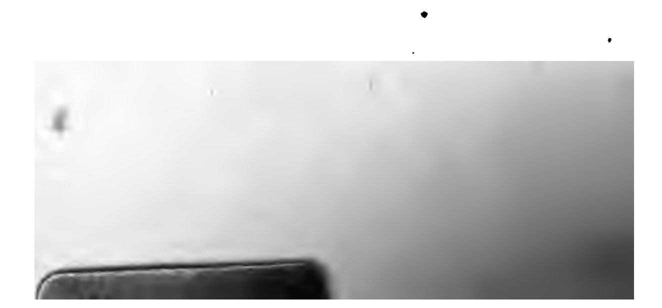



600086274X





Der

Brief an die Hebräer.

Uebersetzt und erklärt

von

Dr. Leonhard Zill.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1879.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Die Gründe, welche mich zur exegetischen Bearbeitung des Hebräerbriefes bestimmten, liegen theils in seiner hohen dogmatischen Bedeutung, theils in der Möglichkeit weiterer Entfaltung seines tiefgedachten Lehrinhaltes, theils in der destructiven Schrifterklärung der Gegenwart.

Unser Schriftdenkmal ist im Ganzen und Einzelnen, vorzugsweise aber in seinen dogmatischen Abschnitten, für die christliche Wissenschaft, zunächst für die speculative Dogmatik, von unschätzbarem Werthe. In keiner neutestamentlichen Schrift wird das Verhältniß des alten und des neuen Bundes so tief und allseitig behandelt, in keiner die Erhabenheit Christi über die Organe der alttestamentlichen Offenbarung und des levitischen Priesterthums so gründlich und systematisch dargelegt, in keiner die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi und dessen Identität mit dem Kreuzesopfer an der Hand alttestamentlicher Schriftstellen und unerschütterlicher Syllogismen so glänzend und überzeugend entfaltet wie im Briefe an die Hebräer.

Bei aller Anerkennung und Hervorhebung des göttlichen Charakters des A. B., seiner Offenbarung, seines Priesterthums, seiner Cultstätte und Culthandlungen ist dem Apostel der A. B. nur ein Schatten und Vorbild des neuen Bundes, Ein großer Typus auf Christus und sein Erlösungswerk. Mit bewunderungswürdiger Meisterschaft wird durchgehends die blos propedeutische und typische Bedeutung des alttestamentlichen Gottesreiches nachgewiesen und uns ein überraschender Einblick in die Geheimnisse des A. B. eröffnet. Eine solche Ideenhoheit und Ideenfülle rechtfertiget eine wiederholte Erklärung des unvergleichlichen Sendschreibens, das ein tiefgründender Gottesbau zum Himmel sich erhebt, vor welchem der denkende Geist voll Bewunderung steht und sich immer wieder zu ihm hingezogen fühlt. Dieser Reichthum und diese Originalität der Gedanken, welche im Gewande einer klassi-



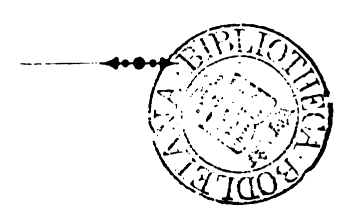
Der

Brief an die Hebräer.

Uebersetzt und erklärt

von

Dr. Leonhard Bill.



Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1879.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Die Gründe, welche mich zur exegetischen Bearbeitung des Hebräerbriefes bestimmten, liegen theils in seiner hohen dogmatischen Bedeutung, theils in der Möglichkeit weiterer Entfaltung seines tiefgedachten Lehrinhaltes, theils in der destructiven Schrifterklärung der Gegenwart.

Unser Schriftdenkmal ist im Ganzen und Einzelnen, vorzugsweise aber in seinen dogmatischen Abschnitten, für die christliche Wissenschaft, zunächst für die speculative Dogmatik, von unschätzbarem Werthe. In keiner neutestamentlichen Schrift wird das Verhältniß des alten und des neuen Bundes so tief und allseitig behandelt, in keiner die Erhabenheit Christi über die Organe der alttestamentlichen Offenbarung und des levitischen Priesterthums so gründlich und systematisch dargelegt, in keiner die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi und dessen Identität mit dem Kreuzesopfer an der Hand alttestamentlicher Schriftstellen und unerschütterlicher Syllogismen so glänzend und überzeugend entfaltet wie im Briefe an die Hebräer.

Bei aller Anerkennung und Hervorhebung des göttlichen Charakters des A. B., seiner Offenbarung, seines Priesterthums, seiner Cultstätte und Culthandlungen ist dem Apostel der A. B. nur ein Schatten und Vorbild des neuen Bundes, Ein großer Typus auf Christus und sein Erlösungswerk. Mit bewunderungswürdiger Meisterschaft wird durchgehends die blos propedeutische und typische Bedeutung des alttestamentlichen Gottesreiches nachgewiesen und uns ein überraschender Einblick in die Geheimnisse des A. B. eröffnet. Eine solche Ideenhoheit und Ideenfülle rechtfertiget eine wiederholte Erklärung des unvergleichlichen Sendschreibens, das ein tiefgründender Gottesbau zum Himmel sich erhebt, vor welchem der denkende Geist voll Bewunderung steht und sich immer wieder zu ihm hingezogen fühlt. Dieser Reichthum und diese Originalität der Gedanken, welche im Gewande einer klassi-

schen Sprache uns entgegentreten, machte mir den Hebräerbrief stets zur Lieblingslectüre meines Priesterlebens, und dadurch zum Gegenstande ernster und gründlicher Studien, deren Resultat ich in diesem Buche niedergelegt habe.

An diese Schönheit und hohe Bedeutung des Sendschreibens reiht sich sodann dessen Schwierigkeit für die Auslegung, in Anbetracht deren von einem Abschlusse der Erklärung wohl lange noch keine Rede sein kann. Das beweisen schon die vielen und so verschiedenartigen Interpretationsversuche zumal der neuesten Ausleger. Nicht blos die theologische Seite des Briefes, die dogmatischen Wahrheiten an sich und in ihrem Zusammenhange, sondern auch die historisch- und textkritische, sprachliche und archäologische Seite scheint mir einer vielfachen Entwickelung und Förderung fähig, so daß auch von diesem Gesichtspunkte aus, ein weiterer Versuch, die Erklärung zu fördern, seine Berechtigung haben dürfte.

Zu dem bisher Dargelegten kommt endlich die destructive Schrifterklärung, welche sich vorzugsweise mit dem Hebräerbriefe und seiner Opfertheorie befaßt, um daraus gegen die Opferlehre der katholischen Kirche ihre Waffen zu holen. Alle Hilfsmittel linguistischer und kritischer Gelehrsamkeit wurden und werden angewendet, um die Kirche ihres kostbarsten Juwels, des eucharistischen Opfers zu berauben und so das Lehrgebäude des katholischen Glaubens in seinem tiefsten Grunde zu erschüttern. Diesen fortwährenden Zerstörungsversuchen der katholischen Wahrheit und kirchlichen Lehrautorität gegenüber muß immer wieder gezeigt werden, daß weder die stolz einherschreitende Philologie, noch die Alles sichtende und richtende Kritik unserer Zeit gegen die auf die heiligen Schriften basirte Lehre der Kirche, und die constante Erklärung der heiligen Väter etwas vermöge, vielmehr dazu beitragen müsse, den katholischen Glauben zu bestätigen, zu befestigen und zu verherrlichen.

Was meinen exegetischen Standpunkt betrifft, so gründet er auf der Lehre der katholischen Kirche und auf dem Zeugnisse der Tradition; denn die Kirche und sie allein ist die von Gott bestellte Hüterin und Erklärerin des in der heiligen Schrift niedergelegten Gottes-Wortes. Eine Exegese ohne Kirche, ohne Rücksichtnahme auf das constante dogmatische Verständniß der heiligen Väter und Lehrer ist Subjectivismus der bedenklichsten Art; denn es leuchtet ein, daß die von der Kirche auf Grund der heiligen Schrift geglaubte und überlieferte

Lehre ohne die Kirche nicht bewiesen werden kann noch darf. Die sogenannte vorurtheilsfreie Schrifterklärung ist nichts anderes als der nackteste Rationalismus, der die objective Gottesoffenbarung zur subjectiven Menschenweisheit erniedriget und schließlich zur völligen Verwerfung der göttlichen Offenbarung führt und führen muß. Darum ist und bleibt es Hauptaufgabe des katholischen Exegeten, auf dem festen Grunde seiner Kirche beharrlich nachzuweisen, wie gegen die überlieferte Lehre nichts Stichhaltiges vorgebracht werden könne, und daß die Lehre der Kirche in den heiligen Schriften ihre Bestätigung findet. Bei diesem, wie ich glaube, ebenso echt katholischen als wissenschaftlichen Verfahren war es mir nur darum zu thun, den Schrifttext im engen Zusammenhalte mit der Lehre der katholischen Kirche zu erfassen und zu beleuchten.

Wo es mir nöthig erschien, habe ich auf die protestantische Schrifterklärung der Neuzeit stets Rücksicht genommen, und dieselbe in den wichtigsten Punkten zu widerlegen gesucht. Denn wenn es auch richtig ist, daß die beste Widerlegung des Irrthums in der einfachen Entwickelung und Begründung der Wahrheit selber liegt, so kann und darf doch der katholische Exeget an den polemisirenden Auslassungen der Gegner nicht immer stillschweigend vorübergehen; wenigstens durfte den besonders betonten und immer wieder geltend gemachten Einwendungen nicht aus dem Wege gegangen werden, damit es nicht den Anschein gewinne, als seien dieselben unwiderlegbar. Zudem ist gerade die Polemik geeignet, manche Seite der Controverse in ein um so helleres Licht zu stellen. Auch ist nicht abzusehen, inwieferne die Widerlegung des Irrthums den Aufbau der Wahrheit beeinträchtigen sollte, da in jeder derartigen Polemik selbst schon die positive Entwickelung der ewigen Wahrheit des göttlichen Wortes vorbereitet wird, und die Hinwegräumung des Schuttes alter und neuer Entstellungen nur dazu dienen kann, die Schönheit des apostolischen Lehrgebäudes in seinem ganzen Umfange wie in seinen einzelnen Theilen vor Augen zu führen. Hiebei war es mein Streben das rechte Maß zu halten, gleich ferne von ängstlich breiter Widerlegung wie von allzu gedrängter Kürze, da jene die Gedanken verflacht und den Leser langweilt, diese dagegen die gründliche Erklärung beeinträchtiget und wegen der damit verbundenen Trockenheit und Dunkelheit unbefriedigt läßt. Ausgehend von dem Grundsatze: „Kurz und klar soll die Exegese sein,“ habe ich mich bemüht, dieser Doppelforderung durchgehends Rechnung zu tragen.

Bei der besonderen Erklärung habe ich auf die Eruirung des Sinnes das Hauptgewicht gelegt, weshalb der Gedankengang eines jeden Abschnittes nach rückwärts und vorwärts in seinem Zusammenhange zur Darstellung gelangt; denn in der klaren und richtigen Entwickelung des Ideenkreises liegt der Schlüssel zur Lösung mancher in den einzelnen Versen unlösbaren Schwierigkeit. Eine blos aphoristische Erklärung mit Hintansetzung des flüssigen Gedankenganges ist und bleibt dunkel, und macht die exegetische Wissenschaft zum Tummelfelde der Rabbulistik.

Daß bei einem solchen Commentar auch die Texteskritik berücksichtiget werden müsse, bedarf wohl keines Beweises. Diese Rücksichtnahme dient nicht blos zur Reinigung und Fixirung des heiligen Textes, wodurch die Erklärung wesentlich unterstützt wird, sondern auch dazu, die Festigkeit und Sicherheit der kirchlichen Autorität in Feststellung des Schriftcanons zu zeigen. Zu diesem Behufe habe ich die mir während meines Aufenthaltes als Landtagsabgeordneter in München zu Gebote gestandenen Codices, wie die Lesearten der in den Schriften der heiligen Väter sich befindlichen Stellen des Hebräerbriefes sorgfältig mit einander verglichen.

Auch sprachliche und grammatische Notizen konnten bei Abfassung dieses Commentars nicht umgangen werden, da einerseits die Einsicht in die sprachlichen Verhältnisse der heiligen Schriften durch philologische Untersuchungen wesentlich gefördert und der Schriftsinn leichter und sicherer gewonnen, andererseits gerade die Philologie als Waffe gegen die Lehrautorität der Kirche gebraucht wird. Ich glaube nicht, daß dadurch der Sinn des Apostels und der innere Fortgang seiner Gedanken irgend einen Schaden leide, und dies um so weniger, als ich derlei linguistische Erörterungen, welche sich auf schwierige Wörter, Phrasen, Constructionen rc. beziehen, in die Anmerkungen verwiesen habe. Sie enthalten oft in wenigen Worten das Resultat eingehenden und viele Zeit in Anspruch nehmenden Studiums. In Anbetracht der hohen Wichtigkeit fraglicher Notizen dürften dieselben wohl kaum als gelehrter Ballast, vielmehr als ein integrirender Bestandtheil der Erklärung angesehen werden.

Daß ich den griechischen Urtext zu Grunde gelegt habe, wird kaum einer Rechtfertigung bedürfen; denn abgesehen davon, daß die Ursprache einer Urkunde vor jeder Uebersetzung den Vorzug verdient und daß auch die Kirche auf dem Concil von Trient den Urtext in keiner Weise der Vulgata unterzuordnen beabsichtigte, dient die

Wahl des griechischen Urtextes zur Beglaubigung der kirchlich autorisirten Vulgata, und ist diese Wahl zugleich durch das Verhalten der ausschliesslich auf den Urtext basirenden protestantischen Schrifterklärung gefordert.

Die hie und da vorkommenden Hinweisungen auf einzelne Textesvariationen der Vulgata vom griechischen Texte sollen keineswegs bezwecken, das Ansehen der Vulgata zu schädigen; sie zeigen nur, daß die gegenwärtig coursirenden Handschriften des griechischen Textes nicht die Einzigen seien, daß vielmehr viele von den zur Zeit der Abfassung der Itala und Vulgata in Umlauf gesetzten griechischen Handschriften verloren gegangen sind, daß sonach das hartnäckige Pochen auf den vorliegenden griechischen Text. behufs Verurtheilung der Vulgata-Uebersetzung ungerechtfertigt erscheint, indem bei dieser Sachlage die Vulgata immerhin den Vorzug haben kann, inwieferne sie mit den ältesten Handschriften übereinstimmt.

Die vielen alttestamentlichen Citate, an deren Hand der Verfasser argumentirt, machten eine Berücksichtigung des hebräischen (masorethischen) Textes nothwendig, und dies um so mehr als der LXX Text (Cod. Al.), dessen er sich bei Abfassung des Briefes bediente, mehrfach vom hebräischen Texte abweicht. Ganz besonders aber habe ich den syrischen Text herbeigezogen, der wegen seines hohen Alters und seines großen Ansehens nicht nur in der syrischen, sondern auch in der griechischen und römischen Kirche vom höchsten Werthe ist. Bei jenen Stellen endlich, welche eine verschiedenartige Deutung und Uebersetzung gefunden, zog ich auch die romanischen Uebersetzungen und den hebräischen Text der Londoner Bibelübersetzung vergleichungsweise zu Rathe. Mein Streben war darauf gerichtet, möglichst Gründliches den Lesern zu bieten, weshalb ich die ältere, neuere und neueste Literatur sichtend benützt habe, eingedenk des Wortes: Der Theologe sei keine Spinne, die alle Fäden aus sich selbst herauszieht, noch auch eine Ameise, die alle Bausteine zu ihrer Behausung von Außen zusammenträgt, sondern eine Biene, die von den Blumen sammelt, aber das Gesammelte in sich selbst aufnimmt und verarbeitet, ehe sie es uns als Honig reicht [1]). Selbstverständlich unterwerfe ich diese Arbeit im Ganzen und Einzelnen dem unfehlbaren Lehramte meiner heiligen Kirche als der von Gott gesetzten Lehrerin der göttlich geoffenbarten Wahrheit.

1) Baco von Verulam.

Möge der Segen Gottes dieses Buch [illegible] zu den Füßen des himmlischen [illegible] auf seinem Wege begleiten, damit es [illegible] finde, die da berufen [illegible] die Welt zu bereichern [illegible] der Offenbarungslehre [illegible] der als der königliche [illegible] Höhe mit seinem [illegible] mache dem Menschengeschlechte.

Schongau im [illegible]

Der Verfasser.



Einleitung.

§. 1. Der Leserkreis.

Sowohl aus dem Inhalte als der Tendenz des Briefes geht hervor, daß er an ganz bestimmte judenchristliche Gemeinden gerichtet ist, die mit einer Liebe und Verehrung am Judenthum und dessen Opferinstitutionen hiengen, daß ein förmlicher Abfall vom Christenthume zu befürchten stand. Es frägt sich hiebei nur, wo diese judenchristlichen Gemeinden zu suchen sind, da hierüber gar verschiedene Ansicht auftauchten. Ich entscheide mich für die Adresse nach Palästina, beziehungsweise nach Jerusalem, und zwar aus folgenden Gründen. Schon die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους wurde von Alters her seit Clemens von Alexandrien auf palästinensische Leser bezogen, inwiefern der Name Ἑβραῖοι nicht blos die nationale Abkunft als Gegensatz zu den Heiden, sondern auch diejenigen unter den Juden bezeichnet, welche an der hebräischen Sprache und an nationaler Sitte festhielten, im Gegensatze zu den Hellenisten, den außerhalb Palästinas wohnenden Juden. In diesem letztern und engern Sinne weist die Aufschrift nach Palästina, was um so wahrscheinlicher dadurch wird, daß solche rein, d. h. ungemischt judenchristliche Gemeinden (und an solche ist der Brief gerichtet) zu der Zeit, in welche die Abfassung des Sendschreibens fällt, nur in Palästina aber nicht im Auslande sich fanden. Und da unter diesen palästinensischen, rein judenchristlichen Gemeinden die Gemeinde von Jerusalem geradezu ἡ τῶν Ἑβραίων ἐκκλησία heißt[1]), so sind wir berechtiget, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise an Jerusalem zu denken. Ob die Ueberschrift vom Verfasser herrühre, läßt sich zwar nicht beweisen, aber ebenso wenig das Gegentheil; weshalb die Behauptung, die Ueberschrift könne nur später, als der Brief in kirchlichen Gebrauch überging, entstanden sein, eine unbewiesene Hypothese ist und dies um so mehr, als die allerersten Handschriften[2]) diese Ueberschrift an der Spitze des Briefes trugen, also zu einer Zeit, wo vom kirchlichen Gebrauche des

---

1) Epist. Clem. ad Jac. hom. 11, 35.

2) Pantaenus u. Clem. Alex. bei Eusebius h. e. VI, 14; III, 38. Tertullians Handschrift. Theodor. in ep. ad Hebr. Hier. de viris illustr. c. 5. Auch in den ältesten Handschriften der Peschito. Dem gegenüber ist das Fehlen dieser Ueberschrift im lateinischen Texte der Itala bei Sabatier, und im Cod. Claromont. von keinem entscheidenden Belange.

[illegible] noch keine Rede sein konnte. Schon die alexandrinische Kirche, die zuerst in den Besitz unseres Schriftdenkmales kam, erhielt es unter der Ueberschrift ἐπιστολὴ πρὸς Ἑβραίους. So weist schon die Aufschrift mit der größten Wahrscheinlichkeit nach Palästina, und der Inhalt des Briefes erhebt diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit.

Aus dem Inhalte des Briefes ist nämlich ersichtlich, daß er für solche Judenchristen verfaßt wurde, die in den alttestamentlichen Tempel- und Cultvorschriften die genaueste Kenntniß hatten, und die in Anbetracht der Herrlichkeit des levitischen Gottesdienstes im Glauben an Christus und sein Heil irre zu werden anfingen. Jene Kenntniß bei ganzen Gemeinden setzt voraus, daß sich das ganze Cultwesen Jahr aus Jahr ein vor ihren eigenen Augen vollzog. Das aber war nur der Fall bei den in Palästina und Jerusalem wohnenden Judenchristen. Ebenso läßt uns die zähe Anhänglichkeit der Leser am Levitismus und seinen Opfern, ihre starke Hinneigung zum Judenthum, die Nothwendigkeit, Schritt für Schritt die unvergleichliche Superiorität des Hohenpriesterthums Christi und seines welterlösenden Opfers über die alttestamentlichen Hohenpriester und ihre immer wiederkehrende Opferfeier zur unwiderleglichen Entfaltung zu bringen, ersehen, daß sie im Denken und Leben ganz und gar auf dem Boden des A. B. standen, was wiederum nur in dem steten Anschauen und Mitfeiern des levitischen Gottesdienstes seine Erklärung findet, weshalb wir geradezu genöthiget sind, den Leserkreis in Palästina und vorzugsweise in Jerusalem zu suchen. Schon Chrysostomus hat aus dem Inhalte des Briefes und aus den zum Verständnisse desselben erforderlichen Kenntnissen auf palästinensische Judenchristen geschlossen. Damit stimmen auch alle jene überein, welche an der hebräischen Abfassung des Briefes festhalten.

Dazu kommt ferner, daß einige von den Lehrern und Vorstehern jener Gemeinden schon eines ruhmvollen Todes ob ihrer gläubigen Ueberzeugung gestorben sind¹), und die Gemeinden selbst in der ersten Zeit ihres Glaubenslebens schwere Kämpfe und Prüfungen durchzumachen hatten²). Alles dies erinnert unwillkührlich an die Bedrückungen der jungen Kirche in Palästina und Jerusalem, an den Martyrertod eines heil. Stephanus und eines heil. Jakobus, sowie an die Verfolgungen von Seite der Synagoge in den letzten Zeiten des römischen Statthalters Felix. Und wir müssen um so mehr an dieser Ansicht festhalten, als über derartige Vorkommnisse bei außerpalästinensischen judenchristlichen Gemeinden jedes historische Zeugniß fehlt; denn weder die Apostelgeschichte noch die ersten christlichen Kirchenschriftsteller berichten uns hierüber etwas. So ergibt sich denn als Resultat des Dargelegten, daß der Hebräerbrief an judenchristliche Gemeinden in Palästina gerichtet ist, und höchst wahrscheinlich an die von Jerusalem; denn hier war wegen des noch immer zu Recht bestehenden levitischen Gottesdienstes die Gefahr

1) [illegible] 7. — 2) Hebr. 10, 32—34.

des Abfalles am größten, und für Jerusalem passen die im Briefe erwähnten Kämpfe und Trübsale laut der Geschichte am besten. Immerhin aber sind es ganz bestimmte Gemeinden, denen das Sendschreiben gilt; denn die Art und Weise der Paränese setzt eine genaue Bekanntschaft mit dem religiös-sittlichen Leben der Gemeindeglieder und ihrer Verhältnisse zur öffentlichen Gewalt voraus.

Die noch immer vertheidigte Adresse unseres Briefes nach Egypten, beziehungsweise nach Alexandrien entbehrt jeglichen positiven Zeugnisses, und ist um so unhaltbarer, als gerade die alexandrinische Kirche, die sich zuerst und am eingehendsten mit dem Hebräerbriefe befaßte, von einer solchen Adresse nichts weiß. Diese Ansicht stützt sich vorzugsweise auf die so sehr betonte alexandrinische Bildung des Verfassers, auf die griechische Abfassung des Briefes, und auf die Citate aus den LXX. Die Annahme alexandrinischer Bildung ist eine unbewiesene Hypothese, inwieferne damals alexandrinische und philonische Gott-, Welt- und Menschenanschauung sich deckte, von philonischen Ideen aber im Hebräerbriefe nicht eine Spur zu finden ist. Die Anwendung der griechischen Sprache spricht nicht gegen die jerusalemitische Adresse; denn es ist bekannt, daß zur Zeit der Abfassung des Briefes die griechische Sprache von den Juden in Jerusalem wohl verstanden wurde, weshalb auch der Gebrauch der LXX nicht befremden kann, und dies um so weniger, als die LXX Uebersetzung in der judenchristlichen Kirche dem hebräischen Texte an Ansehen nicht nachstand.

Noch weniger Halt hat die Adresse nach Italien beziehungsweise nach Rom; denn die hiefür geltend gemachten Gründe beruhen theils auf falscher Interpretation einzelner Stellen, namentlich 13, 24, theils auf Annahme von Thatsachen, welche noch immer des Beweises bedürfen. Die Behauptung, daß in Rom zuerst eine genaue Bekanntschaft mit dem Hebräerbriefe uns entgegentrete, wäre nur dann richtig, wenn der Beweis geliefert werden könnte, daß Clemens der Römer in seinem Corintherbriefe den Hebräerbrief wirklich citirt habe [1]). Selbst in dem Falle aber, daß sich die Sache so verhielte, könnte daraus nur gefolgert werden, daß man von dem Hebräerbriefe in Rom Kenntniß hatte, aber nimmermehr, daß er an die judenchristliche Gemeinde in Rom gerichtet gewesen sei. Schon der Umstand, daß der Hebräerbrief recht spät und nach manchem Widerstreben in den Schriftkanon der römischen Kirche eingesetzt wurde, spricht gegen die römische Adresse.

Was endlich die Meinung betrifft, das Judenchristenthum der Leser seie ein ebionitisches, so ist sie in Anbetracht dessen, daß die Essäer grundsätzlich der Theilnahme am Opferculte sich enthielten, ohne jegliche Berechtigung. War es ja doch gerade die Anhänglichkeit der Leser an den levitischen Opfercult, die dem Verfasser so viele und so große Besorgniß einflößte, da die Leser um dieser Anhänglichkeit willen in Gefahr standen von Christus und seinem Heile abzufallen.

1) Vgl. hierüber §. 5. „Verfasser des Hebräerbriefes."

§. 2. Veranlassung und Zweck.

Der religiöse Zustand der Kirche von Jerusalem und deren gedrückte Lage gaben dem Apostel, der von all diesen Zuständen genau unterrichtet war, Veranlassung, den Brief zu schreiben.

Aus der Apostelgeschichte[1]) ersehen wir, daß die Judenchristen in Jerusalem sämmtlich Eiferer für das Gesetz waren und daß sie namentlich auf die durch das Gesetz vorgeschriebenen gottesdienstlichen Gebräuche großen Werth legten. War ja doch das Gesetz mit dem Ganzen religiösen, politischen und socialen Leben des alttestamentlichen Bundesvolkes auf das Innigste verwachsen, und unterwarf sich ja doch Christus selbst dem Gesetze[2]), wie auch die Apostel fortwährend am Tempelculte Theil nahmen. In Anbetracht dessen erschien ihnen die Beobachtung des Gesetzes, und namentlich der auf den Gottesdienst bezüglichen Satzungen als eine heilige Pflicht, der sie sich ohne Geringschätzung des Gesetzgebers nicht entziehen zu können vermeinten. Ihre Anhänglichkeit an den Mosaismus hatte sonach einen tief religiösen Grund. Der Irrthum, dem sie dabei huldigten, bestand nur darin, daß sie das Judenthum noch immer als etwas Nothwendiges neben dem Christenthum betrachteten, daß sie sogar von dem levitischen Priesterthum und den gesetzlichen Opfern allein Sündenvergebung und das Nahen zu Gott erwarteten. Bei dieser Anschauung mußte ihnen das Mittleramt Christi und die ausschließlich sündentilgende Kraft seines Opfers als etwas Ueberflüssiges und darum Bedeutungsloses erscheinen, weshalb sie daran waren vom Glauben an Christus abzufallen und wiederum in das Judenthum zurückzukehren. Die hohe Bedeutung und Kraft des Hohenpriesterthumes Christi und seines welterlösenden Opfers war ihnen sonach ganz abhanden gekommen, und der Fortbestand des Christenthums bei ihnen in Frage gestellt. Die Folge davon war, daß sie an dem so niedrigen und schmachvollen Kreuzestode Christi im Zusammenhalte mit dem Glanze des levitischen Opferdienstes Anstoß nahmen, denn wie sollten sie bei dem Mangel an Erkenntniß der christlichen Wahrheit, bei gänzlicher Unkenntniß über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume eines Einblickes in die tiefsten christologischen Ideen, in die Nothwendigkeit eines solchen Opfertodes sich erfreuen? Dieser Mangel an christlicher Gnosis war neben dem angeborenen und durch den fortwährenden Opfercult am alttestamentlichen Heiligthume genährten Hange zum Levitismus der Hauptgrund ihres Festhaltens am levitischen Priesterthume und dessen anziehenden Opferdienste. Die Hebräer bedurften also vor Allem einer gründlichen Belehrung, um sie ausschließlich und für immer für Christus und sein Heil zu gewinnen.

Die Gefahr des Abfalles kam aber bei den Lesern nicht blos von ihrer irrthümlichen religiösen Anschauung, sondern war auch durch ihre äußere Lage veranlaßt, nämlich durch die Bedrückungen und Verfolgungen, welche

1) Apgsch. 21, 20. — 2) Gal. 4, 4.

sie um ihres Glaubens willen von den Juden zu erdulden hatten[1]). Schon früher, gleich nach ihrem Eintritte in die Kirche hatten sie einen schweren Leidenskampf zu bestehen gehabt; mit Schmach und Trübsal überhäuft sind sie zum Schauspiele der christusfeindlichen Welt geworden; man hat sie ihrer Güter beraubt und manche aus ihnen in die Kerker geworfen. Der Apostel denkt hiebei wohl an die erste Christenverfolgung in Palästina von Seite der Synagoge, welche sich an die Steinigung des heil. Stephanus anschloß. Und jetzt scheinen sich jene Leiden zu wiederholen und möglicherweise noch zu steigern; denn schwer ruht die züchtigende Hand Gottes auf ihnen. Offenbar hat der Apostel eine schwere Verfolgung im Auge, welche aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Hinrichtung des heil. Jakobus, des Bruders des Herrn und ersten Bischofs von Jerusalem im Zusammenhange stand. In Folge dessen verloren sie immer mehr den Muth, entschiedene Stellung für Christus zu nehmen, und neigten sich um so lieber dem Glanze und der Ehre der jüdischen Theokratie zu, als sie in ihrem Innern längst derselben huldigten. Es fehlte ihnen der Grund der Standhaftigkeit, Glaube und Muth, in welchem Mangel der Abfall seine tiefste Wurzel hat.

Dieser bedenkliche und traurige Zustand der judenchristlichen Gemeinden in Jerusalem veranlaßte den Apostel, den Brief an die Hebräer zu schreiben. Der Zweck, den er dabei im Auge hatte, war, die Leser vor dem Rückfalle in's Judenthum zu bewahren. Der Weg, den er dabei einzuschlagen hatte, war ihm durch die Zustände der jerusalemischen Gemeinde vorgezeichnet; es war der Weg der Belehrung, der Mahnung und des Trostes; denn Unkenntniß der christlichen Wahrheit einer- und Muthlosigkeit andererseits waren ja der Grund ihrer Neigung zum Abfalle vom Christenthum und zur völligen Rückkehr in's Judenthum. Dieser Doppelzweck scheint mir in der Bezeichnung des Sendschreibens als λόγος παρακλήσεως (13, 22) zum prägnanten Ausdrucke gelangt zu sein, inwieferne die παράκλησις für den Geist Belehrung, für das Herz Trost und Mahnung ist. Die erste Aufgabe, die der Apostel zu lösen hatte, war, den Glauben der Leser zu befestigen und ihnen Liebe und Begeisterung für das Christenthum einzuflößen. Dazu bedurfte es einer gründlichen Belehrung über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum. Es mußte ihnen die unvergleichliche Erhabenheit des neuen Bundes über den alten vor Augen gestellt und gezeigt werden, daß jener nicht blos ein zum alten Bunde hinzugekommener in und mit ihm bestehender, sondern ein wirklich neuer und selbstständiger über jenen weit erhabener Bund sei. Es mußte sodann gezeigt werden, daß die Lossagung von den Institutionen des alten Bundes keine Geringschätzung des göttlichen Gesetzes und Gesetzgebers sei, indem der alte Bund bei all seinem göttlichen Ursprunge über sich selbst hinaus- und auf den neuen Bund hinweise, inwieferne er als eine bloße Vorbereitungsanstalt in seinen Institutionen nur einen typischen Charakter habe, der im Christenthum seine Erfüllung findet. Es mußte endlich gezeigt werden, daß ihr tiefinnerliches Bedürfniß nach Sündensühne durch den Opfer-

1) Hebr. 10, 32 ff.; 12, 4 ff.

Möge der Segen Gottes dieses Buch, das ich als Weihegabe zu den Füßen des himmlischen Hohenpriesters niederlege, auf seinem Wege begleiten, damit es freudige und fruchtbringende Aufnahme bei denen finde, die da berufen sind, mit dem Schatze der göttlichen Wahrheit die Welt zu bereichern, die Menschheit immer mehr in das Verständniß der Offenbarungslehre einzuführen und für denjenigen zu gewinnen, der als der königliche Hohepriester zur Rechten der Majestät in der Höhe mit seinem Kreuzesopfer weilt, auf daß er den Vater gnädig mache dem Menschengeschlechte!

Schongau im October 1879.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1. Der Leserkreis.

Sowohl aus dem Inhalte als der Tendenz des Briefes geht hervor, daß er an ganz bestimmte judenchristliche Gemeinden gerichtet ist, die mit einer Liebe und Verehrung am Judenthum und dessen Opferinstitutionen hiengen, daß ein förmlicher Abfall vom Christenthume zu befürchten stand. Es frägt sich hiebei nur, wo diese judenchristlichen Gemeinden zu suchen sind, da hierüber gar verschiedene Ansicht auftauchten. Ich entscheide mich für die Adresse nach Palästina, beziehungsweise nach Jerusalem, und zwar aus folgenden Gründen. Schon die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους wurde von Alters her seit Clemens von Alexandrien auf palästinensische Leser bezogen, inwiefern der Name Ἑβραῖοι nicht blos die nationale Abkunft als Gegensatz zu den Heiden, sondern auch diejenigen unter den Juden bezeichnet, welche an der hebräischen Sprache und an nationaler Sitte festhielten, im Gegensatze zu den Hellenisten, den außerhalb Palästinas wohnenden Juden. In diesem letztern und engern Sinne weist die Aufschrift nach Palästina, was um so wahrscheinlicher dadurch wird, daß solche rein, d. h. ungemischt judenchristliche Gemeinden (und an solche ist der Brief gerichtet) zu der Zeit, in welche die Abfassung des Sendschreibens fällt, nur in Palästina aber nicht im Auslande sich fanden. Und da unter diesen palästinensischen, rein judenchristlichen Gemeinden die Gemeinde von Jerusalem geradezu ἡ τῶν Ἑβραίων ἐκκλησία heißt [1]), so sind wir berechtiget, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise an Jerusalem zu denken. Ob die Ueberschrift vom Verfasser herrühre, läßt sich zwar nicht beweisen, aber ebenso wenig das Gegentheil; weshalb die Behauptung, die Ueberschrift könne nur später, als der Brief in kirchlichen Gebrauch überging, entstanden sein, eine unbewiesene Hypothese ist und dies um so mehr, als die allerersten Handschriften [2]) diese Ueberschrift an der Spitze des Briefes trugen, also zu einer Zeit, wo vom kirchlichen Gebrauche des

---

1) Epist. Clem. ad Jac. hom. 11, 35.

2) Pantaenus u. Clem. Alex. bei Eusebius h. e. VI, 14; III, 38. Tertullians Handschrift. Theodor. in ep. ad Hebr. Hier. de viris illustr. c. 5. Auch in den ältesten Handschriften der Peschito. Dem gegenüber ist das Fehlen dieser Ueberschrift im lateinischen Texte der Itala bei Sabatier, und im Cod. Claromont. von keinem entscheidenden Belange.

ziemlich hebraisiren; weshalb auch die in's Griechische und Lateinische übertragenen hebräischen Bücher des A. T. nach den LXX und der Vulgata die Hebraismen wiedergeben. Eine Uebersetzung aus dem Aramäischen ist an die aramäische Denk- und Sprachweise nicht weniger gebunden, als eine Uebersetzung aus irgend einer anderen Sprache. Da sich nun im Hebräerbriefe von einer solch aramäischen Denk- und Sprachweise fast nichts findet, so hat die Annahme einer Uebersetzung keine Berechtigung. Diese Behauptung wird auch nicht entkräftet durch die Entgegnung, es könne bei aller Eleganz der Sprache unseres Briefes derselbe immer noch die freie Uebersetzung eines syrochaldäischen Originales sein; denn in diesem Falle wäre der griechische Text eine derart freie Uebersetzung, daß dabei nicht blos die Verbindung der Gedanken, sondern auch zum großen Theile diese selbst verloren gingen, wobei die angenommene freie Uebersetzung in eine ganz selbstständige um das Original sich wenig kümmernde Umarbeitung sich verwandelte. Wer die Gestalt unseres griechischen Textes in's Auge faßt und damit die syntaktische Verbindung der Sätze in der hebräischen und selbst der hierin viel gewandtern syrischen Sprache vergleicht, der muß auf die Annahme einer *getreuen* Uebersetzung, die allein einen Werth hat, verzichten. Ein gewichtiger Beweis für die griechische Abfassung ist ferner der ausschließliche Gebrauch der LXX selbst von solchen Schriftstellen, welche vom hebräischen Texte wesentlich abweichen[1]), und worauf der Verfasser seine Argumentation gründet. Man hat daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß schon um dessentwillen die Ursprache des Briefes die griechische gewesen sein müsse; denn im Falle seiner hebräischen Abfassung würden die alttestamentlichen Citate nach dem hebräischen Grundtexte citirt worden sein, um so mehr, als auch sonst in den anerkannt griechisch abgefaßten Briefen sehr oft die Schrifttexte nach dem hebräischen Originale angeführt werden. Der Einwendung[2]), daß die LXX auch vom Uebersetzer benützt sein könnten, steht entgegen, daß es nicht in der Macht des Interpreten gelegen sein kann, Schriftcitate, welche im Heb. anders lauten als in den LXX und worauf zum Theil die Beweisführung basirt[3]), willkührlich zu vertauschen.

Gegen die hebräische Abfassung des Briefes spricht endlich die *authentische Interpretation* der hebräischen Worte Melchisedek und Salem[4]), welche einem Hebräer gegenüber eine bloße Tautologie wäre. Wenn man dagegen auf andere alttestamentliche Stellen[5]) sich beruft, in welchen hebräische Namen

---

1) Vgl. 1, 6. 7; 4, 5; 7, 8; 10, 5 ff.

2) Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 663.

3) Vgl. 9, 16 über das Wort בְּרִית.

4) Vgl. 7, 1. 2.

5) Die einschlägigen Schriftstellen sind Genes. 35, 18, woselbst die Worte Benoni und Benjamin, und Exod. 12, 11, woselbst das Wort Pesach von den Uebersetzern interpretirt wird. Im hebr. Texte dagegen findet sich eine solche Erklärung nicht; denn daselbst heißt es Genes. 35, 18: וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן־אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא־לוֹ בִנְיָמִין und Exod. 12, 11: פֶּסַח הוּא לַיהוָה.

gleichfalls interpretirt sind, so ist dabei wohl zu beachten, daß diese *Interpretationen* nicht von den Verfassern der hebräischen Bücher, sondern von den *Uebersetzern* herrühren.

Man könnte schließlich für die griechische Originalität unseres Briefes auch noch hinweisen auf den häufigen Gebrauch solcher Composita[1]), welche im Hebr. nur durch weitläufige Umschreibung zu geben wären, dann auf die vielen Wortspiele, Paronomasien[2]) und Alliterationen, die einen selbstständigen freien Verfasser voraussetzen. Da aber die in einer Sprache nothwendigen Umschreibungen behufs Erlangung eines Doppelbegriffes in einer andern wohl durch Composita ausgedrückt werden können und zwar ohne irgend eine Alterirung des Sinnes, da ferner die griechischen Wortspiele und Paronomasien auch den Charakter der Zufälligkeit an sich tragen können, so soll darauf kein besonderes Gewicht gelegt werden. All diese zuletzt genannten Merkmale beweisen im höchsten Falle, daß der Brief keine wörtliche Uebersetzung, aber nicht, daß er überhaupt keine Uebersetzung sein könne. Auch der Hinweis auf die schönen und prägnanten Gegensätze des Briefes ist kein stichhaltiges Argument für dessen griechische Abfassung, da sich dieselben im antithetischen Parallelismus der hebräischen Poesie in reichster Fülle entfalten. Zur Feststellung der Ursprache des Hebräerbriefes genügen die oben angeführten Gründe, wornach abgesehen von der unmittelbaren oder mittelbare Autorschaft des Apostels die Grundsprache des Sendschreibens nur die griechische sein kann. Für die syrochaldäische Abfassung sprechen also weder äußere Zeugnisse noch innere Gründe. Die Diktion des Briefes schließt die Annahme einer Uebersetzung aus, und die traditionelle Zeugenschaft löst sich bei genauer Untersuchung in bloßen Schein auf.

§. 5. Verfasser des Hebräerbriefes.

Nicht ohne Schwierigkeit ist die Beantwortung der Frage, wer der Verfasser unseres Briefes sei, da die ältesten Zeugnisse der griechischen und lateinischen Kirche hierüber weit auseinandergehen, und die aus dem Inhalte und der Form des Sendschreibens geschöpften diesbezüglichen Argumente eine über jeden Zweifel erhabene Gewißheit nicht zu bieten vermögen. Während nämlich die Kirche des Morgenlandes von Anfang an Paulus als Verfasser bezeichnete, ohne sich hiebei über die unmittelbare oder mittelbare paulinische Abfassung genaue Rechenschaft geben zu können, hielt die abendländische Kirche das Sendschreiben geraume Zeit nämlich bis zu den arianischen Streitigkeiten für verdächtig, indem sie es theils nicht berücksichtigte, theils geradezu für unpaulinisch erklärte. Schon seine Stellung im neutestamentlichen Canon am Ende der paulinischen Briefe, läßt ersehen, daß es erst später und wohl nicht ohne Widerrede unter die paulinischen Schriften eingereiht wurde.

1) 1, 1; 2, 8; 3, 2; 5, 11; 6, 17; 7, 24; 12, 1 u. a.
2) 5, 8; 7, 19. 22. 23. 24; 9, 9. 28; 10, 29 u. a.

Die wissenschaftliche Forschung der neueren Zeit ist größtentheils zu dem Resultate gelangt, daß der Brief in seiner jetzigen Gestalt kein unmittelbares Geistesprodukt des Apostels sein könne, daß er aber immerhin in einer nähern Beziehung zu Paulus stehe, d. h. daß dieser bei Abfassung desselben betheiligt gewesen sei, wobei jedoch die Ansichten über die Art und Weise dieser Betheiligung und über den eigentlichen Verfasser sehr differiren. Daß mit diesem wissenschaftlichen Resultate nicht viel gewonnen sei, leuchtet ein, da bei demselben nicht einmal die mittelbare paulinische Autorschaft fest steht, die wir, abgesehen von allen anderen Gründen, schon um der Lehrautorität der katholischen Kirche willen unverrückbar festhalten müssen, welche den Hebräerbrief in ihrem Schriftcanon zu den paulinischen Briefen zählt. Unsere Aufgabe ist sonach, zu untersuchen, ob die Anerkennung des Briefes als eines paulinischen von Seite der Kirche auf wissenschaftliche Gründe sich stütze. Diese Gründe können äußere oder innere sein. Die traditionellen Zeugnisse auf der einen, die Beschaffenheit des Briefes nach Inhalt und Form auf der andern Seite sind also die zu beachtenden Faktoren.

1. Aeußere Gründe.

Es steht unumstößlich fest, daß in der morgenländischen Kirche der Apostel Paulus ganz allgemein als Verfasser des Hebräerbriefes betrachtet wurde und daß diese Anschauung auf uralter Tradition beruht. Die ersten ausdrücklichen Zeugnisse hierüber stammen aus der alexandrinischen Kirche. Pantänus der erste Vorstand der Katechetenschule von Alexandrien (180) behauptet auf Grund der Ueberlieferung die paulinische Abfassung; denn sein Streben geht nicht dahin, die Autorschaft des Apostels zu fixiren, sondern sich nur darüber klar zu werden, warum Paulus diesem Briefe nicht seinen Namen und seine apostolische Würde auf die Stirne geschrieben habe[1]). Ebenso hält sein Nachfolger im Amte Titus Flavius Clemens († 220) die paulinische Autorschaft fest[2]), nur mit dem Unterschiede, daß Pantänus den Apostel als unmittelbaren, Clemens aber als mittelbaren Autor betrachtet, indem er behufs Erklärung der stylistischen Differenz für die ursprünglich aramäische Abfassung sich entscheidet und Lukas als Uebersetzer für die Hellenen bezeichnet. Dieselbe zwingende Wucht der Tradition nöthigte auch den tief- und scharfsinnigen Origines († 254) für die paulinische Autorschaft einzustehen. Er citirt den Brief als einen paulinischen[3]) und ist sogar bereit für seinen paulinischen Ursprung noch andere Argumente zu erbringen, falls einige aus inneren Gründen die Autorschaft dem Apostel absprechen wollten[4]). Nicht

1) Clem. Alex. hypotyp. apud Euseb. h. e. VI. 14.

2) Euseb. h. e. VI. 14; Clem. Alex. strom. l. VI.

3) Die Citation lautet: ὁ ἀπόστολος oder ὁ Παῦλός φησιν; vgl. Comm. in Joh. t. II. c. 6; t. X. c. 11; comment. in Ps. 4, 7; 8, 6; comment. in Thren. 4, 20 u. a.

4) Epist. ad African. c. 9.

umsonst, sagt er, haben uns die Alten (οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες) diesen Brief als einen paulinischen überliefert. Wenn daher irgend eine Kirche diesen Brief besitzt, so möge sie ihn aus diesem Grunde als einen Brief des Paulus festhalten[1]). Wer aber den Brief geschrieben, weiß Gott allein. Einige sagen Clemens, andere Lukas. Origines hält die Gedanken[2]) des Briefes für paulinisch, aber dessen grammatischen udd rhetorischen Sprachcharakter mit der paulinischen Diction unvereinbar, weshalb er sich für die mittelbare Abfassung durch Paulus ausspricht. So viel steht also fest, daß die alexandrinische Kirche den Apostel Paulus als Verfasser des Hebräerbriefes betrachtet, was um so schwerer in's Gewicht fällt, als die alexandrinische Tradition bis an das apostolische Zeitalter hinaufreicht, also die älteste und zugleich allgemeinste ist. Der Versach, das Alter und die Einstimmigkeit der alexandrinischen Tradition durch Mißdeutung der Stellen: „Οὐ γὰρ εἰκῆ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν“ und: Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ[3]) in Zweifel zu ziehen, ist als ein durchaus mißlungener anzusehen; denn die ἀρχαῖοι können dem Sprachgebrauche gemäß nicht die nächsten Vorgänger des Origines, Pantänus und Clemens von Alexandria sein; es können darunter nur die ersten und ältesten Zeugen der Tradition[4]) verstanden werden, jene, auf deren Zeugniß Pantänus seine Behauptung gründete, durch welche also gleich anfangs der Brief unter dem Namen Pauli in die alexandrinische Kirche kam. Die aus der zweiten Stelle geschöpfte Polemik gegen die Einstimmigkeit der orientalischen Tradition, wornach nur wenige Kirchen damals den Hebräerbrief für ein Werk des Paulus gehalten haben sollen, beruht auf einem totalen Mißverständniß des Contextes; denn die Worte: εἴ τις ἔχει οὖν κλ. bilden keinen Gegensatz zur allgemeinen Tradition des Morgenlandes über die paulinische Abfassung (diese stand unverrückbar fest), sondern zur Privatansicht des Origines, der den Apostel als den mittelbaren Verfasser betrachtet, eine Ansicht, die zu seiner Zeit bei den Alexandrinern die vorherrschende gewesen sein mag. Aus jener Stelle kann nur gefolgert werden, daß es Kirchen gab, welche an der unmittelbaren paulinischen Abfassung festhielten. Diese Ansicht verdient nach Origines geachtet zu werden, da sie sich auf die alte Tradition stützt.

In Uebereinstimmung mit der alexandrinischen Kirche sprechen sich auch sämmtliche griechische Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller für die paulinische Abfassung aus, weshalb auch Hieronymus sagt: Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scrip-

---

1) Orig. apud Euseb. h. e. VI. 25.

2) Euseb. h. e. VI. 25. Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά κ. λ.

3) Orig. ap. Euseb. h. e. VI. 25.

4) In diesem Sinne gebraucht auch Euseb. h. e. II, 1. 3; III. 24 das Wort ἀρχαῖοι.

toribus quasi Pauli apostoli suscipi[1]). Wenn dagegen die Autorität des Eusebius geltend gemacht wird, der den Brief den Antilegumena beizählt[2]), so verliert diese Berufung ihr Gewicht durch den Umstand, daß derselbe Eusebius in seiner Hauptstelle über den Canon[3]) den Hebräerbrief zu den paulinischen Schriften rechnet, und daß er ihn an vielen Stellen als einen paulinischen citirt. Zu jener Einreihung unter die Antilegumena mochte ihn der Widerspruch der römischen Kirche veranlaßt haben, ohne jedoch diesen Widerspruch persönlich zu theilen. Für ihn stand die paulinische Abfassung des Briefes fest.

Vom Jahre 264 an finden wir die paulinische Autorschaft des Hebräerbriefes im Anschlusse an die Alexandrinische Tradition in den anderen Theilen der orientalischen Kirche conciliarisch ausgesprochen. Die gegen Paul von Samosat um das Jahr 264 abgehaltenene Synode zu Antiochia citirt in ihrem Synodalschreiben Stellen aus dem Hebräerbriefe[4]) mit Stellen aus den Corintherbriefen als Aussprüche ein und desselben Apostels. Ebenso erklärt die Synode von Laodicäa in Phrygien[5]), welche dem Hebräerbriefe die zehnte Stelle unter den paulinischen Briefen anweist, den Apostel Paulus als Verfasser des Briefes. Damit stimmen auch die aus Excerpten von Concilienbeschlüssen des 4. und 5. Jahrhunderts und aus Stellen griechischer Väter bestehenden apostolischen Canones überein, welche auf der Trullanischen Synode (692) die kirchliche Sanction erhielten und in Folge dessen in der griechischen Kirche Gesetzeskraft erlangten[6]).

Dieselbe Anschauung bezüglich des Verfassers herrschte auch in der syrischen Kirche. Jakob von Nisibis, der Lehrer Ephräms, citirt den Brief mit den Worten: Der Apostel, oder der selige Apostel sagt[7]). So auch Ephräm († 378), der ausdrücklich Paulus als Verfasser nennt[8]). Wenn im Schriftcanon der syrischen Kirche unser Brief hinter die Pastoralbriefe und vor die katholischen gestellt ist, so ist diese Locirung kein Beweis, daß sie ihn für unpaulinisch gehalten habe, so wenig als seine gegenwärtige Stellung im neutestamentlichen Schriftcanon der katholischen Kirche als ein Beweis gegen seine paulinische Abfassung geltend gemacht werden kann. Die Gründe jener Placirung sind nicht schwer zu errathen. Sie lagen in den divergirenden Anschauungen der Alexandriner, welche gerade zur Abfassungszeit der Peschito cursirten.

Auch in Egypten wurde der Hebräerbrief allgemein als paulinisch anerkannt[9]). Seit den ältesten Zeiten fand er im dortigen Schriftcanon seinen Platz unter den paulinischen Briefen; in der oberegyptischen Kirche vor, in der

---

1) Hier. in epist. ad Dardan. 129. — 2) Euseb. h. e. VI. 13. — 3) Euseb. h. e. III. 25; vgl. III. 2. — 4) Hebr. 2, 14; 4, 15; 11, 26. Mansi, collect. concil. t. I. — 5) Conc. Laodic. (zwischen 343 und 381) can. 60. — 6) Canon. Apost. c. 84: Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσερες. — 7) Gallandus, biblioth. Patr. t. IV. — 8) Ephr. opp. Syriac. t. I. — 9) Dionys. bei Euseb. h. e. VI. 41. Alexand. bei Theodor. h. e. I. 3.

niederegyptischen nach dem Galaterbriefe[1]). Erst zur Zeit des heil. Athanasius wurde er hinter den zweiten Thessalonicenserbrief gesetzt[2]). Diese Locirung beweist, daß er im östlichen Afrika als paulinisch angesehen wurde, und findet ihre Erklärung nur in der einstimmigen Tradition der orientalischen Kirche. Wenn er später weiter zurückgestellt und sogar hinter die Pastoralbriefe gerückt wurde, so ist dies eben nur ein Beweis, daß die Bedenken der abendländischen Kirche nicht ohne Einfluß auf die egyptischen Kirchen geblieben sind. Die uralte und einstimmige Tradition des Morgenlandes spricht also entschieden für die paulinische Abfassung. Erst mit den Arianern begann im Orient und bei den Griechen die Ableugnung des paulinischen Charakters unseres Briefes.

Anders verhält sich die Sache im Abendlande, wo ihm aus bisher noch immer unbekannten Gründen die Anerkennung versagt und seine paulinische Autorschaft in Abrede gestellt wurde. Man hat sich zwar für die Anerkennung der paulinischen Autorschaft in der abendländischen Kirche auf Clemens den Römer berufen, der in seinem Corintherbriefe einen umfassenden Gebrauch vom Hebräerbriefe gemacht haben soll[3]). Allein die Clementinische Citationsweise läßt nicht ersehen, ob und in welchem Sinne er den Brief für paulinisch hielt, da Clemens nirgends den Verfasser nennt. Es läßt sich daraus aber ebensowenig gegen Paulus argumentiren, weil Clemens auch bei Citation anderer neutestamentlichen Stellen den Namen des Autors oder des Buches verschweigt. Ja, es ist nicht einmal erwiesen, daß im Clementinischen Corintherbriefe wirkliche Citate aus dem Hebräerbriefe sich finden; darum ist auch die Behauptung, daß der älteste und glaubwürdigste Zeuge, Clemens der Römer, wußte, der Hebräerbrief sei weder unmittelbar noch mittelbar von dem Apostel Paulus, und überhaupt von keinem Apostel verfaßt[4]), eine bloße Hypothese, nur dazu erdacht, um die orientalische Tradition als die spätere abzuschwächen, und eine geschichtliche Basis für die Ableugnung der paulinischen Autorschaft zu gewinnen.

Zu diesem Zwecke hat man sich auch auf die Stellung berufen, welche Irenäus († 202) zu unserem Briefe einnahm. Er soll ihn nach Einigen für unpaulinisch gehalten, nach Anderen gar nicht gekannt haben. Für die erstere Behauptung fehlt jeder historische Anhaltspunkt; denn nirgends hat sich Irenäus hierüber ausgesprochen, und auch Eusebius, der Alles, was Irenäus über die Bücher der heiligen Schrift geäußert hat, zusammenstellt, berichtet uns hierüber nichts. Gegen die zweite Behauptung steht die Bemerkung des Eusebius[5]), nach welcher Irenäus in einer für uns verloren gegangenen Schrift den Hebräer=

---

1) Vgl. die Numerirung der Kephalaia im Cod. B.

2) Vgl. auch Cod. A. und C.

3) Vgl. Clem. epist. ad Corinth. c. 2. 3. 5. 7. 9. 10. 11. 13 und in vielen anderen Capiteln.

4) Riehm, l. c. S. 881.

5) Euseb. h. e. V. 26. Ἀλλὰ γὰρ πρὸς τοῖς ἀποδοθεῖσιν Εἰρηναίου συγγράμμασι καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς φέρεται καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Εβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης σοφίας Σαλομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.

brief erwähnt. Man mag die Stelle des Eusebius wie immer interpretiren, das steht fest, daß Irenäus um den Hebräerbrief gewußt und ihn gekannt habe. Gesetzt aber, es fände sich in den Schriften des Irenäus weder ein Citat[1]) noch sonst ein Gebrauch des Hebräerbriefes, so ließe sich daraus unmöglich die Folgerung ziehen, daß er den Brief nicht gekannt, oder daß er ihn für unpaulinisch gehalten habe. Durch die Stellung des Irenäus zu unserem Briefe leidet also die orientalische Tradition keinen Stoß; denn diese Stellung beweist nichts gegen die von Seite der orientalischen Kirche anerkannte paulinische Autorschaft. Irenäus hat um den Hebräerbrief gewußt und zu dieser Kenntniß gelangte er während seines Aufenthaltes in Kleinasien, woselbst als Verfasser des Briefes Paulus galt. Von einem Gegenzeugniß des Irenäus, das fast um hundert Jahre älter ist als die ausdrücklichen Zeugnisse der kleinasiatischen Kirchen für die paulinische Abfassung, kann sonach keine Rede sein.

Daß aber der Hebräerbrief im Abendlande von der Zeit an, wo man in seinen Besitz gelangte, für unpaulinisch gehalten wurde, unterliegt keinem Zweifel. So hat schon Hippolyt der Schüler des Irenäus die paulinische Abfassung in Abrede gestellt[2]). Der Muratorische Canon, wahrscheinlich gegen das Ende des 2. Jahrhunderts verfaßt, zählt nur 13 Briefe des heil. Paulus[3]) mit Ausschluß des Hebräerbriefes; ebenso der römische Presbyter Cajus in einer zur Zeit des Papstes Zephyrin verfaßten Streitschrift gegen den Montanisten Proclus[4]). Cyprian weiß nur von sieben Gemeinden, an welche Paulus geschrieben[5]), und auch Tertullian kennt nur 13 paulinische Briefe und bezeichnet den Barnabas als Verfasser[6]) des Hebräerbriefes. Die vorgeführten Zeugnisse, welche noch um ein Bedeutendes vermehrt werden könnten, beweisen zur Genüge, daß man im Abendlande und vorzugsweise in Rom selbst, sowie im nördlichen Afrika den Brief für unpaulinisch hielt. Nur daraus ist es zu erklären, daß Cyprian es wagen konnte, in seiner speciellen Aufführung der paulinischen Briefe den Brief an die Hebräer zu verschweigen. Noch zur Zeit des Eusebius gab es Einige in Rom, welche den Brief für unpaulinisch hielten[7]). Auch Hieronymus scheint eine Zeit lang über den Autor im Ungewissen gewesen zu sein[8]), auch kein besonderes Gewicht auf das Wissen um den Autor gelegt zu haben, weil ihm das canonische und kirchliche Ansehen des

---

1) In seinem großen citatenreichen Hauptwerke adv. haeres. findet sich kein nachweisbares Citat aus dem Hebräerbriefe.

2) Hippolyt. in seinem Büchlein κατὰ αἱρεσέων λβ΄: ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ ἀποστόλου Παύλου.

3) Fragmentum de canone sacrarum Scripturarum von Muratori aus einem Codex der Ambrosiana mitgetheilt.

4) Euseb. h. e. VI. 20.

5) Cypr. adv. Jud. 1, 20; de exhortat. martyr. 11.

6) Tertull. de pudic. 20.

7) Euseb. h. e. VI. 20. Εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.

8) Hieron. de auct. huj. epist.

Briefes genügte[1]). Die traditionelle Uebereinstimmung der orientalischen Kirchen einer-, die Bedenken des Abendlandes andererseits mögen ihn in diesem Schwanken bestärkt haben. Dasselbe mochte bei Augustinus der Fall gewesen sein, weshalb er bei den Citaten aus dem Hebräerbriefe den Namen des Verfassers mit Stillschweigen übergeht[2]). Er wagt es nicht, den Hebräerbrief mit den anderen Briefen des Apostels auf gleiche Linie zu stellen, obwohl er ihn persönlich als einen paulinischen betrachtet. Erst vom 4. Jahrhundert an trat eine Wendung zu Gunsten der paulinischen Autorschaft in der lateinischen Kirche ein, indem Hieronymus und Augustinus vom Gewichte der orientalischen und griechischen Tradition hingerissen, sich für Paulus entschieden. Das Siegel kirchlicher Canonicität wurde dem Hebräerbriefe im Abendlande zuerst durch die drei afrikanischen Synoden zu Hippo (393) und zu Carthago (397 und 419) aufgedrückt, welche unter dem Einflusse Augustins abgehalten wurden. Auf den beiden ersten wurde er als canonisch anerkannt[3]), auf der dritten den übrigen paulinischen Schriften vollkommen gleichgestellt[4]). Diese Beschlüsse erhielten auch die Zustimmung des römischen Stuhles durch Papst Innocenz[5]), der in seinem Briefe an Exuperius von Toulouse vierzehn Briefe als paulinische nennt, und namentlich durch das sogenannte decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis i. J. 496. Von da an herrschte in den Kirchen des Morgen- und Abendlandes Uebereinstimmung bezüglich der Autorschaft des Hebräerbriefes. Das Abendland ließ die aus inneren Gründen geschöpften Bedenken im Hinblicke auf die uralte und allgemeine Tradition des Morgenlandes fallen. Diese Uebereinstimmung der beiden Kirchen erhebt die paulinische Autorschaft des Briefes zur unumstößlichen Gewißheit, und liefert zugleich den Beweis, daß von einer sicheren occidentalischen Traditon, die man für weit gewichtiger und zuverlässiger als die orientalische halten zu müssen glaubt, kaum im Ernste gesprochen werden kann, widrigenfalls die Unterwerfung der abendländischen Kirche unerklärlich bliebe. Wäre die Tradition des Abendlandes die ältere, dann müßte man doch irgend einen positiven Ausspruch über die Person des Autors erwarten. Einen solchen aber finden wir nirgends mit Ausnahme bei Tertullian, der Barnabas als Verfasser des Briefes nennt. Da aber Origines, der alle cursirenden Ansichten über den Hebräerbrief zusammenstellt, die Ansicht des Tertullian nicht kennt, und Hieronymus dieselbe nicht als eine Tradition, sondern nur als eine subjective Ansicht des Tertullian betrachtet, so kann schon um deswillen der occidentalischen Tradition ein großes Gewicht nicht beigelegt werden, abgesehen davon, daß es doch natürlicher und

---

1) Hier. ad Dardan. n 129.

2) Statt vieler Stellen nur die de nupt. et concup. l. 1. c. 4: Tantum valet fides, de qua dicit Apostolus: Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Et de qua item scriptum est ad Hebraeos: Sine fide impossibile est placere Deo.

3) Conc. Hipp. can. 36: Pauli Apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una.

4) Conc. Carthag. Epistolarum Pauli Apostoli numero quatuordecim.

5) Innoc. I. epist. ad Exsup. i. J. 405.

richtiger erscheint, die Fäden der Tradition da zu suchen, wohin der Brief gerichtet wurde, also nicht in Rom und Italien, sondern in Jerusalem und Palästina, und in den daselbst angrenzenden Ländern, Syrien, Kleinasien und Egypten. Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich also für uns die Thesis: Paulus ist auf Grund der Tradition Verfasser des Hebräerbriefes.

Nun erhebt sich die weitere Frage, ob auch das Sendschreiben selbst für die paulinische Autorschaft Zeugniß ablege, und ob gegebenen Falles Paulus der unmittelbare oder der mittelbare Verfasser desselben sei. Wir sind hiebei lediglich auf innere Gründe angewiesen, nämlich auf Inhalt und Diction des Briefes.

2. Innere Gründe.

Ich nehme keinen Anstand, zu behaupten, daß weder aus dem Lehrinhalte noch aus den stylistischen Eigenthümlichkeiten des Briefes ein vollgiltiges Zeugniß gegen die unmittelbar paulinische Abfassung gewonnen werden kann. Es ist eine vergebliche Mühe, unpaulinische Ideen in unserem Briefe zu entdecken; denn die Nichtentwickelung einzelner in anderen Briefen des Apostels sich vorfindlichen Lehren ist kein Beweis gegen die paulinische Abfassung. Soll der Lehrinhalt des Hebräerbriefes gegen Paulus zeugen, so muß aus demselben heraus der Beweis geliefert werden, daß er mit den in anerkannt paulinischen Briefen entwickelten Ideen nicht im Einklange stehe. Dieser Beweis wird aber nicht erbracht durch den Hinweis auf den Mangel der allegorischen Schrifterklärung des A. B., der Lehre über die Auferstehung, über die Berufung der Heiden zum Evangelium, über den Gegensatz von πίστις und ἔργα νόμου[1]) u. s. w.; man müßte nur behaupten wollen, daß ein Schriftsteller in seinen verschiedenartigen Abhandlungen immer die nämlichen Ideen reproducire, und gleichmäßig entfalte.

Was nun den Lehrinhalt des Hebräerbriefes selbst betrifft, so darf ohne Befürchtung einer gegründeten Widerrede die Behauptung aufgestellt werden, daß er mit dem der paulinischen Schriften in allen wesentlichen Punkten harmonire. Diese Behauptung resultirt aus einer genauen Vergleichung der beiderseitigen Lehrbegriffe. In unserem Briefe wie in den paulinischen Schriften ist ein und dieselbe Grundanschauung über das gegenseitige Verhältniß des alten und des neuen Bundes. Hier wie dort Anerkennung des innigen Zusammenhanges der beiden Bündnisse[2]), die gleiche Anschauung über

---

1) Es ist hier nicht der Ort, die geltend gemachten Argumente ausführlich zu widerlegen. Nur so viel sei bemerkt, daß die Leser an der Lehre von der Auferstehung und von der Berufung der Heiden zum Evangelium nicht im geringsten zweifelten [illegible] es sich bei ihnen auch nicht um Bekämpfung der eigenen Werkheiligkeit [illegible] war sonach kein Anlaß gegeben, sich hier über das Nähere zu [illegible]

2) Vgl. Röm. 11; 4, 16; Gal. 3, 29.

den schattenhaften Charakter[1]) der alttestamentlichen Institutionen, über die Schwachheit[2]), blos temporäre Bestimmung[3]), Abrogation[4]) und nur nationale Bedeutung des alten Bundes. Dieselbe Uebereinstimmung finden wir in den christologischen Anschauungen. Die Stellung des vor- und überweltlichen Christus zu Gott und der Welt, die Weltschöpfung, die Welterhaltung, die Weltherrschaft durch den Sohn[5]), seine frühere Erhabenheit wie seine spätere Erhöhung über die Engel[6]), seine wahre Menschlichkeit[7]), die ganze Christologie ist im Hebräerbriefe und in den paulinischen Schriften dieselbe. Dasselbe gilt von der Lehre über die Wirksamkeit Christi, namentlich über die Wirkungen seines Opfertodes. Paulinisch ist der Gedanke, daß der Gnadenwille Gottes der letzte Grund des Versöhnungs- und Erlösungswerkes, daß das Leiden und Sterben Christi ein freiwilliges und stellvertretendes, daß sein Tod ein Gott dargebrachtes[8]) und sündensühnendes Opfer ist. Paulinisch ist der Gedanke, daß Christus durch seinen Tod den Satan entmächtiget und den Tod vernichtet hat[9]), daß wir durch diesen Opfertod freien Zugang zum Vater haben[10]) und daß er allen Menschen zu gute kommt. Vollkommene Uebereinstimmung herrscht endlich in der Lehre von der fortdauernden Thätigkeit[11]) Christi droben im Himmel, und in den eschatologischen Anschauungen[12]). Für den paulinischen Lehrinhalt sprechen schließlich auch die Vorstellungen über die Gotteskindschaft, die charakteristisch paulinische Nebeneinanderstellung von πίστις, ἐλπίς und ἀγάπη, die Unterscheidung von νήπιοι und τέλειοι u. s. w. Auch der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes ist vom paulinischen wesentlich nicht verschieden.

Wenn dem gegenüber geltend gemacht wird, daß in unserm Briefe die Priester- und Hohepriesterwürde auf Christus übertragen, und sein ein für allemal vollbrachtes Opfer als Darbringung eines Versöhnungsopfers betrachtet ist, während doch die Idee des Priesterthums Christi außerhalb des Gesichtskreises des Apostels liege, und er die Selbsthingabe Christi nicht als ein Opfer, sondern als ein Lösegeld betrachte, so ist dagegen zu bemerken, daß die Idee des Priesterthums des Messias und der Opfercharakter seiner Selbsthingabe dem Apostel wohlbekannt war[13]). Wenn aber gerade im Hebräerbriefe das Wort ἱερεύς gebraucht wird, so erklärt sich dieser Gebrauch ganz natürlich daraus, daß in demselben der Beweis geliefert werden mußte, daß auch das alttestamentliche Priesterinstitut in Christus zur Erfüllung und Vollendung gelangt sei. So ist also im Lehrbegriffe des Hebräerbriefes nichts enthalten, woraus gegen seine paulinische Abfassung argumentirt werden könnte.

---

1) Hebr. 8, 5; 10, 1; Col. 2, 17. — 2) Hebr. 7, 19; Röm. 8, 3; Gal. 3, 21. — 3) Hebr. 7, 18; 9, 10; Gal. 3, 19. 24; 4, 1 ff. — 4) Gal. 4, 3. 9. — 5) Röm. 11, 36; 1. Cor. 8, 6; Col. 1, 16. — 6) Röm. 8, 4; Eph. 1, 20; 1. Cor. 15, 27; Ephes. 1, 20; 4, 10; Phil. 2, 9. — 7) Röm. 1, 3; 8, 3; 9, 5; 2. Cor. 13, 4; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7 f. — 8) 1. Cor. 5, 7; Eph. 5, 2. — 9) Col. 2, 15; 1. Cor. 15, 54—57; 2. Tim. 1, 10. — 10) Eph. 2, 18; 3, 12. — 11) Röm. 8, 34; 5, 10. 21; 2. Cor. 12, 9 f. — 12) 1. Theff. 5, 4; Röm. 8, 19—21. — 13) Vgl. Gal. 2, 20; Ephes. 5, 2.

Wichtiger als die bisher besprochenen Einwendungen gegen die paulinische Abfassung sind die aus den stylistischen Eigenthümlichkeiten geschöpften Einwürfe. Uud in der That, es kann nicht bestritten werden, daß bezüglich des Sprachgewandes des Hebräerbriefes in mancher Beziehung eine große Verschiedenheit von den paulinischen Briefen obwaltet. Das haben schon die ältesten Zeugen der griechischen Tradition gefühlt, und deshalb ihre Zuflucht zu einer Uebersetzung oder selbstständigen Bearbeitung durch einen Concipienten genommen, ohne sich jedoch über eine bestimmte Persönlichkeit einigen zu können. Nur Pantänus der erste Zeuge hält an der unmittelbar paulinischen Abfassung fest, obwohl auch ihm das eigenthümliche Sprachcolorit des Briefes nicht entgehen konnte.

Spricht nun wirklich die Diction des Briefes gegen Paulus als Verfasser desselben? Man behauptet nämlich bis zur Stunde, daß Sprache, Styl und Darstellungsweise durchaus nichts von dem specifisch paulinischen Gepräge an sich trage. Zum Beweise hiefür beruft man sich auf einzelne Ausdrücke, namentlich auf die schönen Composita, die glänzenden Epitheta und Synonyma, auf die zierlichen Wortstellungen und eleganten Satzverbindungen, auf den echt griechischen Periodenbau und namentlich auf die Argumentationsweise. Es wird hiebei noch hingewiesen auf die Art und Weise der Citation alttestamentlicher Schriftstellen und auf die auffallende Seltenheit der Hebraismen.

Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, welche in anderen paulinischen Briefen nicht wiederkehren, so beschränken sie sich im Zusammenhalte mit den vielen eigenthümlich paulinisch dogmatischen Ausdrücken, die sich in unserem Briefe finden, auf eine so geringe Zahl[1]), daß in Anbetracht dessen von einem zwingenden Beweise gegen die paulinische Autorschaft abgesehen werden muß; denn einzelne sonst nicht mehr vorkommende Ausdrücke finden sich in jedem Briefe.

Noch weniger beweiskräftig ist die Berufung auf die schönen Composita; denn ein oberflächlicher Blick in die paulinischen Briefe zeigt, wie reich dieselben an solchen wohlklingenden Compositis sind[2]). Dasselbe gilt von den Epitheta und Synonyma. Bezüglich der schönen Wortstellungen[3]), feinen Verbindungen und des abgerundeten Periodenbaues[4]) verweise ich auf den Römer- und Galater- vorzugsweise aber auf den Philipperbrief. Aus der Diction des Hebräerbriefes geht nur so viel hervor, daß er größtentheils in einem gewählteren Style geschrieben ist als die paulinischen Briefe, aber nicht daß ein solcher Styl dem Apostel unnatürlich oder unmöglich wäre.

---

1) Eine im Hebräerbriefe sich ganz allein findende Redensart ist: ἐγγίζειν τῷ θεῷ (7, 19).

2) Röm. 2, 9. 11. 25; 8, 23; 1. Cor. 3, 19; 6, 10; 2. Cor. 11, 19; Gal. 4, 5. 7; 5, 6. 20; Eph. 2, 10; 3, 10; 4, 19; 5, 4; 6, 2. 4. 6. 9; Col. 1, 6. 18; 2, 11. 14; 3, 22. 25; 1. Theff. 5, 14; 1. Tim. 1, 10; 3, 8; 4, 2; 5, 10; 6, 9. 18; Tit. 1, 8. 17; 2, 3 u. a.

3) Hebr. 7, 4.

4) Hebr. 1, 1—3; 10, 19—25; 11, 32—38; 12, 18—24.

Bedeutsamer als die bisherigen Bedenken erscheint die Vermittelung r Uebergänge und die streng syllogistische Beweisführung in sferem Briefe. Während nämlich in den paulinischen Briefen zumeist unver-ttelte Uebergänge sich finden[1]) wird im Hebräerbriefe der Schluß eines Ab-nittes gewöhnlich als Thema eines neuen Abschnittes benützt und zur Ab-ndlung desselben hinüber geleitet[2]). Abgesehen nun davon, daß es auch in n anerkannt paulinischen Briefen an schönen Uebergängen nicht fehlt, so liegt erin eben nur ein Beweis, daß der Brief mit mehr Sorgfalt ausgearbeitet rde nicht wegen der Leser, sondern wegen der Erhabenheit des abzuhandeln-n Themas. Das Sendschreiben ist mehr eine tiefdurchdachte theologische Ab-ndlung als ein einfacher Brief, in welchem die Gedanken und Gefühle, welche rist und Herz des Schreibenden erfüllen, in der Regel nur lose an einander knüpft werden. Handelte es sich hier um einen bloßen Brief, dann müßte ne Diction und speciell die Feinheit der Uebergänge auffällig erscheinen. Nun sich aber um Abhandlung eines von den höchsten alt- und neutestamentlichen deen erfüllten Themas handelt, müssen wir eine solche Diction als die natür-hste und dem Inhalte des Briefes allein entsprechende erwarten.

Die Berufung auf die durchgehends streng syllogistische Anordnung der eweisglieder verliert ihr Gewicht durch die Wahrnehmung, daß auch die pau-nischen Briefe sich derselben bedienen[3]). Wir finden in ihnen nicht blos schul-rechte Beweisführungen, sondern auch solche, wie sie im Hebräerbriefe vorkom-en. Der häufigere Gebrauch der syllogistischen Formen erklärt sich aus der oßen Zahl der kategorischen Urtheile, von denen jedes einzelne den Bestand des . B. erschütterte, die sonach die eingehendste Begründung erheischten, wofür h der Syllogismus ganz besonders eignet.

Ein großes Gewicht wird sodann noch auf die Citationsformeln und n seltenen Gebrauch der Hebraismen gelegt. Was zuvörderst die Art d Weise der Citationen betrifft, so wird man bei sorgfältiger Vergleichung nden, daß an sehr vielen Stellen der paulinischen Briefe gerade so citirt wird ie im Hebräerbriefe[4]), und daß die Behauptung, der Apostel citire[5]) in der

---

1) Röm. 1, 8; 3, 1; 5, 1. 6; 7, 1; 8, 1; 9, 1 u. a. 1. Cor. 4, 1; 5, 1 u. s w. ber auch Hebr. 7, 11. 15. 23. 26 u. a.

2) Hebr. 1, 4; 2, 5; 3, 2; 4, 1. 14; 5, 10; 6, 12. 20; 7, 4; 8, 13; 9, 23; 0, 1. 11 u. s. w.

3) Röm. 6, 5 ff.; 8, 29—30; 10, 13 ff.; 11, 15 ff.: 1. Cor. 15, 13 ff.; . Cor. 5, 14. 15.; Gal. 3, 18; Eph. 5, 23. 24.

4) Im Hebräerbriefe lauten die Citationsformeln: λέγει oder μαρτυρεῖ ὁ θεός; τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, oder abgekürzt: λέγει. εἴρηκε, φησί, μαρτυρεῖ, ἐν Δαυὶδ λέγων, ὁ λαλήσας, ὁ διαστελλόμενον

5) In den paulinischen Briefen ist die Citationsweise eine sehr mannigfaltige: γέγραπται, ἡ γραφὴ λέγει, ἔγραφη, κατὰ τὸ γεγραμμένον, γενήσεται ὁ λόγος, Ἠσαΐας κράζει πὲρ τοῦ Ἰσραήλ, aber auch λέγει (ὁ θεός, ὁ κυριός), τὸ πνεῦμα λέγει, μαρτυρεῖ, ὁ λαλήσας, ὁ διαστελλόμενον. Vgl. insbesondere 2. Cor. 6, 2; Gal. 3, 16; Eph. 4, 8; 5, 14; öm. 15, 10. 11.; 1. Tim. 4, 1; 5, 18 u. a.

Regel mit den Worten „es steht geschrieben" eine irrige ist, indem die Citationsweise „der heilige Geist sagt" oder „Gott sagt" fast ebenso oft sich findet. In Anbetracht dessen kann von einer auffallenden und durchgreifenden Verschiedenheit in dieser Beziehung nicht wohl die Rede sein.

Die Seltenheit der Hebraismen erklärt sich aus der sorgfältigern Bearbeitung des Hebräerbriefes; sie sind zugleich ein Beweis, daß er einem Hebräer sein griechisches Colorit verdankt, der sich bei aller Stylbeflissenheit der hebräischen Ausdrucksweise nicht ganz entschlagen konnte. Man mag sich noch so sehr bemühen, diese Hebraismen abzuschwächen, um dadurch einen Unterschied von den in den paulinischen Briefen sich vorfindlichen statuiren zu können, Hebraismen sind sie doch, weshalb auch daraus ein Argument gegen die paulinische Abfassung nicht entnommen werden kann.

Als Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefes wird schließlich noch hervorgehoben die wörtliche Citation aus den LXX und zwar nach dem Codex Alexandr., während Paulus oft frei citirt und zwar zumeist nach dem Cod. Vatic.; sodann der an sieben Stellen[1]) alleinige Gebrauch des Namens Ἰησοῦς, während Paulus nie das Wort Ἰησοῦς allein hat. Allein die wörtliche Citation erklärt sich aus der sorgfältigen Bearbeitung des Briefes an der Hand der LXX und ist gefordert durch die genaue Verwerthung jener Schriftstellen, aus welchen der Apostel seine Argumente holt; und der Anschluß an den Cod. Alex. kann um so weniger befremden, als dieser in den allegirten Stellen dem Wesen und der Sache nach mit dem Cod. Vatic. übereinstimmt und Paulus auch sonst, wenn auch seltener, der alexandrinischen Recension sich bedient. Er benützte eben jene Recension, die ihm damals zu Gebote stand. Der Gebrauch des Namens Ἰησοῦς ohne Verbindung mit Χριστός findet sich auch und zwar sehr oft in den Reden des Apostels Paulus[2]). Dazu kommt, daß auch im Hebräerbriefe die sonstige dießbezügliche paulinische Ausdrucksweise in Anwendung gebracht ist[3]), daß sonach eine qualitative Verschiedenheit in dieser Beziehung nicht obwaltet. Im Hebräerbriefe wird Ἰησοῦς allein meistens dann gebraucht, wenn es sich um Hervorhebung seiner menschlichen Natur handelt, wofür der Name „Jesus" am passendsten ist[4]).

All die geltend gemachten stylistischen Eigenthümlichkeiten sind demzufolge nicht so durchgreifend und mächtig, daß man die Behauptung aufstellen könnte: „Die Diction des Briefes ist unpaulinisch." Das wäre nur dann der Fall, wenn der Beweis erbracht werden könnte, daß jene Eigenthümlichkeiten sich auf den Hebräerbrief beschränken, und daß Paulus überhaupt nicht im Stande war, ein solches Griechisch zu schreiben. Wer möchte das Letztere im Ernste behaupten? Geboren zu Tharsus in Cilicien, wo damals griechische Literatur und Wissenschaft blühte, hatte sich Paulus griechisch classische Bildung erworben, die durch

1) Hebr. 2, 9; 4, 14; 6, 20; 9, 24; 12, 2. 24; 13, 12.

2) Apgsch. 13, 23. 33; 16, 31; 17, 3; 19, 17; 20, 24; 21. 13; 26, 9.

3) Ἰησοῦς Χριστός 13, 8. 21; 10, 10; Χριστός 3, 6. 14; 5, 5; 6, 1; 9, 11. 14. 28; 10, 19; 11, 26; ὁ κύριος 2, 3; 7, 14.

4) 2, 9; 4, 14 f.; 9, 24 ff.; 12, 2. 24; 13, 12.

seine vielen Reisen und seine unermüdliche Thätigkeit in der Verkündung des Evangeliums eine beständige Nahrung und ein stetes Wachsthum erhielt. Auf dem Areopag spricht er vor den stoischen und epikuräischen Philosophen, um die griechische Philosophie für Christus zu gewinnen [1]). Wer aber vor den Trägern griechischer Bildung spricht, der muß in der griechischen Sprache wohl bewandert und einer classischen Diction fähig sein. Von Athen aus begab er sich dann nach Corinth, woselbst er ein und ein halb Jahr verweilte [2]), und zwar nicht blos conversirend sondern, predigend. Wenn nun sonst bei mittelmäßig begabten Menschen der Aufenthalt in einem Lande Sprachfertigkeit zur Folge hat, wie sollte dann der feingebildete Apostel durch seinen wiederholten und langen Aufenthalt in den Hauptstädten Griechenlands an Correctheit des Ausdruckes und an Schönheit griechischer Sprachformen nicht gewachsen sein! Die Person des Paulus bietet also keinen Anhaltspunkt gegen die unmittelbare Abfassung des Hebräerbriefes. Frägt man aber, warum der Apostel gerade den Hebräern gegenüber einer so gewählten griechischen Sprache und Diction sich beflissen habe, so lautet die Antwort, daß dies nicht der Hebräer, sondern des erhabenen abzuhandelnden Gegenstandes wegen geschehen sei. Denn es wäre in der That schwer einzusehen, warum er gerade den Hebräern gegenüber eine solche Mühe auf Formschönheit hätte verwenden sollen, da sie auf keiner höheren Bildungsstufe standen als die Römer, die Griechen und die christlichen Gemeinden Kleinasiens. Der Gegenstand einer Abhandlung ist maßgebend für die Wahl der Sprache. Je erhabener die Gedanken, je schöner und ergreifender die Wahrheiten im Ganzen und Einzelnen, je folgenschwerer die Beweisführung, um so gewählter muß die Sprache, um so herrlicher die Form sein. Das gilt in allen Zweigen der Kunst und Wissenschaft, das muß auch bei der Rhetorik gelten. Im Hebräerbriefe nun handelt es sich nicht um bloßen Ausdruck augenblicklicher Gefühle und schnell auftauchender Gedanken, auch nicht um schleunige Widerlegung einzeln auftauchender Irrthümer, oder um einige freundliche Mahnungen und Tröstungen, es handelt sich vielmehr um die gänzliche und entschiedene Trennung der christlichen Kirche vom abgelebten Mosaismus, um Sein und Schein, um Typus und Vollendung, also um vollständige Abtragung der baufälligen mosaischen Hütte, und um den Auf- und Ausbau des himmelanstrebenden, neutestamentlichen Gottesreiches, um das Höchste und Schönste im alten wie im neuen Bunde, um Tempel und Altar, um Opfer und Priesterthum hienieden und jenseits im Allerheiligsten des Himmels. Eine derartige Fülle und Schönheit der Gedanken erfordert eine entsprechende Formschönheit und systematisch geordnete Argumentation, die mit syllogistischer Schärfe und Sicherheit fortschreitet bis zum vollständigsten Siege. Das Judenthum sollte durch Verwerfung des Judenthums für Christus gewonnen werden. Es mußte sonach der großartige mit dem ganzen Leben des jüdischen Volkes so innig verwachsene Tempel- und Opfercult bei aller Anerkennung seiner göttlichen Institution in seiner ganzen Schwäche und Haltlosigkeit gezeigt, und dann

---

1) Apgsch. 17. — 2) Apgsch. 18, 1. 11.

zugleich die unvergleichliche Schönheit und Kraft des N. B. geschildert werden. In Anbetracht dessen kann der oratorische Glanz des Styles nicht mehr auffällig erscheinen. Den kostbaren Edelstein faßt man nicht in Holz, sondern in das feinste Gold, und ein solcher Edelstein ist der Hebräerbrief. Er ist die tiefste und schönste Apologie des Hohenpriesterthumes Christi und seines Einen welterlösenden Opfers.

Fassen wir nun das über den Verfasser des Hebräerbriefes bisher Dargelegte zusammen, so ergibt sich nachstehendes Resultat:

1) Die historischen und traditionellen Zeugnisse des Morgenlandes, denen sich später um ihres Gewichtes willen das Abendland anschloß, sprechen entschieden für die paulinische Abfassung.

2) Der Lehrbegriff des Briefes ist überwiegend paulinisch, und in seinen Abweichungen dem sonstigen Lehrbegriffe des Apostels in keiner Weise widersprechend.

3) Die Diction ist an sich nicht unpaulinisch, aber gleichwohl von einer solchen durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden, von den übrigen unmittelbar verfaßten paulinischen Sendschreiben sich unterscheidenden Reinheit der Sprache und Eleganz des Styles, daß um dessentwillen von der unmittelbar paulinischen Autorschaft abgesehen werden muß.

Ist nun Paulus in Anbetracht des Lehrinhaltes des Briefes, und der Zeugnisse der kirchlichen Ueberlieferung zum Allerwenigsten der mittelbare Verfasser, so erhebt sich die Frage nach dem Concipienten des Briefes. Ob der Apostel diesem vorher die abzuhandelnden Gedanken schriftlich oder mündlich mitgetheilt, oder ob er ihm nur kurzweg den Auftrag zu einer solchen Abfassung gegeben, ist hiebei von keinem Belange, da in beiden Fällen die paulinische Autorschaft feststeht, inwieferne nämlich der Apostel das ganze Schreiben als das Seinige adoptirt, was aus 13, 18 f. zu ersehen ist; denn die dort redende Person kann keine andere als die des Paulus sein. Ohne auf die Reproducirung und Widerlegung der coursirenden Concipientenhypothesen einzugehen, halte ich dafür, daß der Concipient des Briefes in der Nähe des Apostels, also in Rom oder dessen Umgebung zu suchen sei. Bei dieser Annahme bleibt nur zwischen Lukas und Clemens dem Römer die Wahl, der auch die kirchliche Ueberlieferung zur Seite steht[1]); denn von Lukas berichtet die Apostelgeschichte, daß er der unzertrennliche Begleiter des Apostels auf dessen zweiter und dritter Missionsreise war[2]), und daß er sich mit Paulus nach dessen zweijähriger Haft in Cäsarea nach Rom einschiffte und daselbst wohnte[3]), und von Clemens wissen wir, daß sich der Apostel während seines Romaufenthaltes dessen als Mitarbeiter bediente[4]). Welcher von beiden kann nun der Concipient des Briefes sein? Jene, welche sich für Clemens entscheiden, beru-

1) Euseb. h. e. VI. 25, 13. Vgl. Hieron. de vir. ill. c. 5.
2) Apgsch. 16, 10 ff.; 21, 1 ff.
3) Apgsch. 27, 2; 28, 16.
4) Phil. 4, 3.

n sich auf den Umstand, daß Clemens in seinem Corintherbriefe ganze Stellen
us dem Hebräerbriefe citire, und daß beide Briefe nach Inhalt und Form
e größte Aehnlichkeit mit einander haben. Dagegen ist jedoch zu bemerken,
ß die Benützung des Hebräerbriefes im Corintherbriefe des Clemens mehr
gen als für die Abfassungseinheit beider Briefe spricht, und daß die vorgeb-
he große Aehnlichkeit in Ansehung des Inhaltes nur ein Schein ist, der sich
i eingehender Vergleichung beider Schriftstücke verflüchtiget. Von jener Ori-
inalität und Tiefe der Gedanken, wie sie uns im Hebräerbriefe begegnen,
nden wir im Corintherbriefe auch nicht eine Spur. Was aber am meisten
gen Clemens spricht, das ist die Diction des Corintherbriefes, die nach
prache, Satz- und Periodenbau so sehr vom Hebräerbriefe divergirt, daß schon
m deswillen auf die clementische Abfassung verzichtet werden muß. Man ver-
leiche beispielsweise nur den Eingang des Corintherbriefes mit dem des Hebräer-
riefes und man wird gestehen müssen, daß eine solche Sprache mit einem
lchen Periodenbau im Hebräerbriefe nicht zu finden ist. Sodann welche Ver-
hiedenheit in den Schilderungen[1]), in der Exhortationsweise, in der Wahl
nd Stellung der Wörter, in den Uebergängen u. s. w.!

Angesichts dessen müssen wir uns für Lukas entscheiden. Schon Clemens
on Alexandrien hat gefunden, daß die Sprache des Hebräerbriefes mit der der
postelgeschichte die größte Aehnlichkeit hat. Ebenso steht unbestreitbar fest, daß
icht wenige Wörter und Phrasen im Hebräerbriefe vorkommen, die sonst nur
n den lukanischen Schriften uns begegnen. Die dagegen geltend gemachte
emerkung, daß gerade die Lieblingsausdrücke des Hebräerbriefes: τελείωσις
ροσέρχεσθαι τῷ θεῷ, καθαρίζειν und dergleichen, sich bei Lukas nicht finden,
pricht nicht gegen die Gleichheit des Sprachcolorites des Hebräerbriefes und
er Apostelgeschichte, man müßte diese sprachliche Uebereinstimmung nur darein
tzen, daß in jedem Schriftwerke dieselben Ausdrücke des Verfassers wieder-
ehren. So spricht denn die größte Wahrscheinlichkeit für Lukas als
oncipienten des Hebräerbriefes.

§. 6. Die Stellung des Apostels Paulus zur Kirche von Jerusalem und den Kirchengemeinden von Judäa.

Bei der Annahme, Paulus sei der Verfasser des Hebräerbriefes, ist es
ngezeigt, sein Verhältniß zu den judenchristlichen Gemeinden in Palästina und
orzugsweise zu denen in Jerusalem näher zu beleuchten, und dies um so mehr,
eil man aus dieser Stellung gegen die Autorschaft des Apostels argumentirte,
ndem man behauptete, Paulus konnte sich nicht zu apostolischer Wirksamkeit
nter den palästinensischen Judenchristen für berufen halten, da er ja als Apostel
er Heiden aufgestellt war.

1) Clem. ad Cor. c. XX.

Die Thatsache, daß Paulus vorzugsweise der Apostel der Heiden, und Petrus vorzugsweise der Apostel der Juden war[1]), kann in Anbetracht anderer Thatsachen unmöglich dahin gedeutet werden, als sei dadurch eine ausschließliche Juden- und Heidenevangelisation stipulirt worden. Denn wie Petrus zuerst der Heidenwelt in der Person des Cornelius die Thüre zur Kirche erschloß, wie er an verschiedenen Orten des Römerreiches das Evangelium predigte, und nach einer sicheren Tradition der aus Juden und Heiden bestehenden Christengemeinde zu Antiochia als Bischof eine Zeit lang vorstand[2]), wie er auch in Rom seine apostolische Thätigkeit nach allen Seiten hin entfaltete; so sehen wir gleichfalls den heil. Paulus überall, wo er Juden antraf, diesen zuerst das Evangelium predigen[3]). Diese seine umfassende apostolische Thätigkeit sprach der Herr selbst Ananias gegenüber aus: Dieser ist mir ein auserwähltes Werkzeug, meinen Namen vor Heiden und Könige und Kinder Israels zu bringen[4]). Und Paulus sagt zu Agrippa: Ich predigte zuerst denen zu Damaskus und Jerusalem und im ganzen Lande Judäa, dann den Heiden[5]). Die Juden selbst bestätigen in ihrer Anklage vor Felix diese Wirksamkeit des Apostels: Wir haben diesen Menschen als Aufruhrstifter unter allen Juden in der ganzen Welt erfunden[6]). Ebenso wissen wir, daß er gleich nach seiner Bekehrung in den Synagogen von Damaskus die Gottheit Jesu verkündete[7]), und daß seine letzte Predigt in Jerusalem dem jüdischen Volke galt[8]). Aus all dem ist ersichtlich, daß von einer ausschließlichen Heidenevangelisation bei Paulus keine Rede sein kann.

Was nun das Verhältniß des Apostels zur Mutterkirche von Jerusalem betrifft, so war dasselbe seit dem Tage seiner Einführung bei den Aposteln durch Barnabas ein durchaus freundliches und in thätiger Liebe sich erweisendes. Bei seiner ersten Reise nach Jerusalem, die er von Damaskus aus antrat, begab er sich mit Barnabas zu den Aposteln, und ging mit ihnen ein und aus in Jerusalem[9]). Auf dem Apostelconcil reichen ihm die Säulen der Kirche die Hand zur Gemeinschaft[10]), als einen Mitapostel Jesu Christi. Später am Schlusse seiner dritten Missionsreise finden wir ihn auf einem Besuche bei Jakobus, dem Bischof von Jerusalem, woselbst alle Aelteste zusammenkamen[11]). Dieses intime Verhältniß zu den Säulen der Kirche von

---

1) Gal. 2, 7. ff. Sehr treffend bemerkt zu dieser Stelle der Ambrosiaster: Petrum solum nominat et sibi comparat, quia primatum ipse acceperat ad fundandam ecclesiam: se quoque pari modo electum, ut primatum habeat in fundandis gentium ecclesiis, ita tamen ut et Petrus gentibus praedicaret, si causa fuisset et Paulus Judaeis. Nam uterque invenitur utrumque fuisse; sed tamen plena auctoritas Petro in Judaismi praedicatione data dignoscitur et Pauli perfecta auctoritas in praedicatione gentium invenitur. Unde et magistrum se gentium vocat in fide et veritate; unusquisque enim pro viribus suis dispensationem sortitus est.

2) Hieron. de script. eccles. c. 1; Euseb. h. e. III. 36. — 3) Apgsch. 13, 46; 17, 3; 9, 20 u. a. — 4) Apgsch. 9, 15. — 5) Apgsch. 26, 20. — 6) Apgsch. 24, 5. — 7) Apgsch. 9, 20. — 8) Apgsch. 22. — 9) Apgsch. 9, 27 f. — 10) Gal. 2, 9. — 11) Apgsch. 21, 18.

Jerusalem und Judäa gewährt uns zugleich einen Einblick in die Stellung des heil. Paulus zu den von jenen gegründeten Gemeinden, namentlich zur Stammkirche in Jerusalem. Schon während seines ersten Verweilens daselbst handelte er zuversichtlich im Namen des Herrn[1]), was im Hinblick auf den Zusammenhang wohl von seiner evangelischen Wirksamkeit unter den Judenchristen in Jerusalem zu verstehen ist. Bei Gelegenheit des Apostelconcils wurde er von der Gemeinde, den Aposteln und Aeltesten freudig aufgenommen und dann mit dem Concilsbeschlusse nach Antiochia abgesandt[2]). Am Schlusse seiner zweiten Missionsreise zog er von Cäsarea aus hinauf nach Jerusalem, um die Gemeinde zu begrüßen[3]). Diese wiederholten Besuche der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem und deren Verhalten zu Paulus lassen uns einen Blick in ihr gegenseitiges inniges Glaubens- und Liebesverhältniß werfen, welch letzteres sich immer mehr durch die liebende und helfende Sorgfalt des Apostels steigerte, der nicht blos zur Zeit seines Aufenthaltes in Antiochia, sondern auch später der armen, bedrängten Gemeinde durch Ueberbringung und Zusendung der Armencollecten zu Hilfe eilte. Es kann sonach die Stelle im Galaterbriefe[4]): Ich war den Gemeinden von Judäa, die in Christo waren, von Angesicht unbekannt, auf die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem nicht bezogen werden, inwieferne er derselben nicht blos vor, sondern auch nach seiner Bekehrung genau bekannt war, abgesehen davon, daß die Gemeinden von Judäa von der zu Jerusalem in der citirten Stelle wohl zu unterscheiden sind.

Anders verhält es sich mit der Stellung des Apostels zu den Kirchen von Judäa bis zum Apostelconcil; denn bis dahin (14 Jahre) hatte er selbstständig gearbeitet und weit umher aufblühende Kirchen gestiftet ohne mit den christlichen Pflanzungen im Judenlande in nähere Berührung gekommen zu sein. Drei Jahre nach seiner Bekehrung und weitere vier Jahre, welche seine syrisch-cilicische Amtsthätigkeit in Anspruch nahmen, war er den Gemeinden von Judäa unbekannt von Angesicht. Sein erstes Bekanntwerden dürfte in die Zeit fallen, da er die antiochenischen Liebesgaben nach Jerusalem brachte, was auch nur vorübergehend war und jede Evangelisation von seiner Seite in Frage stellt. Es war keine Missionsreise behufs Gründung und Befestigung christlicher Gemeinden, sondern nur eine Durchreise nach Jerusalem. Von einer Missionsreise konnte schon deshalb keine Rede sein, weil damals eine formelle Verbindung der jüdischen und der heidnischen Christengemeinden noch nicht angebahnt war; denn jene Verbindung fällt in eine spätere Zeit, in die des berühmten Apostelconcils, auf welchem die Säulen der Kirche die apostolische Berufung des heil. Paulus feierlich anerkannten, indem sie ihm zum Zeichen der Einheit im apostolischen Amte die Hand zur Gemeinschaft reichten[5]). Bis

---

1) 6) Apgsch. 9, 28. — 2) Apgsch. 15, 4. — 3) Apgsch. 18, 22. — 4) Gal. 1, 22.
5) Gal. 2, 9. wozu M. Victor. die Bemerkung macht: Isti, inquam, tales et tanti dextras mihi dederunt, i. e. copulaverunt amicitiam et pacem et firmitatem et unum evangelium se habere pronunciaverunt.

dahin hatte Paulus separirt seinem Berufe gelebt. Erst auf dem genannten Concil wurde die Einheit der Weltkirche des Sohnes Gottes, die Zusammengehörigkeit der Juden- und Heidenwelt in dem Einen Erlöser als Grunddogma ausgesprochen und besiegelt, und die äußere Einheit der Heerde Christi für immer festgestellt. Nur die Amtswirksamkeit in Ansehung des Arbeitsfeldes sollte getheilt, und die stete Verbindung mit der Stammkirche in Jerusalem unterhalten werden. Die Vorapostel reservirten sich Palästina, während das große Feld der Heidenländer dem Paulus und seinen Mitarbeitern überlassen war. Daraus folgt aber keineswegs, daß Paulus nach dem Concil eben so wie vor demselben den christlichen Gemeinden von Judäa unbekannt blieb. Seine oftmaligen Reisen nach Jerusalem machen eine nähere Bekanntschaft mit jenen sehr wahrscheinlich, und die Stelle in der Apostelgeschichte [1]): Ich predigte zuerst denen zu Damaskus und Jerusalem und im ganzen Lande Judäa; dann den Heiden, erhebt diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Gesetzt aber, Paulus wäre zu den judenchristlichen Gemeinden Palästinas nie in ein näheres, d. h. evangelisirendes Verhältniß getreten, so bliebe immerhin seine enge Beziehung zur Kirche von Jerusalem unverrückt stehen, was unserer Ansicht über die Adresse des Briefes nach Jerusalem zu Gute kommt. Wenn nun der Apostel sich berechtiget hielt in Jerusalem und Judäa zu predigen und sich auf seinen Missionsreisen immer zuerst an seine Volksgenossen zu wenden, wenn es ihn immer so gewaltig nach Jerusalem zog, um sie sehen und begrüßen und ihnen hilfeleistend zur Seite stehen zu können, was sollte es dann Auffallendes oder gar Unberechtigtes sein, an die zu schreiben, mit denen er mündlich nicht zu verkehren vermochte, zumal wenn er in Erfahrung brachte, daß der Hirte von Jerusalem ein Opfer der Verfolgung geworden, und daß die Heerde anfing im Glauben wanken, sei es wegen ihrer mangelhaften Glaubenserkenntniß, sei es wegen der Verfolgungen, die sie um ihres Glaubens willen von den Juden zu erdulden hatte. Die Stellung des Apostels zur Kirche in Jerusalem bildet sonach keinen Anhaltspunkt zur Bekämpfung der paulinischen Abfassung des Hebräerbriefes.

§. 7. Zeit und Ort der Abfassung.

In Betreff der Abfassungszeit dürfte so viel feststehen, daß unser Brief einige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems [2]) und zwar noch vor Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben wurde, also vor dem Jahre 66, in welchem dieser Krieg begann. Daß dem so sei, geht daraus hervor, daß der Verfasser den Bestand des jerusalemitischen Tempels und Tempeldienstes voraussetzt; denn nirgends im Briefe findet sich die leiseste Andeutung, daß der Tempel und sein Cult nicht mehr bestehe; es wird vielmehr von dem levitischen Cultus als einem noch bestehenden in der Präsensform [3]) geredet, und würde auch dessen

1) Apgsch. 26, 20.

2) Scriptam ante templi eversionem satis convenit inter omnes, dissident tamen in loco et anno assignando. Calm. dictionarium h. cr. chronol. etc. Augsburg 1769. — 3) Hebr. 9, 8; 10, 1.

Bestand ohne diese Stellen aus dem Inhalte und Zwecke des Briefes resultiren. Gegen die Annahme, daß der Brief nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, spricht schon der Umstand, daß der Argumentation des Briefes jeder Nerv fehlen würde, da sie von jenem Bestande als ihre Basis ausgeht, und darauf sich erbaut. Ebenso unwahrscheinlich ist die Abfassung des Briefes zur Zeit, als der jüdische Krieg bereits begonnen; denn in diesem Falle müßte doch irgend eine Beziehung auf diesen Krieg oder auf die Flucht der Christen aus Jerusalem sich finden, da solche das ganze israelitische Nationalleben umwälzenden Ereignisse nicht mit Stillschweigen umgangen werden konnten, abgesehen davon, daß bei der allgemeinen Verwirrung, die eine derartige Invasion immer im Gefolge hat, und der damit verknüpften allgemeinen Flucht der Christen das Sendschreiben seinen Zweck verfehlt hätte. Aus den paränetischen Abschnitten geht vielmehr hervor, daß es zu ernsten Catastrophen noch nicht gekommen sei, wohl aber dazu kommen könne und wahrscheinlich kommen werde, weshalb die Leser darauf vorbereitet werden. Andererseits aber gibt der Brief einen ziemlich späten Standpunkt zu erkennen; denn die Leser sind seit Langem im Besitz des Evangeliums [1]), die mit Christus gleichzeitige Generation ist größtentheils dahingeschieden [2]), und auch die im Briefe erwähnte in steter Steigerung begriffene traurige Lage der Christen paßt am besten für die Zeit, welche zwischen die Abreise des Porcius Festus und seines Nachfolgers Albinus Ankunft fällt; denn aus Flavius Josephus [3]) erfahren wir, daß damals Jakobus Alphäi auf Anstiften des Hohenpriesters Annas vor dem versammelten Synedrium der Gesetzesverletzung angeklagt und sofort gesteiniget wurde, was eine Verfolgung der Christen zu Jerusalem sehr wahrscheinlich macht. Der Tod des Jakobus aber fällt in das Jahr 62. Daß dieser Apostel zur Zeit der Abfassung des Briefes nicht mehr am Leben war, ist auch daraus ersichtlich, daß seiner im Briefe nicht erwähnt wird, was doch bei der hohen und einflußreichen Stellung desselben und im Hinblick auf das innige Verhältniß des Paulus zu Jakobus erwartet werden müßte. Auch ist nicht anzunehmen, daß noch bei Lebzeiten des Bischofs von Jerusalem ein auswärtiger Lehrer mit einem solchen Sendschreiben an die Christen von Jerusalem sich hätte wenden dürfen. Es eröffnet sich also für die Abfassung des Briefes der Zeitraum von 62—66, in welchen noch ein Theil der ersten römischen Gefangenschaft Pauli fällt (62—63) [4]). Ist nun der Brief geschrieben worden während er noch in Italien weilte, also kurze Zeit nach der Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, dann ergibt sich als Abfassungszeit das Jahr 63.

Hinsichtlich des Absendungsortes steht so viel fest, daß der Brief in Italien und wahrscheinlich von Rom aus geschrieben wurde. Schon in den frühesten Zeiten hat der Gruß von Italien aus [5]) als Fingerzeig für den Ort der Abfassung gegolten. So hat der Cod. Alex. am Ende die Bemerkung: „Wurde geschrieben von Rom," und die Peschito: „Ende des Briefes an die Hebräer,

1) Hebr. 5, 12; 10, 32 ff.; 13, 7. — 2) Hebr. 2, 3. — 3) Antqq. XX. 9. 1. — 4) 60 und 61 in Cäsarea. — 5) Hebr. 13, 24. Siehe die Erklärung dieser Stelle!

geschrieben von Italien, von Rom aus, und gesandt durch Timotheus." Ist Paulus der Verfasser des Briefes, dann hat die Annahme, der Hebräerbrief sei von Rom aus geschrieben, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich. Dahin wurde er wegen seiner Appellation an den Kaiser von Cäsarea aus abgeführt, dort wurde er in Gefangenschaft gehalten, und von da aus begab er sich nach seiner Freilassung ohne Verzug auf die Reise. Ist nun der Brief in Italien geschrieben, so fällt der Abfassungsort auf Rom; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der Apostel mit der Abfassung des Sendschreibens bis zum Antritt seiner unstäten Wanderung hin gewartet habe, da er während seines Aufenthaltes in Rom Muße genug hiefür hatte. Aus 13, 23 kann nicht geschlossen werden, daß Paulus sich nicht mehr in Rom befand, als er den Brief schrieb; es ist daraus nur so viel ersichtlich, daß er frei ist; ob er in Rom selbst oder in dessen Nähe sich aufhalte, läßt sich aus V. 23 nicht ersehen. Das Letztere wäre nur dann richtig, wenn die Gefangenschaft des Timotheus in Rom bewiesen werden könnte. Da aber hierüber die historischen Belege fehlen, und auch im Hebräerbriefe davon eine Erwähnung nicht geschieht, so sind wir immerhin berechtiget, aus den oben angeführten Gründen uns für Rom als Abfassungsort zu entscheiden. Thimotheus kann ebenso in einem in der Nähe Roms befindlichen Orte deternirt gewesen sein, so daß der Apostel von seiner Befreiung schnell Kunde erlangen und dann schreiben konnte: Mit ihm will ich, wenn er bald eintrifft, euch sehen[1]).

§. 8. Dogmatische Bedeutung des Hebräerbriefes.

Schon die Veranlassung und der Zweck unseres Sendschreibens läßt uns den hohen dogmatischen Werth desselben errathen. Zum letzten Male tritt der große Apostel auf den Kampfplatz mit dem zähen Judenthum, das vom alttestamentlichen Gesetze und Opferculte nicht lassen, sondern sich gleichberechtiget mit dem Christenthum neben dieses oder gar über dasselbe stellen will. Es handelte sich nicht mehr darum, einzelne mosaische Einrichtungen zu bekämpfen und deren Nichtverbindlichkeit für die Christen zu beweisen; es war vielmehr die schwierige Aufgabe herangetreten, mit dem ganzen Mosaismus, seinem Gesetze, seinem Priesterthum und Opfercult gründlich aufzuräumen und ihm keinen Platz mehr in der Heilsökonomie Gottes auf Erden zu gewähren. Zu Erreichung dieses Zweckes mußte das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Bunde auf das Eingehendste und Vielseitigste besprochen und in steter Nebeneinanderstellung der beiden Bündnisse, die unvergleichliche Erhabenheit des neuen Bundes über den alten gezeigt werden. In keiner Schrift des neutestamentlichen Canon hat diese Lehre eine so fundamentale alle einzelnen Lehrpunkte beherrschende Bedeutung wie in unserem Briefe. Und da es sich hiebei vor Allem darum handelte, den sühnenden Charakter des neuen Bundes hervorzuheben, inwieferne dem Apostel die Versöhnungsanstalt als die Hauptsache erscheint, so entwickelt sich eine Christologie von

1) Hebr. 13, 23.

den tiefsten und schönsten Anschauungen, welche dem Briefe einen einzig dastehenden Charakter verleihen. Es tritt uns deshalb ein scharf ausgeprägtes Bild von der Person Christi nach seiner göttlichen und menschlichen Natur entgegen zum Behufe der Lehre über die hohepriesterliche Würde und das hohepriesterliche Opfer des Gottmenschen, wobei die Frage über die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes ihre tiefste Lösung findet. Wir schauen den Herrn in seiner diesseitigen Niedrigkeit und in seiner jenseitigen Herrlichkeit, sein irdisches und himmlisches Hohepriesterthum und Opfer, das er am Kreuzesstamme ein für allemal dargebracht und mit dem er sich zur Rechten der Majestät Gottes gesetzt hat, um es an den Gläubigen fort und fort bis zum Eintritt in die himmlische Teleiosis durchzuführen. Die Lehrentwickelung von der universellen Wirksamkeit und himmlischen Permanenz des Kreuzesopfers und seines Hohenpriesters, welche den Mittel- und Höhepunkt des Sendschreibens bildet, macht dasselbe zur instruktivsten Urkunde über die Opferlehre der katholischen Kirche, und zeigt den Judenchristen, daß ihre Betheiligung an dem levitischen Opferdienste nicht blos vergeblich, sondern zugleich eine Verleugnung und Verwerfung des Einen wahren Hohenpriesters und seines droben im Himmel perennirenden Kreuzesopfers sei.

Wenn die Synoptiker die Permanenz des Opfers am Kreuze hienieden auf Erden urgiren und damit eine beständige Opferfeier in der irdischen Kirche aussprechen, eine Opferfeier durch das stellvertretende Priesterthum in irdischen Gestalten, so ist es Paulus, der die Permanenz des Kreuzesopfers droben im Himmel nachweist und damit eine beständige Opferfeier in der himmlischen Kirche unmittelbar durch Christus im Zustande der Verklärung statuirt, wodurch die Feier des eucharistischen Opfers eine unverrückbare Grundlage erhält. Denn ist die Existenz und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers erwiesen, dann kann gegen das eucharistische Opfer nichts Stichhaltiges mehr vorgebracht werden. Es ist die continuirliche Opferhandlung des Erlösers in der triumphirenden und streitenden Kirche mit apostolischer Autorität grundgelegt. Weil das Kreuzesopfer im Himmel perennirt, deshalb perennirt es auch auf Erden in vollständiger Wesensgleichheit bei aller Formverschiedenheit. Wir haben einen Opferaltar im Himmel[1]) und einen Opferaltar auf Erden[2]), und auf beiden Altären das Eine Opfer und den Einen Hohenpriester, hienieden der Gegenstand des Glaubens in irdischen zeiträumlichen Gestalten, droben der Gegenstand des Schauens in himmlischer Verklärungsform anpassend dem irdischen und himmlischen Heiligthume.

Wenn auch ohne Hebräerbrief auf Grund der Einsetzungsworte die Identität des eucharistischen Opferleibes und Opferblutes mit dem Opferleibe und Opferblut am Kreuze bewiesen werden kann, so bliebe die Frage über die Nothwendigkeit der Permanenz des Kreuzesopfers in der irdischen Kirche noch immer offen. Nun aber ist diese hochwichtige Frage durch

1) Vgl. 9, 23, 24.
2) Vgl. 13, 10.

die Existenz und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers für immer gelöst und der Hebräerbrief die schönste und tiefste Apologie der katholischen Opfertheorie geworden. Ohne die paulinische Lehre des himmlischen Opfers Christi entbehrte das eucharistische Opfer in seiner continuirlichen Setzung des endgiltigen Beweises. Was das Herz der Christenheit wünscht und fühlt, hat der große Geist des Apostels in diesem unvergleichlichen Schriftdenkmale in den schärfsten und schlagendsten Syllogismen entwickelt. In dieser Lehrabhandlung über Christi Hohespriesterthum und Opfer liegt die hohe dogmatische Bedeutung des Hebräerbriefes.

Auch die protestantische Schrifterklärung vindicirt unserm Briefe eine bleibende Bedeutung und zwar deshalb, weil er gegen das eucharistische Opfer der katholischen Kirche Zeugniß ablege; und dieses Zeugniß soll in den Worten gipfeln: Wenn nun die Sünden vergeben sind, so ist weiter kein Opfer mehr übrig für die Sünden [1]). Daraus also, daß der Apostel die Sühnekraft des einmaligen Kreuzesopfers der Sühnelosigkeit der immer sich wiederholenden alttestamentlichen Thieropfer gegenüberstellt, wird die Bedeutungslosigkeit und Unzulässigkeit des eucharistischen Opfers gefolgert. Eine solche Logik verdient keine Widerlegung. Und wenn dann gar noch zum Ueberflusse hinzugefügt wird: „Der Hebräerbrief ist eine Schrift, die jedesmal neu aufleuchtet in flammenden Zügen, so oft es versucht werden will, die Kirche, die durch Ein Opfer auf ewig vollendet ist, von Neuem in die Schranken eines levitischen Gottesdienstes und einer knechtlichen Hierarchie zurückzubannen, und den Zugang zum Opfer Christi, der jedem Einzelnen unmittelbar freisteht, wieder hinter einen Vorhang zu verhüllen [2]), so entbehrt eine solche Expectoration jeglichen Verständnisses der katholischen Lehre, und gewährt einen traurigen Blick in das verworrene Feld häretischer Schrifterklärung.

§. 9. Verzeichniß der einschlägigen und in diesem Commentare berücksichtigten Literatur.

Johannes Chrysostomus, hom. 34 in ep. ad Hebr. opp. ed. Bern. de Montfaucon t. XII. Paris. 1735.

Theodoret von Cyrus, comment. in omn. Pauli epp. opp. ed. Schulze u. Noesselt t. III. Hal. 1771.

Oecumenius, comm. in act. Apost., Pauli epp. et epp. cathol. ed. Morell p. II. Paris. 1631.

Theophylakt, comm. in Paul. epp. London 1536. opp. ed. Finetti et Bongiovanni t. II. Venet. 1755.

Hilarius Diaconus (Ambrosiaster), comm. in epp. S. Pauli, inter opp. S. Ambros. t. IV. Venet. 1751.

1) Vgl. 10, 18.

2) Ebrard, Brief an die Hebräer S. 462.

Primasius von Utica, comm. in omn. D. Pauli epp. Col. 1538 ed. Gagney.
Anselm von Canterbury, enarrationes in omn. S. Pauli epp. Colon. 1633.
Thomas von Aquin, expos. sup. ep. S. Pauli Ap. ad Hebr. ed. Cosmas Morelles t. XVI. Antverp. 1612.
Estius, Wilhelm, comm. in omn. D. Pauli epp. cur. Johann Holzammer t. III. Mainz 1859.
Cornelius a Lapide, comm. in omn. D. Paul. epp. Antverp. 1627.
Calmet Aug., commentaire litéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Test. Paris. 1707.
Maier, Adalbert, Commentar über den Brief an die Hebräer. Freiburg im Breisgau 1861.
Thalhofer, Valentin, das Opfer des alten und des neuen Bundes. Regensburg 1870. — Erklärung der Psalmen. Regensburg 1857.
Delitzsch, Fr., Comment. z. Brief an die Hebr. Leipzig 1857.
Ebrard, J. Heinr. Aug., der Brief an die Hebr. Königsberg 1850.
Kurtz, J. Heinr., der Brief an die Hebr. Mitau 1869.
Riehm, Ed., Lehrbegriff des Hebräerbriefes. Basel und Ludwigsburg 1867.
Testam. nov. Syriace accurante Aegid. Gutbirio. Hamburg 1664.
La sainte Bible traduction nouvelle par l'Abbé Jager t. III. Paris 1846.
Il nuovo Testamento del N. S. e Salv. G. Chr. tradotto in lingua ital. da Giovanni Diodati. Lond. 1846.
La Biblia ó el antiguo y nuovo Testamento, traducidos en español por Phelipe Scio de S. Miguel. Madrid 1797. Reimpreso en Londres 1858.
Philonis Judaei opp. ed. Thom. Mangey; London 1742, 2 Bde.

---

zugleich die unvergleichliche Schönheit und Kraft des N. B. geschildert werden. In Anbetracht dessen kann der oratorische Glanz des Styles nicht mehr auffällig erscheinen. Den kostbaren Edelstein faßt man nicht in Holz, sondern in das feinste Gold, und ein solcher Edelstein ist der Hebräerbrief. Er ist die tiefste und schönste Apologie des Hohenpriesterthumes Christi und seines Einen welterlösenden Opfers.

Fassen wir nun das über den Verfasser des Hebräerbriefes bisher Dargelegte zusammen, so ergibt sich nachstehendes Resultat:

1) Die historischen und traditionellen Zeugnisse des Morgenlandes, denen sich später um ihres Gewichtes willen das Abendland anschloß, sprechen entschieden für die paulinische Abfassung.

2) Der Lehrbegriff des Briefes ist überwiegend paulinisch, und in seinen Abweichungen dem sonstigen Lehrbegriffe des Apostels in keiner Weise widersprechend.

3) Die Diction ist an sich nicht unpaulinisch, aber gleichwohl von einer solchen durch den ganzen Brief sich hindurchziehenden, von den übrigen unmittelbar verfaßten paulinischen Sendschreiben sich unterscheidenden Reinheit der Sprache und Eleganz des Styles, daß um dessentwillen von der unmittelbar paulinischen Autorschaft abgesehen werden muß.

Ist nun Paulus in Anbetracht des Lehrinhaltes des Briefes, und der Zeugnisse der kirchlichen Ueberlieferung zum Allerwenigsten der mittelbare Verfasser, so erhebt sich die Frage nach dem Concipienten des Briefes. Ob der Apostel diesem vorher die abzuhandelnden Gedanken schriftlich oder mündlich mitgetheilt, oder ob er ihm nur kurzweg den Auftrag zu einer solchen Abfassung gegeben, ist hiebei von keinem Belange, da in beiden Fällen die paulinische Autorschaft feststeht, inwieferne nämlich der Apostel das ganze Schreiben als das Seinige adoptirt, was aus 13, 18 f. zu ersehen ist; denn die dort redende Person kann keine andere als die des Paulus sein. Ohne auf die Reproducirung und Widerlegung der coursirenden Concipientenhypothesen einzugehen, halte ich dafür, daß der Concipient des Briefes in der Nähe des Apostels, also in Rom oder dessen Umgebung zu suchen sei. Bei dieser Annahme bleibt nur zwischen Lukas und Clemens dem Römer die Wahl, der auch die kirchliche Ueberlieferung zur Seite steht[1]); denn von Lukas berichtet die Apostelgeschichte, daß er der unzertrennliche Begleiter des Apostels auf dessen zweiter und dritter Missionsreise war[2]), und daß er sich mit Paulus nach dessen zweijähriger Haft in Cäsarea nach Rom einschiffte und daselbst wohnte[3]), und von Clemens wissen wir, daß sich der Apostel während seines Romaufenthaltes dessen als Mitarbeiter bediente[4]). Welcher von beiden kann nun der Concipient des Briefes sein? Jene, welche sich für Clemens entscheiden, beru-

1) Euseb. h. e. VI. 25, 13. Vgl. Hieron. de vir. ill. c. 5.
2) Apgsch. 16, 10 ff.; 21, 1 ff.
3) Apgsch. 27, 2; 28, 16.
4) Phil. 4, 3.

n sich auf den Umstand, daß Clemens in seinem Corintherbriefe ganze Stellen
is dem Hebräerbriefe citire, und daß beide Briefe nach Inhalt und Form
e größte Aehnlichkeit mit einander haben. Dagegen ist jedoch zu bemerken,
ß die Benützung des Hebräerbriefes im Corintherbriefe des Clemens mehr
gen als für die Abfassungseinheit beider Briefe spricht, und daß die vorgeb-
he große Aehnlichkeit in Ansehung des Inhaltes nur ein Schein ist, der sich
i eingehender Vergleichung beider Schriftstücke verflüchtiget. Von jener Ori-
nalität und Tiefe der Gedanken, wie sie uns im Hebräerbriefe begegnen,
iden wir im Corintherbriefe auch nicht eine Spur. Was aber am meisten
gen Clemens spricht, das ist die Diction des Corintherbriefes, die nach
prache, Satz- und Periodenbau so sehr vom Hebräerbriefe divergirt, daß schon
n deswillen auf die clementische Abfassung verzichtet werden muß. Man ver-
eiche beispielsweise nur den Eingang des Corintherbriefes mit dem des Hebräer-
iefes und man wird gestehen müssen, daß eine solche Sprache mit einem
lchen Periodenbau im Hebräerbriefe nicht zu finden ist. Sodann welche Ver-
hiedenheit in den Schilderungen[1], in der Exhortationsweise, in der Wahl
nd Stellung der Wörter, in den Uebergängen u. s. w.!

Angesichts dessen müssen wir uns für Lukas entscheiden. Schon Clemens
on Alexandrien hat gefunden, daß die Sprache des Hebräerbriefes mit der der
postelgeschichte die größte Aehnlichkeit hat. Ebenso steht unbestreitbar fest, daß
icht wenige Wörter und Phrasen im Hebräerbriefe vorkommen, die sonst nur
i den lukanischen Schriften uns begegnen. Die dagegen geltend gemachte
emerkung, daß gerade die Lieblingsausdrücke des Hebräerbriefes: τελείωσις
ροσέρχεσθαι τῷ θεῷ, καθαρίζειν und dergleichen, sich bei Lukas nicht finden,
richt nicht gegen die Gleichheit des Sprachcolorites des Hebräerbriefes und
er Apostelgeschichte, man müßte diese sprachliche Uebereinstimmung nur darein
gen, daß in jedem Schriftwerke dieselben Ausdrücke des Verfassers wieder-
hren. So spricht denn die größte Wahrscheinlichkeit für Lukas als
oncipienten des Hebräerbriefes.

§. 6. Die Stellung des Apostels Paulus zur Kirche von Jerusalem und den Kirchengemeinden von Judäa.

Bei der Annahme, Paulus sei der Verfasser des Hebräerbriefes, ist es angezeigt, sein Verhältniß zu den judenchristlichen Gemeinden in Palästina und vorzugsweise zu denen in Jerusalem näher zu beleuchten, und dies um so mehr, weil man aus dieser Stellung gegen die Autorschaft des Apostels argumentirte, indem man behauptete, Paulus konnte sich nicht zu apostolischer Wirksamkeit unter den palästinensischen Judenchristen für berufen halten, da er ja als Apostel der Heiden aufgestellt war.

1) Clem. ad Cor. c. XX.

I.

Dogmatischer Theil des Briefes.

Die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten Bund.
(1, 1 — 10, 18.)

Eingang.
(1, 1—3.)

Die Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die alttestamentliche.

V. 1. Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ,

V. 1. Nachdem vielgetheilt und vielartig einstens Gott geredet hat zu den Vätern in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage geredet zu uns im Sohne,

V. 2. ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας·

V. 2. den er gesetzt zum Erben über Alles, durch den er auch gemacht die Welten,

V. 3. ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

V. 3. welcher, der da ist Ausglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens und alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Macht, nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht, sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat,

In einer fein- und reichgegliederten Periode, welche die alttestamentliche Offenbarung der neutestamentlichen gegenüberstellt und hiebei die Alles überragende Herrlichkeit des neutestamentlichen Offenbarungs-Mittlers schildert, spricht der Apostel den Grundgedanken des Briefes aus, daß nämlich der neue Bund unvergleichlich erhabener als der alte sei. Diese Erhabenheit gründet in der Einheit und Fülle der neutestamentlichen Gottesoffenbarung selbst, sowie in dem persönlichen Charakter des neutestamentlichen Offenbarungs-Mittlers als des Sohnes Gottes, der als Gottessohn über Alles erhaben und als Gottmensch über Alles erhöht ist. Die Periode kann als Eingang zum ganzen dogmatischen Theile des Briefes betrachtet werden, insofern darin die zwei

Hauptgedanken der Abhandlung, die Erhabenheit des Sohnes über die alttestamentlichen Offenbarungsorgane und über das alttestamentliche Priesterthum präformativ niedergelegt sind [1]).

V. 1. Als allgemein anerkannte Thatsache wird die Offenbarung Gottes an die Menschen an die Spitze des Briefes gestellt und diese historisch begründete Wahrheit zum Ausgangspunkte der Argumentation gewählt. Unser Brief beginnt mit der Gegenüberstellung der Gottesoffenbarung im alten und im neuen Bunde, und sagt von beiden Gottesoffenbarungen Gemeinsames und Unterscheidendes aus.

Das Gemeinsame besteht darin, daß in beiden Offenbarungen Gott der Redende ist. Gott hat geredet im alten wie im neuen Bunde. Beide Bündnisse haben also zu ihrem Urheber Gott (ὁ θεός), den Absoluten und Einen; es ist sonach die göttliche Offenbarung des alten wie des neuen Bundes Gottes Wort, worin die Wesenseinheit der beiden Offenbarungen in der Einheit ihres Urhebers ausgesprochen ist. Die Offenbarung ist ferner hier wie dort ein Reden (λαλεῖν) Gottes. Gott offenbart sich, indem er redet und dieses Reden ist seine Selbstoffenbarung an die Menschen, eine Offenbarung seines Wesens und seines Willens, worauf die Stiftung eines Bundes Gottes mit den Menschen gründet; denn einen solchen Bund auf Erden gibt es nur vermöge der Offenbarung Gottes. Die Thatsache der göttlichen Offenbarung ist zugleich ein Beweis ihrer Nothwendigkeit. Sie in Abrede stellen heißt nichts anderes als die menschliche Vernunft an die Stelle der göttlichen Weisheit setzen und den zerrüttenden Einfluß der Sünde auf den menschlichen Geist negiren.

Der Ausdruck λαλεῖν, im klassischen Griechisch weniger gebräuchlich, ist ein Lieblingsausdruck unseres Briefes [2]) und dient in demselben zur Bezeichnung der Offenbarung Gottes an die Menschen. Die ursprüngliche Bedeutung ist: lallen, von der Ausdrucksweise des Kindes hergenommen. Sodann bezeichnet es ein vertrauliches Kundgeben der tiefinnerlichen Gedanken- und Gefühlswelt, eine Offenbarung von Geheimnissen, welche auf persönlicher Zuneigung und Liebe beruht; insofern jede derartige Offenbarung ein Ausdruck der Liebe ist. Daraus erklärt sich, daß dieses Wort zur Bezeichnung göttlicher Offenbarung sowohl bei den LXX als auch im neuen Testamente gebraucht und ihm der Vorzug vor λέγειν gegeben wird, welches ein Reden überhaupt bezeichnet, ohne damit den Nebengedanken einer Offenbarung nothwendigerweise zu verbinden [3]).

1) Estius: »Exordium rei, de qua tractare instituit, aptissimum est; utpote grave atque sublime, quo dignitatem incipit exponere illius, cujus legem, testamentum, sacerdotium supra Mosem et Aaron tota epistola commendat.«

2) Hebr. 2, 2. 3; 3, 5; 4, 8; 11, 18; 12, 25. Auch sonst ein in den neutestamentlichen Schriften, namentlich bei Lukas übliches Wort: Luk. 1, 45. 55. 70; 2, 17; 24, 25; Apgsch. 3, 21. 24 u. a. Jak. 5, 10; 2. Petr. 1, 21.

3) Im Hebräischen hat דבר dieselbe Bedeutung und Anwendung; λαλεῖν = דִּבֵּר; λέγειν = אָמַר. Die Peschito übersetzt λαλεῖν im Hebräerbriefe 1, 1; 2, 2. 3; 3, 5; 12, 25, und χρηματίζειν 12, 25 mit ܡܠܠ; in 4, 8 und 11, 18 mit ܐܡܪ.

An unserer Stelle wird die Offenbarung als ein Reden Gottes be-
hnet; denn Gott ist das Subject des λαλεῖν, es beschränkt sich also zunächst
: die unmittelbare Offenbarungsthätigkeit Gottes in Worten menschlicher
ie, ohne jedoch andere Offenbarungsweisen auf den Geist der Offenbarungs-
tler auszuschließen; denn die Offenbarung Gottes an die Menschen kann
die verschiedenartigste Weise geschehen und immer ist sie ein Reden Gottes.
Die Wesensgleichheit der Offenbarungen gründet sich also auf die Worte
θεὸς λαλήσας[1]) und ἐλάλησεν. Mit ein und demselben Ausdrucke bezeich-
der Apostel die geschichtliche Offenbarungsthätigkeit im alten wie im neuen
nde als ein fortgesetztes Reden Gottes. Das alttestamentliche Gotteswort
also denselben göttlichen Ursprung und dieselbe göttliche Autorität wie das
itestamentliche.

Bei aller Hervorhebung der Wesensgleichheit des alt- und neutestament-
en Gotteswortes ist aber der Apostel weit entfernt, eine Gleichheit nach In-
t und Form zu statuiren, das alttestamentliche Gotteswort dem neutesta-
ntlichen gleichzustellen; vielmehr ist die unterscheidende Charakterisirung
ie Hauptabsicht, indem er die beiden Gottesoffenbarungen in antithetischen
degliedern einander gegenüberstellt, und zugleich V. 2 und 3 die Erhaben-
t und unvergleichliche Würde des Sohnes in Gegensatz zu den Propheten,
altestamentlichen Offenbarungsorganen bringt. Das Unterscheidende der
den Gottesoffenbarungen liegt im ersten Verse unseres Briefes, der in drei
gensätzen die Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die
testamentliche schildert.

Der erste Gegensatz πάλαι und ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ist
r nur ein Gegensatz in Ansehung der Zeit. Das erste Reden Gottes fand
der Vorzeit statt, das zweite am Ende der ersten Weltzeit. Gleichwohl ist
in ein Vorzug der neutestamentlichen Offenbarung ausgesprochen, insoferne
nlich jede spätere Offenbarung als eine ergänzende, somit höhere, über die
heren hinausgehende betrachtet werden muß. Das gilt um so mehr von der
Ende der ersten Weltzeit gegebenen Offenbarung, mit welcher das Reden
ttes zu den Menschen seinen Abschluß erreichte. Sie ist deshalb nicht nur
r alle früheren erhaben, sondern sie ist die höchste, die vollkommene, die
me und Vollendung aller Gottesoffenbarungen, weshalb sie an das Ende der
en Weltzeit fällt, auf welches alle alttestamentlichen Offenbarungen und Ver-
ßungen abzielen. Sie fällt in die Fülle der Zeit, mit welcher die Erlösung des
nschengeschlechtes begann, welche die Zeit der Vollendung herbeiführte. Die eine
ttesoffenbarung ist also die πάλαι ergangene; die andere die ἐπ᾽ ἐσχάτου
ν ἡμερῶν τούτων erfolgte.

Πάλαι[2]) bezeichnet einen weit zurückliegenden Zeitpunkt = einst, vor

1) Der aoristische Participalsatz λαλήσας hat hier wie öfter in Participal- und
ensätzen die Bedeutung eines Plusquamperf. und ist mit postquam aufzulösen.

2) Die Peschito übersetzt πάλαι mit ab initio (ܡܢ ܩܕܝܡ) von Anfang an, cfr.
. 1, 2, womit das Continuirliche der altteft. Offenbarung ausgedrückt ist. Dieselbe
eutung hat das hebr. מֵאָז der Londoner Uebersetzung.

Alters; wird aber auch von kürzeren Zeiträumen gebraucht in dem Sin von früher, bisher; ebenso zur Bezeichnung eines unbestimmten Zeitpunk = einmal. Die ursprüngliche Bedeutung ist sonach antiquitus, die abgeleit antehac. Die meisten Exegeten beziehen es auf die Zeit vor Malachias n welchem das alttestamentliche Prophetenthum seinen Abschluß erreichte, indem die Worte ἐν τοῖς προφήταις im buchstäblichen Sinne nehmen und l tonen; verstehen also darunter eine ältere, weitzurückliegende Zeit. Mir al scheint, daß πάλαι aus dem Gegensatze ἐπ᾽ ἐσχάτου erklärt werden müsse. bezeichnet demnach die ganze erste Weltzeit bis zum Erscheinen des Sohn das an das Ende dieser Weltzeit fällt, also die ganze Vorzeit, die Zeit l messianischen Weissagung, welche der Zeit der Erfüllung voranging und diese sich anschloß. Der Apostel wollte nicht sagen, Gott habe vor urall Zeiten und seither nicht mehr zu den Menschen geredet, sondern einfach de Gedanken Ausdruck verliehen, daß die ganze alttestamentliche Gottesoffenbaru ein Reden Gottes in den Propheten d. h. in blos menschlichen Organen, l neutestamentlichen dagegen ein Reden Gottes in seinem Sohne war. Πάλ ist sonach die Zeit der Prophetie, die ganze Zeit des alten Bundes, die oh Unterbrechung bis auf Christus sich erstreckte, welche in Gegensatz zur Zeit l Evangeliums gebracht wird.

Der Ausdruck ἐπ᾽ ἐσχάτου [1]) τῶν ἡμερῶν τούτων ist Antithese zu πάλ Wenn sonach mit πάλαι die ganze vormessianische Zeit, die ganze alttestame liche Offenbarungsperiode bezeichnet wird, so ist mit ἐπ᾽ ἐσχάτου κλ. auf d Moment eines Zeitpunktes hingewiesen, innerhalb dessen eine Thatsache f immer zum völligen Abschlusse gelangt. Es involvirt also die Idee des M mentanen mit dem Nebenbegriff des für immer Fixirten.

Die Worte ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων fallen dem Ausdrucke n der Sache nach zusammen mit dem hebräischen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים = am En der Tage. Diese Formel bezeichnet nicht die Folgezeit überhaupt, sondern l späteste Folgezeit, die Endzeit, sie bildet den Gegensatz zu בְּרֵאשִׁית = a Anfange. Bei den Propheten kommt der Ausdruck fast ausschließlich als B zeichnung der messianischen Zeit vor; denn nach den alttestamentlichen Au sagen wird das Auftreten des Messias an das Ende der Weltzeit gesetzt. Ar

1) Die Rec. liest ἐπ᾽ ἐσχάτων, welche Leseart den gleichen Sinn mit der ander hat, insofern ἐσχάτων neutrum ist, also keine adjektivische Verbindung mit τῶν ἡμερ Die recipirte Leseart erklärt sich aus der Ausdrucksweise der LXX אַחֲרִית הַיָּמִים (Genes. 49, 1; Jer. 23, 20; Ezech. 38, 16; Hos. 3, 5; Mich. 4, 1. Nur einmal geb die LXX den genannten hebr. Ausdruck mit ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (Jes. 2, 2); sonst n ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν in den oben citirten Stellen, oder ἐπ᾽ ἐσχάτου τ. ἡμ. (Nu 24, 14; Jer. 23, 20; 49, 39), auch ἐπ᾽ ἐσχάτῳ τ. ἡμ. (Deut. 4, 30) und ἐσχάτων ἡμ. (Deut. 31, 29).

Die Peschito übersetzt: in diesen letzten Tagen (ܒܚܪܬܗܘܢ ܕܝܘܡܬܐ ܗܠܝܢ), w den griechischen Text nur ungenau wiedergibt. Noch ungenauer ist der Text der Vulg. d ἐπ᾽ ἐσχάτου mit novissime übersetzt, und τῶν ἡμ. τουτ. als nähere Erklärung d novissime betrachtet: jüngst, in diesen Tagen.

Juden verstanden unter ἔσχαται ἡμέραι die messianische Weltperiode, deren
ginn mit dem Erscheinen des Messias zusammenfällt, wie denn auch die
isten der apostolischen Zeit die ganze Periode von Christi Geburt bis zu
er Wiederkunft zum Weltgerichte unter die ἔσχαται ἡμέραι zählten. Für
apostolische neutestamentliche Bewußtsein hat die absolute Vollendungszeit
n begonnen und findet ihren Abschluß in der Parusie des Herrn, welche
Uebergang aus den ἡμέραις ταύταις oder dem αἰὼν οὗτος in den αἰὼν
λων vermittelt [1]. Ἡμέραι αὗται = ὁ αἰὼν οὗτος, oder ἐνεστὼς oder ὁ
αἰὼν bezeichnet im N. T. die ganze irdische Weltperiode mit Einschluß
messianischen Zeit, welche in den letzten Zeitabschnitt dieser Periode aber
den Anfang dieses Zeitabschnittes fällt. Der mit Christus beginnende
tabschnitt ist also der letzte in der für die Ewigkeit vorbereitenden Heils-
nomie Gottes. Ἔσχατον bezeichnet also an unserer Stelle einen Theil und
r den letzten der Weltzeit. In ähnlicher Weise ist die messianische Zeit
h bei den neutestamentlichen Autoren charakterisirt, welche dieselbe bald als
heitliches Ganze [2]), bald als Theilganzes als den letzten Abschnitt der mes-
iischen Weltperiode [3]) auffassen.

Das alt- wie das neutestamentliche Offenbarungszeitalter sind beide in
έραις ταύταις beschlossen; jenes ist an unserer Stelle durch πάλαι, dieses
ch ἐπ' ἐσχάτου gekennzeichnet. Der Zusatz τούτων, der sich nur hier findet,
eichnet die ἡμέραι als solche, in welchem Verfasser und Empfänger des
iefes leben; er ist eine nähere Bestimmung der ἡμέραι von deren Ende die
de ist. Nach der Anschauung des Verfassers fällt Christi Eintritt in die
elt und seine Lehrthätigkeit an das Ende der ersten Weltzeit des καιρὸς
:στηκώς. Durch seine Erscheinung wird die zweite, die bessere Weltzeit, ein-
führt. Die erste neigt sich ihrem Ende zu, die zweite rückt allmälig heran.
ch seiner Weltbetrachtung liegt aber nicht nur die Geburt Christi, sondern
ch seine ganze öffentliche Wirksamkeit noch diesseits des Grenzpunktes der
iden Weltzeiten.

Die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung über die alttesta-
ntliche ist also schon im ersten Gegensatze ausgeprägt, insofern die am Ende

---

1) Die ἡμέραι αὗται stehen im Gegensatz zum αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος oder
ῖνος, der zur Bezeichnung der künftigen Weltperiode, der Zeit des vollendeten Gottes-
ches dient (Matth. 12, 32; Mark. 10, 30; Luk. 20, 34; Eph. 1, 21 u. a.) das mit
n Opfertode Christi beginnt; denn nach der Anschauung des Apostels ist nicht die
it der Parusie, sondern der Opfertod Christi der Grenzpunkt der beiden Weltzeiten;
ofern dieser Opfertod der Wendepunkt des A. u. des N. B. ist. Im Talmud und
ı späteren rabbinischen Schriften entspricht עוֹלָם הַזֶּה unserem πάλαι = der vor-
ssianischen Zeit, עוֹלָם הַבָּא unserem ἐπ' ἐσχάτου κλ. = der messianischen Zeit.

2) 1. Petr. 1, 20: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων oder ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.

3) 2. Petr. 3, 3; 1. Petr. 1, 5; 2. Tim. 3, 1; Jak. 3, 5; Joh. 6, 39; Jud. 18:
ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν; ἐν ἐσχάταις ἡμέραις; ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ; ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου;
τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

dieser Tage stattgehabte Gottesoffenbarung die letzte in der langen vielgliedrigen Kette der Offenbarungen folglich auch die abschließende ist.

Der zweite unserer Gegensätze τοῖς πατράσιν und ἡμῖν drückt an und für sich noch keine Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung über die alttestamentliche aus, wohl aber liegt darin ein gnadenvoller Vorzug der Zeitgenossen des Verfassers vor ihren Vorfahren ausgesprochen, und erinnert unwillführlich an die Worte Christi: Selig die Augen, welche sehen, was ihr sehet; denn ich sage euch, daß viele Könige und Propheten sehen wollten, was ihr sehet und haben es nicht gesehen, und hören, was ihr höret und haben es nicht gehört (Luc. 10, 23. 24.).

Unter πατέρες sind nicht blos die Erzväter, sondern alle früheren Generationen Israels gemeint, das ganze alttestamentliche Bundesvolk, zu welchem Gott in den Propheten geredet hat, und das in Gegensatz zu den ἡμῖν gebracht ist. Die πατέρες sind also die Vorfahren der Jetztlebenden (ἡμῖν), welche im engeren Sinne die Leser des Hebräerbriefes, die Zeitgenossen des Apostels, im weiteren Sinne aber alle nach Christus geborenen Menschen sind; denn das Reden im Sohne gilt allen Menschen, zunächst den Christen jüdischer, dann aber auch den Christen heidnischer Abstammung. Das gründet schon im universellen Charakter des Christenthums. Insofern sich der Verfasser des Briefes mit den ἡμῖν zusammenfaßt, betrachtet und erklärt er sich als ein Glied Derjenigen, welche als Abkömmlinge der jüdischen Vorfahren bezeichnet werden; daraus folgt, daß der Verfasser des Sendschreibens ein Hebräer, ein Judenchrist ist, der in demselben zu seinen Stammgenossen spricht.

Der eigentliche Grund der Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die alttestamentliche ist im dritten Gegensatze ausgesprochen; denn daß Gott zu den Vätern in den Propheten, zu uns aber im Sohne geredet hat, das ist die Spitze der bisherigen Gegensätze. Die alttestamentliche Offenbarung geschah ἐν τοῖς προφήταις. Damit ist die Mittelbarkeit und Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen Offenbarung präcisirt; Gott offenbarte sich im A. B. durch Mittelspersonen und zwar durch eine Mehrzahl untergeordneter menschlicher Vermittler, welche insgesammt den Namen προφῆται tragen. Dieses Wort steht hier im umfassendsten Sinne, es bezeichnet all die Männer, welche für ihre Person göttliche Offenbarungen empfingen und sie Anderen im Auftrage Gottes zu verkünden hatten; also sämmtliche Träger und Werkzeuge der alttestamentlichen Offenbarung. Es ist sonach ohne Zweifel auch Moses (Deut. 34, 10; 18, 18) miteinbegriffen, ebenso David (4, 7); selbst der Gedanke an die Patriarchen ist hiebei nicht ausgeschlossen, insofern dieselben (Ps. 104, 15) als προφῆται bezeichnet werden, und in häufigem Offenbarungsrapporte mit Gott standen. Daß hier nicht vom Stande der Propheten, sondern von den alttestamentlichen Offenbarungsorganen überhaupt die Rede sei, geht daraus hervor, daß der Sohn nicht dem Stande der Propheten des A. B., sondern vielmehr als Organ der neutestamentlichen Offenbarung den Organen der alttestamentlichen gegenübergestellt wird. Als solche gelten aber nicht blos die Propheten von Samuel bis Malachias, sondern

alle mit der Prophetengabe ausgerüsteten Männer, denen sich Gott behufs Mittheilung seiner Offenbarung an die Menschen bediente[1]). Noch weniger ist ἐν τοῖς προφήταις von den Schriften der Propheten zu fassen; denn bei dieser Annahme fehlte das gegensätzliche Parallelglied. Um nämlich die klassische Bedeutung der griechischen Präposition ἐν zu retten und den rein griechischen Charakter des Hebräerbriefes zu wahren, hat man unter προφῆται die Schriften des Propheten verstehen zu müssen geglaubt und ἐν darauf bezogen. Daß es zur richtigen Erklärung des ἐν dieses contextwidrigen Nothbehelfes nicht bedarf, werden wir sogleich sehen.

Die meisten Erklärer nehmen ἐν im instrumentalen Sinne, in der Bedeutung „durch", indem sie sich hiebei auf hebräische Parallelstellen[2]) berufen und die Anwendung des ἐν in diesem Sinne als Hebraismus erklären. Die Annahme eines Hebräismus, der zwar bei einem Hebräer begreiflich wäre, ließe sich nur dann rechtfertigen, wenn die erste und eigentliche Bedeutung der Präposition ἐν keinen passenden Sinn gäbe. Der griechische wie der lateinische Text unserer Stelle bedienen sich nicht einer instrumentalen Präposition, wie dies V. 2 und an anderen Stellen der Fall ist. Die Texte wissen wohl zwischen ἐν und διά[3]) (in und per) zu unterscheiden, und weil sie diese Unterscheidung kennen, muß sie auch von den Exegeten respektirt werden. Es muß sonach ἐν im strengsten und eigentlichsten Sinne seines griechischen Sprachgebrauches genommen werden. „Gott hat in den Propheten zu den Vätern geredet" ist nicht gleichbedeutend mit „Gott hat durch die Propheten zu den Vätern geredet". Ἐν[4]) ist hier viel significanter als διά. Es zeigt, daß die Propheten nicht bloße mechanische Werkzeuge in der Hand Gottes waren, sondern lebendige selbstthätige Offenbarungsorgane, die während ihrer ganzen amtlichen Thätigkeit unter dem unmittelbaren Einflusse Gottes standen. Die Propheten

1) Προφῆται bezeichnet im klassischen wie im biblischen Sprachgebrauch Jeden, der göttliche Offenbarungen empfängt und ausspricht. Dafür spricht das Etymon πρόφημι heraussagen, nicht vorhersagen. So heißt z. B. auch Pythia πρόμαντις nicht weil sie voraussagt, die Zukunft enthüllt, sondern weil sie aussagt, was der Gott ihr eingibt. Es bezeichnet eine von Gott gegebene und durch Menschen vermittelte Offenbarung. Damit stimmt auch der hebräische Ausdruck נָבִיא überein, dessen Etymon נָבַע hervorquellen, im übertragenen Sinne: heraussagen, offenbaren bezeichnet.

2) Das λαλεῖν ἐν τοῖς προφήταις entspricht dem hebräischen דִּבֵּר בִּנְבִיאִים 2 Sam. 23, 2; Os. 1, 2. u. a. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß בְּ instrumental zu fassen sei, das müßte erst bewiesen werden, da im Hebr. בְּ in und durch heißt, und bald die eine, bald die andere Bedeutung je nach dem Contexte und der individuellen Auffassung geltend gemacht werden kann. Daß in der Stelle 2 Sam. 23, 2 בְּ nicht instrumental zu nehmen sei, dürfte aus dem Wechsel der Präposition im zweiten Gliede des synonymen Parallelismus (עַל) hervorgehen.

3) Die Berufung auf den syrischen Text in welchem die Präposition διά V. 2 mit ܒ übersetzt ist, rechtfertiget die instrumentale Bedeutung dieser Präposition in V. 1 nicht, da ܒ bald lokal, bald instrumental zu deuten ist.

4) Ἐν hat im klassischen Griechisch lokale Bedeutung. Instrumentale Bedeutung hat es nur äußerst selten und nie vor persönlichen Begriffen; vgl. Kühner §. 600, 3.

reden, aber nicht ihre eigenen Worte, sondern Gott redet in ihnen, so daß ihr Wort wesentlich Gottes Wort ist. Es ist bei dieser Erklärung nicht nothwendig an eine Innewohnung Gottes in den Propheten zu denken. Der Verfasser will durch das ἐν nur das Verhältniß andeuten, in welchem die Propheten und der Sohn als perpetuirliche Träger der göttlichen Offenbarung zum Urheber derselben, zu Gott, standen. Daß die Propheten wie der Sohn auch Organe, Vermittler der Gottesoffenbarung waren, ist damit nicht ausgeschlossen. Gott redete in den Propheten und weil in ihnen auch durch sie; inwiefern sie die Offenbarungen Gottes den Menschen zu vermitteln hatten. Ἐν hat also an unserer Stelle vorherrschend lokale Bedeutung, wodurch der absolute Unterschied zwischen dem Sohne und den Propheten keineswegs aufgehoben wird; denn daß die Innewohnung Gottes in den Propheten und die im Sohne bei aller Gleichartigkeit des Ausdruckes (ἐν) eine absolut verschiedene sei, erhellt zur Genüge aus der V. 2 und 3 gegebenen Charakteristik des Sohnes.

Die alttestamentliche Offenbarung ist ein Reden Gottes in den Propheten, also eine durch bloße Menschen vermittelte Offenbarung, deren mehrere waren; die neutestamentliche Offenbarung dagegen ist ein Reden Gottes im Sohne, der über die menschlichen Propheten unendlich erhaben ist, weshalb die Offenbarung im Sohne in demselben Verhältnisse zur alttestamentlichen Offenbarung steht, in welchem der Sohn zu den Propheten steht.

Es fragt sich nun, in welcher Existenzweise die Person Christi an unserer Stelle zu fassen sei; denn der Name υἱός wird in unserem Briefe von seiner vormenschlichen göttlichen Existenz (1, 5), wie von seiner historisch gottmenschlichen Existenz sei es in der Niedrigkeit des irdischen Lebens (5, 8) sei es in der Majestät seines Sitzens zur Rechten Gottes (4, 14) gebraucht, ebenso auch da, wo alle drei Existenzformen, seine vorzeitliche, seine irdisch-menschliche und seine verklärte zusammengefaßt werden (7, 3). Christus ist dem Apostel Sohn Gottes zunächst als der geschichtliche Christus; denn die christologischen Erörterungen des Briefes erbauen sich auf dem Boden der Geschichte; aber den Sohnnamen trägt der historische Christus auch als ewig präexistirender wie als himmlisch erhöhter. Der unwandelbare, ihm allein eigenthümliche Charakter seiner Person ist seine Gottessohnschaft. Darum wird ihm als dem Sohne Gottes sowohl die Vermittlung der Weltschöpfung und Welterhaltung, als auch die Welterlösung und Erhöhung zur Rechten Gottes zugeschrieben. Wenn sonach der Name υἱός nicht schlechthin gleichbedeutend ist mit dem Johanneischen λόγος, insofern in der heiligen Schrift zur Bezeichnung des Eingeborenen in seiner ewigen Präexistenz der Ausdruck υἱος nicht gebraucht ist, so darf doch dieser Name nicht auf die Incarnation beschränkt und von seiner Beziehung auf das vorweltliche Dasein Christi abgesehen werden; denn es leuchtet ein, daß Jesus als Menschgewordener nur darum Sohn Gottes heißt, weil in ihm der ewige Logos Mensch geworden.

An unserer Stelle bezieht sich υἱός auf den historischen Christus, also auf den menschgewordenen Gottessohn, was schon aus seiner gegensätzlichen Stellung zu den Propheten erhellt; denn nur der Gottmensch hat am Ende der Tage

zu den Menschen geredet. Den blos menschlichen Offenbarungsvermittlern des A. B. wird der Gottmensch entgegengesetzt; υἱός bezeichnet also hier den incarnirten Logos, das Johanneische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Er ist demzufolge Sohn Gottes von Natur, während die Menschen Kinder Gottes durch Adoption sind [1]), er steht sonach nicht im Propheten-, sondern im einzigartigen Sohnesverhältnisse zu Gott; denn προφῆται besagt ein zufälliges, berufsmäßiges, υἱός dagegen ein wesentliches in der Natur begründetes, immanentes Verhältniß. Der Apostel spricht gleich am Anfange seines Briefes mit prägnanter Kürze die Grundwahrheit des Christenthums, die Menschwerdung Gottes als eine historische Thatsache aus; denn die Offenbarung im Sohne hat die Incarnation zur nothwendigen Voraussetzung. Die Erhabenheit der Offenbarung in Christus über alle früheren Offenbarungen Gottes hat ihren Grund darin, daß Christus der Sohn Gottes ist. Die nachdrucksvolle Stellung des υἱός am Ende des Verses kennzeichnet diesen Begriff als den Höhepunkt der vielgliedrigen Antithese, ist aber auch zugleich bedingt durch den engen Anschluß des Relativsatzes (2—4), in welchem υἱός seine nähere Erklärung findet, woraus sich das Fehlen des Artikels erklären dürfte [2]). Hier wie in der Parallelstelle (7, 28) fehlt nämlich der Artikel, was mehrere zur Erklärung veranlaßte: „in einem, der Sohn ist," d. h. der zu dem sich offenbarenden Gott nicht im Verhältnisse accidentiellen Prophetenberufes, sondern wesenhafter Sohnschaft steht, dem weil gleichen Wesens mit Gott das ganze und volle Wissen Gottes immanent ist. Mir scheint diese Erklärung im Zusammenhalte mit dem in προφήταις ausgesprochenen Gegensatze und der Parallelstelle 7, 28 unstichhaltig zu sein. Den den Hebräern wohlbekannten Propheten wird der ihnen ebenso bekannte Sohn entgegengesetzt; eine nähere Determinirung des υἱός war in Anbetracht dieser Antithese nicht nöthig, da hiebei jedes Mißverständniß von vornherein ausgeschlossen war. Ebenso bestimmt erscheint υἱός in der Parallelstelle, weshalb auch hier von der Anwendung des Artikels abgesehen werden konnte.

Bisher wurde die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung an der absoluten Verschiedenheit der Offenbarungsorgane gezeigt. Der Apostel geht nun einen Schritt weiter, indem er die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung an sich andeutet. Dies geschieht in den beiden Ausdrücken πολυμερῶς und πολυτρόπως, welche an der Spitze des Satzes stehend, emphatisch aufzufassen sind.

Πολυμερῶς [3]) heißt „vielgetheilt", aus vielen Theilen bestehend; es enthält also seiner Etymologie nach nicht so fast eine chronologische Beziehung, so daß

---

1) Estius: Filium utique non alium quam naturalem. Nam per adoptionem filii fuerant etiam profetae et omnes justi.

2) Die syrische Uebersetzung gibt ἐν υἱῷ mit ܒܒܪܗ = in seinem Sohne, wodurch das Fehlen des Artikels im griechischen Texte ergänzt und der Begriff υἱός näher determinirt wird.

3) Wörtlich übersetzt die Peschito die beiden adverbialen Bestimmungen: in vielen Theilen und in vielen Formen: ܒܟܠ ܡܢܘܢ، ܘܒܟܠ ܐܕܫܝܢ.

es auf die verschiedenen Zeitperioden der alttestamentlichen Offenbarung seine Anwendung fände, obwohl jene nicht ganz auszuschließen wäre, indem der Begriff „theilen" nicht nur ein Nebeneinander, sondern auch ein Nacheinander involvirt. Allein es fällt in die Augen, daß der Apostel nicht sagen will, Gott habe durch die Propheten oftmals, durch den Sohn aber nur einmal geredet, sondern der Gegensatz ist der, daß die alttestamentliche Offenbarung eine getheilte, eine stückweise, die neutestamentliche eine ungetheilte, vollständige sei. Πολυμερῶς bezeichnet also nicht die Oftmaligkeit[1]) des Redens Gottes im A. B., sondern die Vieltheiligkeit, die Zertheilung der Offenbarungswahrheit, welche mit der Vielheit der Offenbarungsorgane zusammenhängt. Es ist hiemit der Gedanke ausgeprägt, daß die göttlichen Offenbarungen des A. B. immer nur Theile, niemals aber die ganze ungetheilte Fülle in sich begriffen haben[2]); noch mehr, daß auch die vielen Theile immer nur eine Theiloffenbarung sind, inwiefern alle diese Theile zusammengenommen nicht das Ganze und die Fülle der Offenbarungswahrheit enthalten; denn in diesem Falle wäre eine spätere und schließliche Offenbarung überflüssig gewesen. Der Grundgedanke des πολυμερῶς ist also der, daß Gott in den Propheten nicht auf einmal eine vollständige Offenbarung seines Wesens und seines Rathschlusses mittheilte, daß vielmehr die alttestamentliche Offenbarung in viele einzelne Offenbarungen zerfällt, von denen jede immer nur einen Theil der zu offenbarenden Wahrheit enthüllte: nur bruchstückweise ist sie kundgegeben worden, aber nicht als ein abgeschlossenes Ganze. Der ganze alttestamentliche Offenbarungsinhalt hat sich auf viele Offenbarungsmittler zertheilt, darum auch auf verschiedene Zeiten. Die alttestamentliche Offenbarung ist also kein einheitliches zusammenhängendes abgeschlossenes Ganze, sondern eine Vielheit einzelner, unzusammenhängender Offenbarungen, was ein Beweis ihrer Unvollkommenheit ist; denn diese ihre Vielgetheiltheit macht eine klare Erkenntniß der vollen und ganzen Offenbarungswahrheit unmöglich.

Die alttestamentliche Offenbarung war aber auch eine vielartige, was ebenfalls ihre Unvollkommenheit documentirt. Diese Vielartigkeit hängt mit ihrer Vielgetheiltheit auf das innigste zusammen, und beides hat seinen Grund in der Vielheit und Verschiedenartigkeit der alttestamentlichen Offenbarungsorgane. Πολυτρόπως, vielartig, bezeichnet die Mannigfaltigkeit der Offenbarung in Hinsicht auf die Modalität, in welcher das Reden Gottes sich vollzog; es

1) Die Uebersetzung der Vulg.: multifariam ist nicht genau und schwächt den bedeutungsvollen Gegensatz der in πολυμερως liegt. Die wörtliche Uebersetzung wäre: multipartito. Anschließend an den Text der Vulg. haben die meisten Uebersetzungen den Begriff der Oftmaligkeit in den Vordergrund gestellt; so z. B. die französische (en divers temps), die spanische (muchas veces); am oberflächlichsten die italienische (variamente).

2) Estius: Non enim omnia, nec eadem, omnibus profetis revelata sunt, sed quasi partibus mysteriorum distributis, alia aliis inspirata; exempli causa: Jesaiae, partus virginis et passio Christi; Danieli, tempus adventus ejus; Jonae, ejusdem sepultura; Malachiae, adventus praecursoris; ac rursum, aliis plura, aliis pauciora.

bezeichnet also die Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Beziehung auf Inhalt und Form, worin Gott in den Propheten zu den Vätern redete. Die gewöhnliche Erklärung des πολυτρόπως, wonach die Vielartigkeit der Offenbarung bald unmittelbar, bald durch Vermittlung von Engeln, bald durch Ekstase, bald durch Träume und Symbole ꝛc. den Propheten mitgetheilt wurde, ist nicht erschöpfend, auch dem Wortlaute nicht ganz entsprechend, inwiefern derselbe nicht so fast die Verschiedenartigkeit, in welcher Gott seine Offenbarung den Propheten mittheilte, im Auge hat, als vielmehr die verschiedene Art, in welcher Gott in den Propheten zu dem alttestamentlichen Israel redete. Die Verschiedenartigkeit der alttestamentlichen Offenbarung besteht nicht blos darin, daß sie den Offenbarungsorganen unter mancherlei Weisen und Formen mitgetheilt wurde, sondern auch und vor Allem in der Verschiedenheit der Offenbarungsmittler selbst, der Offenbarungszeitperioden und der Offenbarungswahrheiten, welche den Vätern kund gemacht werden sollten. Jede einzelne Offenbarung trug ihren eigenthümlichen Charakter an sich, wie es eben Zeit und Wahrheit erforderte und wie es im Charakter und individuellen Bildungsgange des Offenbarungsmittlers lag. Πολυτρόπως schließt also ein Doppeltes in sich, einmal die Verschiedenartigkeit der alttestamentlichen Offenbarung von Seite Gottes an die Propheten, sodann die Verschiedenartigkeit von Seite der Propheten an die Väter, was hier zunächst in Betracht kommt. Diese Vielartigkeit trägt ebenfalls den Charakter der Unvollkommenheit an sich; denn es leuchtet ein, daß die vollkommene Gottesoffenbarung im Sohne einen einheitlichen, allen Zeiten und Lebensverhältnissen gleichmäßig entsprechenden und unabänderlichen Charakter an sich tragen müsse.

Einer ausdrücklichen gegensätzlichen Bestimmung zu den charakterisirenden πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως bedurfte es nicht; denn der Gegensatz hiezu ist in ἐν υἱῷ enthalten. Da nämlich der neutestamentliche Offenbarungsmittler Einer ist, so ist auch seine Offenbarung eine ungetheilte und gleichartige. Die Vieltheiligkeit und Vielartigkeit der alttestamentlichen Offenbarung liegt in der Mehrheit der blos menschlichen Offenbarungsmittler, konnte deshalb auch nicht die letzte und höchste Offenbarung Gottes sein. Ebenso gründet die Ungetheiltheit und Gleichartigkeit, die Einheit und Vollständigkeit der neutestamentlichen Offenbarung in der Einheit des gottmenschlichen Offenbarungsmittlers, in welchem Gott am Ende der ersten Weltzeit zu uns geredet hat. Die Offenbarung im Sohne ist als die letzte die absolut vollkommene hinsichtlich ihrer ungetheilten Fülle und hinsichtlich ihrer Gleichartigkeit nach Inhalt und Form. In jeder Beziehung erweist sich ihr einheitlicher Charakter, worin ihr Vorzug vor der alttestamentlichen Offenbarung liegt, die vielfach zertheilt ist und einen verschiedenartigen Charakter an sich trägt. So nothwendig also zur Charakterisirung der alttestamentlichen Offenbarung die Ausdrücke πολυμερῶς und πολυτρόπως sind, so überflüssig wäre ein ausdrücklicher Gegensatz hiezu.

Der Apostel geht nun zur Charakteristik des Sohnes über, um den Hebräern die unvergleichliche Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung an der alles überragenden Würde und Hoheit der Person Christi zu zeigen.

V. 2 wird vom Sohne ausgesagt, daß er von Gott in das theokratische Erbe eingesetzt worden, und daß er der ewige Grund des Weltalls sei.

Der Sohn wird vor Allem geschildert als Erbe, er ist als solcher eingesetzt von Gott, und seine Erbschaft ist das Weltall.

Daß unter υἱός der historische Christus zu verstehen sei, haben wir aus der Erklärung v. V. 1 erkannt; daraus folgt, daß V. 2 nur von der Herrschaft des erhöhten Christus die Rede sein kann, weil dieser im Zustande seiner Niedrigkeit, während seines Wandels auf Erden nach der Lehre unseres Briefes noch nicht im Besitze der Weltherrschaft war; denn während dieser Zeit war er ja unter die Engel erniedriget. Es entsteht nun vor Allem die Frage, ob der Ausdruck „ἔθηκε κληρονόμον“ auf die thatsächliche Erhöhung Christi nach vollbrachtem Erlösungswerke, oder nur auf den ewigen Rathschluß Gottes zu beziehen sei.

Ἔθηκεν κληρονόμον[1]) heißt: er hat ihn zum Erben eingesetzt; es bezeichnet nach dem Wortlaute wie nach dem Sprachgebrauche keine bloße Willensbestimmung, sondern eine thatsächliche Willenserklärung, hier die thatsächliche Einsetzung in das theokratische Erbe. Der Apostel wollte seinen Lesern nicht sagen, es sei im vorweltlichen Rathschlusse Gottes bestimmt, seinem Sohne die Herrschaft über die Welt einmal zu übertragen, und konnte dies auch nicht sagen, weil der Sohn dieses Erbe bereits angetreten hatte; es wird vielmehr diese bereits erhaltene Erbschaft begründet und erklärt durch die Worte: „durch den er auch die Welten gemacht.“ Die Realität der Erbeinsetzung hängt mit der Realität der Weltschöpfung innig zusammen. Daß diese Erbeinsetzung sich nicht auf den präexistenziellen Gottessohn, sondern auf den menschgewordenen Gottessohn beziehe, sollte nicht mehr bestritten werden, denn der Ausdruck κληρονόμος paßt hier nur auf den Sohn als menschgewordenen, der als Lohn seiner exinanitio jene δόξα wieder empfing, die er als Gott von Ewigkeit her beim Vater hatte (Joh. 17, 5). Ist dem aber so, dann fällt das Sitzen zur Rechten der Majestät in der Höhe mit dem Akte der Erbeinsetzung zusammen[2]); es kann sonach von einer idealen Einsetzung in die Erbschaft und Herrschaft der Welt, von einer bloßen Bestimmung im göttlichen Rathschlusse an unserer Stelle keine Rede sein. Für unsere Anschauung spricht auch unverkennbar der Ausdruck, κεκληρονόμηκεν V. 4; der von einer thatsächlichen Auszeichnung zu verstehen ist, welche mit der Erhöhung Christi zum Himmel coincidirt; also ist auch diese Erbeinsetzung in realem Sinne zu fassen; denn die V. 4 ausgesprochene Auszeichnung des Sohnes wird mit der V. 2 in Rede stehenden Erbeinsetzung als eine gleichzeitige hingestellt. Die Einsetzung in das Erbe ist sonach nichts anderes als die Theilnahme des Menschgewordenen an der göttlichen Herrschaft über Himmel und Erde[3]). Der Sohn ist auch als

---

1) Τιθέναι mit doppeltem Accus. heißt einen zu etwas machen, einsetzen.

2) Vgl. Hebr. 2, 9; Philipp. 2, 9—11.

3) Schon Chrysostomus erklärt haeredem universorum mit dominum totius mundi und Thomas v. Aq. bezeichnet diese Erbschaft als dominatio, quam accepit in totam creaturam.

Mensch vermöge der hypostatischen Union Herr und König über alles Geschaffene. Der Zeitpunkt dieser Herrschaftseinsetzung ist V. 3 näher bezeichnet. Κληρονόμος[1]) ist nach paulinischem Lehrbegriffe derjenige, welcher in das Besitzthum des Erblassers succedirt, sei es nach dem Rechte der Natur, oder der Geburt oder durch ausdrückliche Verfügung. Die Erbberechtigung ist nach allgemein giltigem Rechte das Vorrecht des Sohnes, das entweder auf das Natur- oder auf das Adoptivrecht gründet. Der Sohn Gottes ist Erbe von Natur aus vermöge seiner Wesensgleichheit mit dem Vater; er ist als Gott der von Ewigkeit geborene Erbe, d. h. er ist als solcher Herr der Welt vom Augenblicke ihres Daseins an; sein Besitz ist ein bleibender und ihm von Gott übertragener. Die Herrschaft des Sohnes über die Welt fällt also mit der Weltschöpfung zusammen. Der Sohn als Gott ist immer der Herr[2]). Anders verhält es sich mit dem Sohne in seiner zeitlich räumlichen Erscheinung auf Erden, in seiner Eigenschaft als Gottmensch. Er ist zwar auch als Gottmensch der Sohn Gottes; auch in seiner Incarnation und Erniedrigung kommt ihm die Natur Gottes zu und in Folge dessen auch die Erbberechtigung, aber die thatsächliche Einsetzung in das Erbe kann mit seinem Wandel auf Erden nicht zusammenfallen; denn hienieden kam ihm die μορφὴ und δόξα θεοῦ nicht zu, sondern nur die μορφὴ ἀνθρώπου, welche für den Antritt des himmlischen Erbes nicht geeigenschaftet ist. Er mußte vorerst in seinen ursprünglichen Zustand der himmlische δόξα eintreten, was von der Darbringung des welterlösenden Versöhnungsopfers bedingt war.

Das Erbe selbst wird bezeichnet mit πάντα[3]); es begreift in sich das ganze Weltall mit seinen constitutiven Elementen, der Körper-, Geister- und Menschenwelt. Es ist Eigenthum des Gottmenschen vom Tage seiner Erhöhung an und zwar bleibendes Eigenthum, an welchem Alle participiren, die geheimnißvoller Weise in den Gottmenschen eingegliedert und durch diese Eingliederung Kinder Gottes geworden sind. Die κληρονομία des Sohnes besteht also im Besitze und in der Herrschaft des Universums.

Der Begriff des Erben ist der nächste, auf welchen der Begriff des Sohnes

---

1) Κληρονόμος der Erbe mit dem Nebenbegriffe des Besitzes; ebenso κληρονομεῖν erben, und erblich besitzen; κληρονομία Erbschaft (Matth. 21, 38; Mark. 12, 7; Gal. 4, 7) und Besitz, Eigenthum (Apstg. 7, 5; Hebr. 11, 8). Dieselbe Bedeutung haben das syrische ܝܳܪܬܳܐ, und das hebr. יוֹרֵשׁ.

2) Strenge genommen kann von einem Erben des Sohnes, insofern er Gott ist, keine Rede sein; denn es liegt in dem Begriffe eines κληρονόμος, daß er nicht immer im Besitze der Erbschaft war, sondern erst später in denselben gelangte, ein Verhältniß, das sich auf Gott nicht übertragen läßt, da in ihm weder ein prius noch posterius angenommen werden kann. Schon von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Beziehung des κληρονόμος auf den Menschgewordenen Gottessohn gerechtfertiget.

3) Τὸ πᾶν das Universum. Πάντα ist sachlich identisch mit αἰῶνες, es bezeichnet die Welt in ihrer Concretheit, und heißt wörtlich: alle Dinge. Genau damit übereinstimmend ist der syrische Ausdruck ܟܽܠ ܡܶܕܶܡ = jedes Etwas, alle Dinge.

führt, darum schließt sich auch dieser Gedanke unmittelbar an υἱός an, ganz der paulinischen Anschauungsweise entsprechend, wornach Sohn und Erbe ein unzertrennliches Begriffspaar bilden (Gal. 4, 7). Dazu kommt, daß, nachdem einmal der Verfasser den historischen Christus im Auge hat, für den Hinweis auf die Erhabenheit seiner Person nichts näher lag, als auf die jetzige Hoheit eben dieser historischen Person hinzuweisen und erst dann begründend und erläuternd rückwärts auf seine vorweltliche Existenz den Blick zu lenken.

Die jetzige Herrschaft des Sohnes über die Welt, entspricht ganz seiner vorzeitlichen erhabenen Stellung; denn der nunmehr Erhöhte ist ja der nämliche, durch welchen Gott auch die Welten geschaffen hat. Zwischen jener Erbeinsetzung und dieser Weltschöpfung besteht ein realer Zusammenhang, was durch καί angedeutet wird. Dieses καί drückt nämlich aus, daß es sach- und zweckgemäß sei, daß der Sohn zum Erben über das All eingesetzt wurde, da ja Gott schon die Weltschöpfung[1]) durch den Sohn vermittelt hat. Mit andern Worten: Die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft entspricht ganz der Thatsache der Weltschöpfung durch den Sohn. Seine Einsetzung in die Weltherrschaft kann demnach den Lesern nicht auffallend erscheinen, ist vielmehr im Hinblick auf dieses einzigartige Verhältniß des Sohnes zum Schöpfer und seiner Schöpfung etwas Selbstverständliches, gar nicht anders zu Erwartendes. Der Satz: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας[2]) ist sonach keine Folgerung aus dem ersten, was eine Verkehrung des natürlichen Satzverhältnisses wäre. Vielmehr ist die Thatsache der Erbeinsetzung des Sohnes damit begründet, daß durch den Sohn die αἰῶνες erschaffen seien.

Δι' οὗ bezieht sich auf υἱός insofern er Gott ist, weshalb Estius mit Recht bemerkt: Ab humana Christi natura ad divinam progreditur, ut utramque Hebraeis suis ob oculos ponat. Durch diese Bezugnahme wird die Präexistenz und Ewigkeit der Person des Sohnes ausgesprochen, wodurch die Einheit des Subjectes υἱός keineswegs aufgehoben wird, da die vorweltliche und vorzeitliche Persönlichkeit Christi keine andere als die in der Zeit und Welt erscheinende, historische Person Christi ist. Es ist ein und dieselbe Person, welche vor der Schöpfung bei Gott war, und welche in der Zeit nach vollbrachter Sündenreinigung erhöht wurde. Denn er hat als der hypostatitische Logos die göttliche Weltidee realisirt[3]). Die Offenbarung des Vaters nach Außen geschieht nämlich durch den Sohn; er ist der Mittler alles Offenbaren und Gewordenen. Gott hat also die Welt nicht unmittelbar geschaffen; der Schöpfungsact ist vielmehr durch den Sohn vermittelt. Er ist der Offenbarer der Kraft und des Wesens Gottes (V. 3), es muß sonach auch die schöpferische Thätigkeit, welche eben die Kraft und das Wesen Gottes offenbart, durch ihn vermittelt sein.

---

1) Vgl. Joh. 1, 3; Röm. 11, 36; 1 Cor. 8, 6; Col. 1, 16.

2) Die R. liest: καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Gegen diese Leseart spricht die von den ansehnlichsten Zeugen constatirte Stellung von αἰῶνας am Ende; dagegen spricht ferner die Betonung, welche auf dem ἐποίησε als dem hervorragenden Begriff des Satzes ruht, endlich die in der ganzen Periode strenge eingehaltene rhythmische Wortstellung.

3) Joh. 1, 3. 10.

Vom Vater geht die weltschöpferische Thätigkeit aus, vom Sohne wird sie realisirt, weshalb die Weltschöpfung bald dem Vater (2, 10; 11, 3), bald dem Sohne zugeschrieben wird, je nachdem mehr der ideale oder der reale Grund der Weltschöpfung in's Auge gefaßt wird. Immer aber ist es dieselbe Allmacht des Einen Gottes, welche die göttlichen Ideen dem Willen Gottes conform verwirklichet. Die Eigenschaften des Vaters sind auch die Eigenschaften des Sohnes.

Καὶ ἐποίησεν; καί ist hier nicht steigernd = sogar, sondern vielmehr begründend und explicativ = auch, ja auch. Hat ja durch den Sohn das Weltall im Ganzen und Einzelnen sein Dasein empfangen, wie einleuchtend ist es also, daß der, durch welchen die Welt geschaffen wurde, zum Lohne seines Opfergehorsams auch mit der Herrschaft über die Welt für immer beschenkt wurde. Die Stellung von ἐποίησεν entspricht genau der Stellung von ἔθηκε. Es ist nachdrucksvoll vorangestellt, da Erbeinsetzung und Schöpfung zu einander in Correlation gebracht sind und den Hauptbegriff bilden, während αἰῶνες nur Wiederaufnahme eines bereits verwertheten Gedankens (πάντα) ist.

Αἰῶνες bezeichnet die Welt in ihrer zeiträumlichen[1]) concreten Existenz; αἰῶνες sind also die Welten ihrem Umfange und Inhalte nach, ganz dasselbe, was im ersten Versgliede mit πάντα bezeichnet wird. Der philologische Unterschied zwischen den beiden Worten besteht nur darin, daß in πάντα mehr der Begriff des Raumes, αἰῶνες hingegen mehr der Begriff der Zeit hervorgehoben ist.

Αἰών von αἰεί = ἀεί immer, ist ganz das lateinische aevum und bezeichnet im klassischen Griechisch ausschließlich die Zeit, sowohl im metaphysischen als im gewöhnlichen Sinne. Im ersten Sinne wird es auch im Hebräerbriefe[2]) vorwiegend gebraucht. Αἰών ist aber auch Bezeichnung dessen, was die Zeit erfüllt = Welt oder Welten; so an unserer Stelle[3]). In der Sprache der heiligen Schrift werden also Welt und Zeit mit αἰών bezeichnet, weil beide unzertrennbare Begriffe sind; denn mit der Setzung des Raumes ist auch die Zeit gesetzt.

Unser Vers enthält den thatsächlichen Beweis der Erhabenheit der Person Christi über die Propheten und darin den Beweis der Erhabenheit seiner Offenbarung über die des A. B. Der Sohn wird den Lesern vorgeführt in seiner göttlichen und menschlichen Natur als gewordener Erbe und als ewiger Grund des Weltalls, wodurch die untergeordnete Stellung der alttest. Offenbarung bei aller Göttlichkeit ihres Ursprunges von selbst in die Augen fällt.

V. 3 wird nun näher beschrieben und begründet was V. 2 vom Sohne ausgesagt wurde und zwar in einem sachlichen Chiasmus. Während nämlich

1) Denselben Sprachgebrauch hat das hebräische הָעוֹלָמִים und das syrische ܥܳܠܡܶܐ; beide bezeichnen αἰών und κόσμος. Joh. 1, 10; Hebr. 11, 3; 1, 8; 5, 6 u. a. Im Hebräischen und Syrischen ist wie im Griechischen der Begriff der Zeit der ursprüngliche; denn das Wurzelwort עָלַם verbergen, verschleiern ist mit Rücksicht auf die den Menschen verhüllte Zeit gebraucht.

2) Hebr. 1, 8; 5, 6; 7, 24. 28; 13, 8. 21.

3) Vgl. Hebr. 11, 3. In 1 Tim. 1, 16 sind beide Begriffe mit einander verbunden.

der Apostel V. 2 von der historischen Person Christi ausgehend den Endpunkt seiner gottmenschlichen Macht in's Auge faßt und von da zur vorzeitlichen und vorweltlichen Macht des Sohnes fortschreitet, schlägt er hier den umgekehrten Weg ein, indem er enge anschließend an das zweite Versglied den Sohn in seinem metaphysischen Verhältnisse zum Vater, als vorweltlicher Logos schildert und von da aus zu seiner gottmenschlichen Erhöhung fortschreitet.

Daß V. 3 eine logische Fortentwickelung der Gedanken und nicht blos eine amplificirende Umschreibung von V. 2 enthält, ergibt sich daraus, daß er einerseits die Wesensbestimmung des vor der Welt existirenden Sohnes enthält, andererseits den Grund von der Erhöhung des fleischgewordenen Sohnes angibt und diese Kleronomie selbst näher bezeichnet. Der tiefsinnige Apostel versetzt seine Leser in die Ewigkeit und zeigt ihnen die Gottheit des Sohnes, steigt dann hernieder auf den Schauplatz seiner gottmenschlichen Wirksamkeit, deren Höhepunkt die Reinigung von Sünden ist, und richtet die Blicke wieder in die Ewigkeit, wo der verklärte Gottmensch zur Rechten der Majestät Gottes sitzt. Es ist ein vollständiges herrliches Bild von der ganzen Hohheit, Macht und Liebe des Sohnes, um von vornherein die Leser für Christus und seine Offenbarung zu gewinnen.

Zuvörderst wird der Sohn (ὅς) geschildert als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Insofern diese Worte eine Charakteristik des Sohnes, also eine nähere Beschreibung des eigenthümlichen Wesens der Person Christi in jeder ihrer drei verschiedenen Existenzweisen enthalten, darf man die dem Sohne beigelegten Prädicate allerdings nicht ausschließlich auf die vorweltliche, ewige Existenzweise des Sohnes beziehen, sie gelten auch von dem erhöhten und von dem erniedrigten Christus [1]), sie gelten der Person des Sohnes, die eine und dieselbe ist in ihrem vorweltlichen Sein wie in ihrer zeiträumlichen Erscheinung, somit auch in ihrer jetzigen Erhöhung. Da aber der Apostel wohl zu unterscheiden weiß zwischen göttlicher und menschlicher Natur des Sohnes und bald die eine bald die andere in den Vordergrund stellt, je nachdem es seine Argumentationsweise erheischt, da er ferner unverkennbar diese Unterscheidung schon V. 2 im Auge hat [2]), da endlich die Participia ὤν und φέρων zunächst das absolute Sein und Wirken des Sohnes, sein ewiges innergöttliches Verhältniß zum Vater bezeichnen, so dürfte die besondere Bezugnahme unserer Charakteristik auf den Sohn als präexistirender Logos eine begründete sein.

Daß diese Zuständlichkeit des Sohnes eine fortdauernde, unter allen Umständen sich immer gleichbleibende sei, soll damit nicht in Abrede gestellt werden; denn ὤν und φέρων sind zeitlos, sie beschreiben den innersten zeitlosen Wesensgrund des Sohnes, der immer derselbe ist, sie sagen aus, was seiend und vermögend der Sohn hienieden gethan hat.

---

1) Joh. 1, 18; 3, 13; 8, 58; Col. 1, 15.

2) Daß durch den Sohn als Gottmenschen die Welten geschaffen seien, wird wohl nicht behauptet werden wollen. Der Verfasser unterscheidet also ausdrücklich zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus.

Die Participialsätze ὤν und φέρων geben nicht den Grund der Erhöhung des Sohnes an; denn der Grund dieser Erhöhung ist ja das vollbrachte Werk der Erlösung, das dem Gebiete ethischer Freiheit angehört, also einem ganz anderen Gebiete als das Sein des Sohnes, das in metaphysischer Nothwendigkeit gründet.

Der Sohn wird zuerst ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ Θεοῦ) genannt = Ausglanz der Herrlichkeit (Gottes). Die kirchliche Tradition hat in diesen Worten das Mysterium der Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater gefunden. Schon Chrysostomus beweist aus dieser Stelle den Arianern die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Der beste Commentar zu dieser Stelle sind die Worte des Symbolums φῶς ἐκ φωτός. Es frägt sich nun, in welchem Sinne das vielartig gedeutete ἀπαύγασμα zu interpretiren sei. Seiner Form nach ist ἀπαύγασμα das durch das ἀπαυγάζειν [1]) Bewirkte; denn diese Form involvirt einen passiven Begriff. Sprachlich bezeichnet dieses Wort das Resultat des Ausstrahlens, das durch das Ausstrahlen bewirkte Bild, nicht aber den Abglanz, den ein bestrahlter Gegenstand zurückwirft. Ebenso wenig bezeichnet ἀπαύγασμα [2]) den aus der Sonne herausströmenden Strahl; denn ein Strahl dürfte schwerlich das durch das Strahlenwerfen Bewirkte sein. Es bezeichnet vielmehr einen Glanz, der in einem anderen Lichte seinen Grund und Ursprung hat, aber zugleich einen für sich bestehenden Lichtkörper bildet, in welchem sich das ganze Wesen der Sonne ausgestaltet. Es ist sonach die Consubstanzialität und Coexistenz des Ausgestrahlten mit dem Ausstrahlenden ausgesprochen. Auf den Sohn übertragen gestaltet sich der Gedanke so: Das Wesen des Sohnes hat seinen Quell im Wesen Gottes, hat also einen ewigen Grund, der ewig wirkend ist. Der Sohn hat ferner eine selbstständige Existenz, wie auch das ἀπαύγασμα etwas selbstständiges, d. h. für sich bestehendes ist. Das Wesen des Sohnes ist also dem Wesen des Vaters gleich; denn die Wesensherrlichkeit des Vaters ist auch die Wesensherrlichkeit des Sohnes. Alles von der Herrlichkeit des Vaters emanirende Licht concentrirt sich im Sohne wie

---

1) Αὐγάζειν einen Glanz verbreiten, erhellen; ἀπαυγάζειν einen Glanz von sich auswerfen, einen Glanz ausstrahlen; ἀπαύγασμα ist das Produkt des ἀπαυγάζειν: Ausglanz, also nicht Lichtreflex. Dieses Wort, das im N. T. nur hier sich findet, kommt im A. T. Weish. 7, 26, außerdem an mehreren Stellen bei Philo vor, der den menschlichen Geist: τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα nennt. Ebenso bei Origines, der diesen Ausdruck ausschließlich auf den Sohn beschränkt wissen will: οὐκ οἶμαι τινα τὸ πᾶν δύναται χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ Θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

2) Die Peschito gibt ἀπαύγασμα mit ܡܕܢܚܐ (ܕܢܚ) = germinare hervorsprossen. Sie entlehnt das Bild aus der Pflanzenwelt, während der griechische Text dasselbe vom Lichte entlehnt. In beiden Fällen ist der Gedanke der Wesensgleichheit ausgesprochen. Das Heraussprossen aus dem Keime und das Herausglänzen aus dem Lichte sind synonyme Begriffe.

in einem zweiten Lichtkörper, der die Wesensherrlichkeit Gottes zum zweitenmale ausstrahlt[1]) und dadurch der Creatur offenbar macht.

Der Sohn ist sonach Ausglanz des göttlichen Wesens, ein Ausdruck welcher die Coexistenz und Wesensgleichheit wie die selbstständige Existenz des Sohnes am besten bezeichnet, während „Abglanz" die Vorstellung des Lichtreflexes in sich schließt, welche dem griechischen Worte nicht innewohnt und außerdem nur eine formelle Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausdrückt, d. h. eine Wesensähnlichkeit aber keine Wesensgleichheit, während doch das, was vom Lichte emanirt, auch das Wesen des Lichtes hat.

Das Urlicht, die Ursonne, wovon der Sohn ἀπαύγασμα ist, wird als δόξα, als Lichtglanz bezeichnet, womit sich die Nebenvorstellung von der Offenbarung der Wesenheit Gottes nach Außen verbindet; denn δόξα[2]) ist ein bildlicher Ausdruck des Wesens Gottes als einer glänzenden Lichtsubstanz[3]) und hängt mit der Vorstellung der alttestamentl. Theophanieen zusammen, in welchem Gott seine Gegenwart im Lichtglanze manifestirte. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß δόξα an unserer Stelle jener Lichtwolke[4]) im A. B. gleiche; denn die δόξα ist hier nicht jener äußere bei den Theophanieen sich zeigende Lichtglanz, kein Nimbus um Gott, sondern die ewige Wesensherrlichkeit des Vaters, die Lichtnatur Gottes selbst, jenes unzugängliche Licht, das Gott selber ist. Der Ausdruck ist also hier in Johanneischem Sinne zu fassen.

Die δόξα Jehova's im A. B. war eine sinnlich wahrnehmbare. Wäre die δόξα in diesem Sinne zu nehmen, dann müßte das ἀπαύγασμα d. h. der Sohn ebenfalls ein sinnlich wahrnehmbarer Lichtglanz sein. Zudem war jene alttestamentliche δόξα kein ἀπαύγασμα der Wesenheit des Vaters, sondern ein bloßer Wiederschein von ihm; der Sohn wäre dann nur ein Abglanz dieses Wiederscheines, wodurch der Sohn unter die altteft. vorbildliche Offenbarungsform des Vaters erniedriget und die ganze Argumentation auf den Kopf gestellt würde.

Diese Wesensherrlichkeit des Vaters, die eine ewige ist, hat sich der Creatur geoffenbart in der Zeit und zwar im Sohne, in welchem sich jene δόξα absolut wiederfindet und reproducirt.

Der Sohn ist ferner χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Dieses zweite Prädikat bezeichnet wesenlich dasselbe wie das erste, nur von einem andern Gesichtspunkte aus, indem das erste Prädikat durch eine andere Analogie näher

1) Joh. 14, 9: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα.

2) Δόξα von δοκεῖν scheinen, erscheinen, hat im hellenistischen Sprachgebrauch die Bedeutung: Schein, Erscheinung, Gestalt; eine in die Augen fallende herrliche Erscheinung. Bei den LXX bezeichnet es sowohl die göttliche Herrlichkeitsfülle an sich, als in ihren heilsökonomischen Manifestationen.

3) 1 Joh. 1, 5; 1 Tim. 6, 16; Jak. 1, 17.

4) Uebrigens ist das altteft. כְּבוֹד יְהוָה, das die LXX durch δόξα wiedergeben nicht nur jener Lichtglanz, sondern auch an vielen Stellen der Inbegriff der herrlichen Eigenschaften Gottes, welche als ein glänzendes Lichtgewand Jehova's dargestellt werden. In diesem Ausdrucke sind alle Eigenschaften des göttlichen Wesens in ihrer ungetheilten Offenbarungsfülle enthalten.

estimmt wird. Während nämlich δόξα das Wesen Gottes in Ansehung seiner Offenbarungsherrlichkeit ausdrückt, bezeichnet ὑπόστασις das Wesen Gottes an ch in seiner inneren Bestimmtheit. χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ist die Wesensausgestaltung des Vaters im Sohne; es wird damit ausgesagt, daß im Sohne die göttliche Substanz ein eigenthümliches, ihn zum Sohne stempelnes und ihn persönlich vom Vater unterscheidendes Gepräge erhalten hat. Ὑπόστασις[1]) bezeichnet seiner Etymologie nach: Unterlage, Grund Substrat der Erscheinungen, also das Wesen der Dinge; an unserer Selle das Wesen Gottes n seinem Fürsichsein, es ist gleichbedeutend mit οὐσία, substantia, essentia. Ὑπόστασις darf hier nicht als „Person" aufgefaßt werden, im Sinne von Subsistenz, Dasein, wodurch dem Sohne ein selbstständiges Sein neben dem Vater zugeschrieben würde; denn jene spätere zur Zeit des Arianismus beliebte Terminologie war dem apostolischen Zeitalter noch unbekannt, und der Verfasser wollte nicht den Personenunterschied des Vaters und des Sohnes aussprechen, sondern vielmehr ihre Wesensgleichheit und Wesensherrlichkeit, was aus dem rsten dem Sohne beigelegten Prädikate, zu welchem das zweite in Parallelismus teht, ersichtlich ist.

Der Sohn ist χαρακτήρ[2]) der Wesenheit Gottes. An unserer Stelle bezeichnet dieses Wort ein Gepräge, in welchem die Züge eines andern sich ausgeprägt haben. Der Sohn wird so genannt, weil in ihm die Grundzüge des göttlichen Wesens zum Ausdrucke gelangt sind. Diese Grundzüge des göttlichen Wesens sind die göttlichen Eigenschaften, welche dem Vater und dem Sohne gleichmäßig eignen, weshalb der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater ist, insoferne nämlich die Eigenschaften des Wesens ohne das Wesen selbst nicht existien; denn sie sind nur Bestimmtheiten desselben, Wesensformen, und dem Sohne mit dem Wesen gegeben. Der Gedanke ist also der: Im Wesen des Sohnes at sich das Wesen Gottes ausgeprägt; der Sohn ist also das Gleichbild des Vaters. Das Wesen des Sohnes hat seine charakteristische Beschaffenheit ganz und gar aus dem Wesen des Vaters, wie das einem Gegenstande aufgedrückte

---

1) Ὑπόστασις, von ὑφίστημι unterstellen, unterlegen, Unterstellung in realem und dealem Sinne, also auch die der Idee unterstellte Realität. Die Peschito: ܐܝܬܘܬܗ seiner Wesenheit, seines Seins, was jede Auffassung einer Person ausschließt, wofür der Syrer ܩܢܘܡܐ und ܦܪܨܘܦܐ anwendet.

2) Χαράσσειν (חָרַשׁ, חָרַץ, חָרַת) eingraben, einschneiden. Davon χαρακτήρ das Werkzeug, womit man eingrabt, also das Instrument zum Graben, Schneiden wie ζωστήρ as womit man bindet = Gürtel. Sodann und zwar vorherrschend das Gepräge eines Stempels, das Eingegrabene, soviel als Stempelschnitt; dann das Gepräge überhaupt; ndlich bestimmte scharf ausgeprägte Merkmale und Eigenschaften. Die Peschito hat an unserer Stelle ܘܨܠܡܐ Bild, Abbild (1 Mos. 1, 26. 27.) während in den Parallelstellen . Cor. 4, 4 und Col. 1, 15 ܕܡܘܬܐ Aehnlichkeit, Bild steht.

Der lateinische wie der syrische Ausdruck entspricht nur unvollkommen dem Worte χαρακτήρ, das eine ganz bestimmte Abgrenzung in sich schließt, während jene Ausdrücke ganz allgemeiner Natur sind. Origines (de princ. 4, 2, 8.) paraphrasirt: figura expressa substantiae patris.

Gepräge von dem Gegenstande, dessen Gepräge er trägt, herrührt. Er hat aber dieses Wesen Gottes als einen ihm eigenen Besitz, wie der Gegenstand, der das Gepräge eines andern empfangen hat, ganz unabhängig von diesem, so wie er einmal geworden ist, forterïstirt. Das Wesen des Sohnes entspricht also ganz genau dem Wesen des Vaters, es ist kein Zug im Wesen des Vaters, der sich nicht in ganz gleicher Weise auch im Wesen des Sohnes fände; das ist es, was der Apostel hervorheben will. Der Sohn ist sonach aus einer Substanz mit Gott und ist unzertrennlich von der göttlichen Substanz. Er ist nicht blos ein Wesen das dem Wesen Gottes gleich wäre, so daß zwei gleiche Wesen einander gegenüber ständen, sondern er ist durchaus nichts, was nicht zuvor schon der Vater wäre. Wenn aber von einer Wesensausprägung Gottes die Rede ist, so darf hiebei nicht an eine Abbildung gedacht werden als wäre der Sohn die Erscheinungsform des Wesens des Vaters, denn die Hypostasis selbst ist ja gestaltlos, das Gestaltlose aber kann sich nicht ausgestalten; die Erscheinungsform der Hypostasis ist vielmehr ihre unmittelbare und wesentliche Versichtbarmachung und Verkörperung. —

An das Sein des Sohnes reiht sich seine Wirksamkeit nach Außen: denn die beiden Participialsätze sind durch die Partikel τε[1]) enge verbunden. Dem Gedanken nach steht der Participialsatz φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ in Coordination mit dem zweiten Gliede des 2. V., woselbst der Sohn als der Mittler der Weltschöpfung bezeichnet wird. Es wird vom Sohne ausgesagt, daß er das ganze All trage durch das Wort seiner Allmacht; d. h. die Welt wird durch sein Wort gestützt, daß sie nicht zusammenfalle, sondern bleibe. Durch die allmächtige stets thätige Willenskraft des Sohnes ist der Fortbestand der Welt gesichert. Die weltschöpferische wie die welterhaltende Thätigkeit des Vaters ist durch den Sohn vermittelt; er ist sonach der fortwährende Vermittler der göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt.

Φέρειν[2]) τὰ πάντα ist das aus dem vorher beschriebenen Sein des Sohnes ausgehende Thun desselben. Als solches hätte zunächst die Welterschaffung und

1) Τε aus dem demonstrativen τεί oder τῇ entspricht dem deutschen tonlosen „so"; auch, gleichfalls. Im neutestamentlichen Sprachgebrauch bezeichnet diese Partikel vorzugsweise das Hinzutretende, Ergänzende, aus dem unmittelbar Vorhergehenden sich Ergebende, dann aber auch das einfache Coordinations-Verhältniß = und.

2) Φέρειν ist ein konkreter Begriff, deshalb mit „tragen" zu übersetzen nicht mit „erhalten". Die Peschito hat ܐܚܝܕ haltend tenens also die abgeleitete Bedeutung. Wer das Weltall trägt, der hält es auch. In dem Begriff der Erhaltung ist dann auch der Begriff des Regierens eingeschlossen; denn die Welterhaltung geschieht dadurch, daß die Weltgesetze im Großen und Kleinen, im Ganzen und Einzelnen fortwährend in Thätigkeit gesetzt werden, was mit dem Begriffe der Weltregierung zusammenfällt. Der Ausdruck selbst ist ein bildlicher vom Fundamente eines Gebäudes hergenommen, das den Bau trägt und dadurch erhält.

Anselm erklärt unsere Stelle: Portat omnia h. e. sursum tenet, ne decidant et in nihilum revertantur, unde creata ab ipso fuerunt; et sustentat ea non labore et difficultate, sed imperio suae potentiae.

rst dann die Welterhaltung genannt werden sollen; da aber jener schon V. 2. jedacht wurde, ist hier nur mehr von der Welterhaltung die Rede. Πάντα ein mit ιῶνες identischer Begriff. Das Weltall wird getragen d. h. in der geschaffenen Seinsweise erhalten durch das Wort seiner Macht. Ῥῆμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ st das gebietende Allmachtswort, der Willensausdruck der göttlichen Macht des mit em Vater wesensgleichen Sohnes, durch welchen Willensausdruck die Weltschöpfung md die Welterhaltung bedingt ist. So wird hier das allmächtige Gotteswort usdrücklich dem Sohne beigelegt. Diesem allmächtigen Worte des überwelt-ichen, des erhöhten Sohnes wird die Welterhaltung zugeschrieben. Auch dieses Prädikat gilt überhaupt vom Sohne nicht blos von dem vorweltlichen, sondern uch von dem auf Erden Erschienenen und nunmehr Erhöhten. Ῥῆμα [1]) ist hier icht im Sinne des Johanneischen Logos zu nehmen; denn ῥῆμα bezeichnet in en heiligen Schriften nie den Logos, sondern überhaupt Wort als bestimmten Willensausdruck. Αὐτοῦ kann sich nur auf den Sohn beziehen; das verlangt der Context; denn im ganzen 3. V. ist nur vom Sohne die Rede von seinem Sein und Wirken. Ὅς bildet das Subject, auf das sich Alles bezieht, was V. 3 ausgesagt ist.

Zu den beiden präsentischen Participialsätzen, welche die immer gleiche Erhabenheit des Sohnes als solchen beschreiben, tritt ein aoristischer Participialsatz, welcher seine gottmenschliche Wirksamkeit auf Erden schildert, wodurch seine Erhöhung bedingt war. Estius macht hier die treffende Bemerkung: Hic jam a divina Christi natura ad humanam Apostolus redit; simul hac parte complectens summam argumenti totius epistolae. Mit der Erhöhung Christi über das All begann die Charakteristik des Sohnes, mit dieser Erhöhung schließt sie ab unter Angabe ihres Grundes: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος [2]). Diese Worte bezeichnen den Sohn als Erlöser der Welt, als den inzigen und wahren Hohenpriester der durch sein Kreuzesopfer die Sündenreinigung bewirkt hat. Daß dem Apostel hier schon die Vergleichung Christi mit dem levitischen Hohenpriester im Sinne lag, dürfte im Hinblick auf den Lehrinhalt des Briefes kaum in Abrede gestellt werden.

Der Ausdruck καθαρίζειν [3]) heißt nach dem Sprachgebrauche der LXX „rein erklären" z. B. Reinerklärung des Aussätzigen durch den Priester. In

1) Die Peschito übersetzt: durch die Kraft seines Wortes ܒܚܝܠܐ ܕܡܠܬܗ durch ein Wort, das ein kräftiges ist. Estius erklärt diesen Ausdruck mit omnipotens sua volantas. Δύναμις ist hier der allmächtige Wille; also ist ῥῆμα τῆς δυνάμεως αὐτου das Allmachtswort des Sohnes, durch das die Welt geschaffen ist und getragen wird.

2) Der text. rec. lautet: δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; aber δι' ἑαυτοῦ fehlt bei hervorragenden Zeugen und ἡμῶν erscheint als exegetisches Glossem. Auch die Peschito liest per semetipsum ܒܩܢܘܡܗ; durch diesen Zusatz wäre die Selbstopferung Christi im Gegensatze zu dem alttest. Hohenpriester, der nur Thieropfer darbrachte, hervorgehoben (7, 27; 9, 12. 26).

3) טָהֵר reinigen; levitisch reinigen; davon טָהֳרָה = καθαρισμός levitische, gesetzliche Reinigung, d. h. Reinsprechung von levitischer Unreinheit, die einer vorgängigen Sühnung durch Opferblut bedurfte.

dieser Bedeutung kann das Wort hier nicht in Betracht kommen; es bezeichnet vielmehr objective Tilgung der gesammten Sündenschuld. Καθαρίζειν kommt nämlich auch vor in Bezug auf die Reinigung des Altares durch Entsündigung mittelst des Opferblutes[1]) und in Bezug auf die Entsündigung des Volkes durch das Versöhnungsopfer des Hohenpriesters[2]). Immer ist καθαρίζειν ein priesterliches Geschäft behufs Sündensühnung, weshalb καθαρισμός an unserer Stelle eine hohe priesterliche That bezeichnet, welche die Entsündigung der Welt zur Folge hat.

Aus diesem Sprachgebrauche des καθαρίζειν ergibt sich, daß die Sündenreinigung so viel ist als Entsündigung, Befreiung von Schuld und Strafe[3]); also nicht blos eine Reinerklärung, sondern eine Reinmachung; denn sie ist Reinigung des Altares von den Sünden des Volkes und dann Reinigung des Volkes selbst. Die Reinigung des Altares geschieht durch Besprengung mit dem Blute des Opferthieres, wodurch die verunreinigenden Sünden des Volkes gleichsam zugedeckt werden, stimmt also der Sache nach mit ἐξιλάσκεσθαι überein[4]). Wird ja doch die Wirkung der Darbringung des großen Versöhnungsopfers in mehreren Stellen[5]) durch καθαρίζειν bezeichnet, woraus folgt, daß dieses Wort an die Idee des Sühnopfers am großen Versöhnungstage sich anknüpft. Die Beziehung auf den alttest. levitischen Priester, welche an unserer Stelle unverkennbar durchleuchtet, hat die Wahl des Ausdruckes bestimmt. Die Ausdrücke καθαρίζειν und ἱλάσκεσθαι[6]) sind den LXX synonyme Begriffe: es liegt demnach in καθαρίζειν des Hebräerbriefes der Begriff vom Ertödten der Sünde; καθαρισμός ist also Endsündigung, Reinigung. Seine Wirkung ist aber nicht blos eine negative, sondern auch eine positive, weshalb καθαρισμός Entsündigung und Heiligung zugleich bedeutet, obwohl der Begriff der Entsündigung der vorherrschende ist, während ἁγιασμός das Positive der Versöhnung, die Heiligung, hervorhebt. Ein sachlicher Unterschied zwischen beiden Ausdrücken besteht demnach nicht, sie hängen vielmehr enge zusammen, namentlich an unserer Stelle wo der Ausdruck ganz allgemein, ganz umfassend steht. Καθαρισμός ist demnach die Versöhnung als Vernichtung von Sünde und Schuld und zugleich Zurückversetzung in den früheren Zustand der Freundschaft Gottes. Wie die Sünde den Gnadenzustand verdrängt und sich an dessen Stelle gesetzt, ihn

1) Für טִהַר Lev. 16, 19; für חִטֵּא Exod. 29, 36; Lev. 8, 15, selbst für כִּפֶּר עַל Exod. 29, 37; 30, 10.

2) Lev. 16, 30: καθαρισθῆναι ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ist die priesterlich vermittelte Opferfrucht des Versöhnungstages. Die Versöhnung aber besteht in der Sündenreinigung; denn die wörtliche Uebersetzung des hebr. Textes lautet: An diesem Tage wird er euch versöhnen, indem er euch reiniget von allen euren Sünden.

3) Vgl. Job 7, 21.

4) Deshalb wird auch כִּפֶּר עַל durch καθαρίζειν und כִּפֻּרִים durch καθαρισμός wiedergegeben.

5) Exod. 30, 10; Lev. 16, 19. 30.

6) טִהֵר und כִּפֶּר

leichsam bedeckt und dadurch verwischt hat, so bedeckt der καθαρισμός die Sünde und stellt die ursprüngliche Reinheit wieder her, indem er die Sünde ernichtet und an ihre Stelle das Opferblut Christi setzt, durch welches der Mensch wieder zum Kinde Gottes wird. Die Erlösung durch Christus ist so-ach eine vollkommene und eine ewige zugleich; denn die einmal vollbrachte Er-ösung dauert in der Stellvertretung Christi fort, weil sein Werk unzertrennlich st von seiner Person.

Das Participium ποιησάμενος weist auf ein bestimmtes Faktum, das als in seinem Sitzen zur Rechten Gottes vorangehendes, vollendetes Werk zu denken st; es bezeichnet die vollbrachte Sündenreinigung durch Christi Opfertod. Die Genitivverbindung τῶν ἁμαρτιῶν statt ἀπὸ τῶν ἁμαρτ. erklärt sich aus dem riechischen Sprachgebrauch[1]), sie findet sich bei Job 7, 24 und 2. Petr. 1, 9. Als Object der Reinigung ist selbstverständlich die sündige Menschheit nicht aber ie Sünde zu denken; weshalb τῶν ἁμαρτιῶν hier nicht als genit. object. teht; denn die Sünde existirt nicht für sich und an sich, sondern haftet an der Kreatur, weshalb der Gedanke nicht ist: die Sünden werden gereiniget, sondern ie Menschheit wird gereiniget von den Sünden[2]).

Nach vollbrachter Sündenreinigung ist der Sohn in den Himmel aufge-ahren und sitzet daselbst zur Rechten der Majestät. Der Opfergehorsam des Menschgewordenen bis zum Tode des Kreuzes ist der Grund seiner Erhöhung, ie nichts anderes ist als die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, was ezeichnet ist in den Worten: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. Der Ausdruck: „zur Rechten Gottes sitzen" ist ein bildlicher und bezeichnet die Theilnahme des Sohnes an der Ehre und Macht der königlichen Majestät Gottes. Christus ist durch seine Himmelfahrt in die unmittelbare Nähe Gottes ersetzt und hat Theil an der Ehre und Herrlichkeit Gottes[3]). Dadurch ist er un wieder zu jener Ehrenstellung erhoben worden, die ihm als Sohn gebührt. Die Zeit seiner Erniedrigung ist vorüber, jetzt ist er über die Engel erhöht. Die Worte: „er sitzt zur Rechten Gottes" sagen aber auch aus, daß er königlich neben Gott thronend mit göttlicher Allmacht bekleidet ist und an der Weltherrschaft Gottes Theil hat; denn durch seine Erhöhung ist er feierlich eingesetzt über alle Dinge 1, 2). Mit dem Sitzen zur Rechten Gottes will selbstverständlich der Apostel nicht ie Vorstellung verbinden, daß Christus, in localem Sinne auf dem Throne Gottes tzend, ausruhe. Weder diese locale Vorstellung, noch die des Ausruhens ist in er Formel enthalten. Der Gedanke unthätiger Ruhe kann schon um deswillen arin nicht liegen, weil die Theilnahme an der Weltherrschaft als ein fort-währendes Ausüben derselben, als ein Theilnehmen an der weltregierenden Thätigkeit Gottes gedacht werden muß. Christus ging durch seine Menschwer-ung ein in den Kampf der Leiden, durch seine Erhöhung in einen Zustand

---

1) Man sagt auch αἱ ἁμαρτίαι καθαρίζονται; ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα Mtth. 8, 3. Philologisch betrachtet kann demnach τῶν ἁμαρτιῶν als genit. obj. gefaßt werden.

2) Dafür spricht wohl auch die sachlich maßgebende Stelle Lev. 16, 30,

3) Vgl. 2, 9 mit V. 7.

der Ruhe. Wie Christi Thätigkeit auf Erden eine mühevolle war, so ist seine Thätigkeit zur Rechten Gottes eine mühelose, aber immerhin ist es eine Thätigkeit, weil das vollendete Leben kein unthätiges sein kann.

Wie nun ist das Sitzen zur Rechten Gottes zu denken? Ist es räumlich oder raumlos? Ich entscheide mich für die locale Auffassung. Christus hat sich zur Rechten Gottes gesetzt ist so viel als, er ist aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen, ein Ausdruck, der unstreitig eine Ortsveränderung bezeichnet; denn in den Himmel eingehend, ist er auch an einen bestimmten über die irdische Welt erhabenen Ort hingegangen. Aus diesem Grunde darf der Eingang Christi in den Himmel nicht, rein abstract — als Rückkehr in den Zustand der Ueberweltlichkeit, in die volle unbeschränkte Gemeinschaft mit Gott aufgefaßt werden[1]. Bei dieser localen Vorstellung aber darf der Himmelsraum, in welchen Christus eingegangen, auch nicht als eine ihn einschließende Schranke betrachtet werden; denn an anderen Stellen des Briefes wird die Erhöhung Christi auch als eine Rückkehr in den Stand der Ueberweltlichkeit bezeichnet, als eine Erhöhung über alle Räume der geschaffenen Welt[2]. Nach der Anschauung des Apostels ist der erhöhte Christus im Himmel und doch auch über die Himmel erhaben. Beides ist wahr. Christus ist im Himmel im Gegensatze zu seinem früheren Aufenthalt auf Erden; er ist über die Himmel erhaben im Gegensatze zu jeder beengenden Räumlichkeit. Uebrigens ist es dem Apostel nicht darum zu thun irgend einen Ort nach seiner physischen Lage zu bezeichnen, sondern vielmehr die Erhabenheit des Sohnes durch Hinweisung auf die qualitative Beschaffenheit seines Aufenthaltes im Vergleich mit der Erde zu schildern. Im Sitzen zur Rechten Gottes ist also lediglich die Idee der Theilnahme an der Majestät und Macht Gottes niedergelegt.

Dieser Ausdruck paßt sodann nur auf den erhöhten[3]) nicht auf den vor- und überweltlichen Sohn; denn die heilige Schrift wendet ihn nur an zur Bezeichnung derjenigen Theilnahme an der Majestät und Herrschaft Gottes, zu welcher der Messias nach vollbrachtem Erlösungswerke erhöht wurde. Er sitzt also zur Rechten Gottes als Gottmensch; es ist eine Erhöhung seiner menschlichen Natur, was die Kirche am Feste der Himmelfahrt in der Meßliturgie in die schönen Worte kleidet: Diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius tuus unitam sibi fragilitatis nostrae substantiam in gloriae tuae dextera collocavit (Canon. infra actionem). Dafür spricht schon Ps. 110, 1, in welchem unser Ausdruck zum erstenmale vorkommt und worauf an unserer Stelle unstreitig Rücksicht genommen ist. Daß dem so sei, erhellt ferner

---

1) Diese Anschauung hat auf die Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur des erhöhten Christus geführt, eine Anschauung die in unserer Stelle sicher nicht enthalten ist und auf der Vermischung der beiden Naturen in Christus beruht, was die ganze Erlösung in Frage stellt.

2) Hebr. 4, 14; 7, 26.

3) Estius; Satis constat ex fidei nostrae symbolo et ex aliis scripturae locis, hanc sessionem attribui Christo ut homini.

ıs V. 13, worin das Sitzen zur Rechten als ein noch nicht allumfassendes ırgestellt wird, und aus 2, 8, wo gesagt ist, daß ihm jetzt noch nicht Alles ıterworfen sei. Dafür spricht endlich der Umstand, daß die Präsensform έρων τε τὰ πάντα aussagt, daß er sich zur Rechten Gottes setzte als ein die Weltherrschaft schon Besitzender und Ausübender. Der Aorist ἐκάθισεν bezeichnet ie Weltherrschaft des Sohnes als eine erst später eintretende, mit dem φέρων ὰ πάντα nicht gleichzeitige, sie ist also auf die gottmenschliche Existenzform des Sohnes zu beziehen. Dem Gottmenschen aber stand diese Theilnahme an der Weltherrschaft vor seiner Himmelfahrt nicht zu.

Ἐν δεξιᾷ [1]) τῆς μεγαλωσύνης. Das ist das Größte und Höchste, was er Apostel von dem erhöhten Christus aussagt, indem er seine Erhöhung als ine Erhebung zur Rechten Gottes bezeichnet. Die ganze Redeweise ist eine ymbolische, weshalb dieser Ausdruck keinen Ort bezeichnet, an welchem der erhöhte Christus seinen Platz hat. Das fordert schon der Ausdruck μεγαλωσύνη, er statt des einfachen Gottesnamens gebraucht ist, wodurch die über Alles hoch inausragende Erhabenheit Gottes, die ganze Fülle seiner Herrlichkeit, die ganze Größe seiner Hoheit stärker ausgedrückt wird als durch einen concreten Begriff. Μεγαλωσύνη [2]) ist der Inbegriff aller Majestät und Erhabenheit Gottes. Ἐν ὑψηλοῖς [3]) bezeichnet den Aufenthaltsort des verklärten Gottmenschen und schließt eine locale Vorstellung in sich. Dieser Ort der Verklärung ist ein überirdischer und überweltlicher, aber immerhin eine Räumlichkeit mit Ausschluß alles Dessen, was den irdischen Raum zu einem vergänglichen und hinfälligen macht. Das Wort Himmel bezeichnet nirgends in der heiligen Schrift, weder im A. noch im N. T. die absolute Raumlosigkeit, nirgends die Unermeßlichkeit Gottes, sondern entweder den sichtbaren physischen Sternenhimmel, oder den Aufenthaltsort der Seligen, die bei Christus sind und mit ihm herrschen, also eine Räumlichkeit, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes der mit Christus verklärten Menschheit manifestirt. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist ἐκάθισεν mit ἐν ὑψηλοῖς zu verbinden, nicht mit μεγαλωσύνη. Die Bemerkung, daß bei dieser Verbindung ἐν ὑψηλοῖς vor ἐν δεξιᾷ stehen müßte, ist nicht zutreffend, da der Sinn durch diese Wortstellung an Deutlichkeit nicht gewänne und der Ausdruck: zur Rechten Gottes sitzen eine Trennung nicht gestattet, weil er in Folge seines häufigen Gebrauches zu einem stereotypen Ausdruck geworden, der im Ps. 110, 1 für immer fixirt ist.

---

1) Apgsch. 7, 55. 56; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; 1. Petr. 3, 22.

2) Μεγαλωσύνη wird im Hebräerbrief zweimal statt des einfachen Gottesnamens gebraucht: 1, 3 u. 8, 1.

3) Ἐν ὑψηλοῖς ist das hebr. בַּמְּרוֹם in den Höhen = בַּשָּׁמַיִם in den Himmeln; vgl. Hebr. 8, 1 ὑψηλοί = οὐρανοί. Der hebr. Plural wurde von den griechischen Uebersetzern beibehalten. Auch die Peschito hat den Plural ܡܪܘܡܐ.

Erste Abtheilung.

Erhabenheit des Sohnes über die alttestamentlichen Offenbarungsorgane.

(1, 4 — 3, 6.)

Erster Abschnitt.

Erhabenheit des Sohnes über die Engel.

(1, 4—14.)

Da die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten der Grundgedanke unseres Briefes ist, so muß dieser Grundgedanke in dem Nachweis bestehen, daß die neutestamentliche Offenbarung über die alttestamentliche erhaben sei, und daß sodann die neutestamentliche Versöhnungsanstalt die alttestamentliche weit überrage. Dieser Nachweis wird geliefert durch die Vergleichung der Person Christi mit den Vermittlern der alttestamentlichen Offenbarung und Versöhnung.

Der erste Gedankenkreis, der die Vollkommenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung oder die Erhabenheit der Person des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers zum Inhalte hat, beginnt mit V. 4, in welchem das Thema der ersten Abtheilung niedergelegt ist. Der Uebergang zur Vergleichung des Sohnes mit den Engeln ist schon in der Schilderung der Hoheit der Person des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers (V. 2 u. 3) angebahnt; denn diese Schilderung hat keinen anderen Zweck, als den Sohn über alle Offenbarungsorgane des A. B. weit zu erheben. Diese Vergleichung fordert aber auch der Zweck unseres Briefes; denn sollte die Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers über alle alttestamentlichen Vermittler der göttlichen Offenbarung nachgewiesen werden, so mußte der Apostel zeigen, daß der Sohn über die Engel erhaben sei, durch welche nach Ansicht des jüdischen Volkes das mosaische Gesetz gegeben wurde[1]). Dies und dies allein ist der Grund zur Vergleichung Christi mit den Engeln, keineswegs aber die Bekämpfung irrthümlicher angelologischer oder christologischer Vorstellungen, welche sich bei den Lesern des Briefes eingeschlichen hätten, wofür auch nicht der geringste Anhaltspunkt im Briefe gegeben ist.

V. 4. Τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.	V. 4. Um so vorzüglicher geworden als die Engel, als er einen ausgezeichneteren Namen vor ihnen ererbt hat.

Hier ist die Erhabenheit des Sohnes über die Engel thetisch ausgesprochen und zwar in seiner Eigenschaft als neutestamentlicher Offenbarungsmittler; denn γενόμενος schließt sich als Apposition an ὅς V. 3 an, und tritt wegen

1) Daß die Vergleichung Christi mit den Engeln mit ihrer Theilnahme an der Gesetzesoffenbarung zusammenhängt, geht schon aus 2, 2 hervor und wird weiter durch den Uebergang auf Moses den menschlichen Mittler der sinaitischen Gottesoffenbarung bestätiget.

iner aoristischen Fassung mit ποιησάμενος in Gegensatz zu ὤν und φέρων, ɪelche das stets dauernde Sein und Thun des Sohnes beschreiben, während ɪne aoristischen Participia aussagen, was er als Gottmensch gethan hat, und ɪegen dieses Thuns geworden ist; denn γενόμενος ist Ausfluß und Resultat es ποιησάμενος. Während seines Erdenwandels war der Sohn unter die ngel erniedriget, durch seine Himmelfahrt ist er auch seiner menschlichen Na- ır nach über die Engel erhöht. Der Participialsatz schließt sich enge an ἐκάθισε . 3 an, weshalb κρείττων von der höheren Würde und Macht des Sohnes ı verstehen ist, und γενόμενος von einem wirklichen[1]) Gewordensein[2]) aufge- ıßt werden muß, weil es im Gegensatze zu ὤν steht. Was endlich den eitpunkt des γενόμενος betrifft, so fällt er mit dem ἐκάθισε zusammen. Als Sohn ist er nach vollbrachtem Erlösungswerke zur Rechten der Majestät hinge- ɪssen; von da an ist er κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων.

Die rhetorische Formel τοσοῦτον — ὅσον oder ὅσον allein findet sich im euen Testamente nur im Hebräerbriefe[3]); sie hebt nicht blos den Vorzug des Sohnes über die Engel allgemein hervor, sondern weist auf die unvergleich- iche Höhe dieses Vorzuges hin, der im Namen „des Sohnes" und „der Engel" iegt. Christus ist so sehr erhaben über die Engel, als der Sohn erhaben ist ber die Diener. Seine Erhabenheit ist also einzigartig, da er allein der Sohn t; es ist sonach zwischen ihm und den Engeln ein wesentlicher, nicht blos ein radueller Unterschied.

Κρείττων, ein Lieblingsausdruck des Hebräerbriefes, bezeichnet im klassischen Griechisch physische und geistige Kraft und Ueberlegenheit[4]), und ist bestimmter ls das lateinische melior. Auch in unserem Briefe ist der Begriff der Er- abenheit der vorherrschende; an unserer Stelle bezeichnet dieses Wort Ueber- egenheit an Macht und Ehre mit Bezugnahme auf ἐκάθισε κλ. in V. 3.[5]). Wenn der Apostel von Engeln spricht, so geschieht dies im Hinblick auf die inaitische Gesetzgebung, bei welcher die Engel thätig waren. Ueber all diese übermenschlichen Organe der alttestamentlichen Offenbarung ist der Sohn un- ndlich weit erhaben, so hoch sie auch stehen mögen an Macht und Würde.

---

1) Γενόμενος im Sinne von declaratus zu nehmen ist unstatthaft: non de Christi eclaratione, sed reali praestantia et praeeminentia loquitur Apostolus sagt mit echt Corn. a Lap.

2) Γενόμενος setzt einen vorhergehenden Zustand voraus, während dessen der Sohn war auch schon durch seinen Sohnesnamen vor den Engeln ausgezeichnet, aber noch icht κρείττων τῶν ἀγγέλων war.

3) Hebr. 8, 6; 7, 22; 10, 25 u. a.

4) Κρείττων λόγου über alle Worte erhaben; οἱ κρείττους die Mächtigern d. i. die Götter.

5) Die am meisten entsprechende lateinische Uebersetzung wäre wohl potior oder praestantior. Die Peschito hat den Sinn getroffen in dem Worte ܪܒ groß sein; r ist groß geworden vor den Engeln, er ist größer als die Engel an Ansehen und Macht; im Aph. ܐܪܒ groß machen, d. h. zu Ehren und Würden erheben; es be- ichnet also die Hoheit der Stellung, des Ranges. Ebenso fassen κρείττων die romani- chen Uebersetzungen: fr. d'autant plus grand; it. di tanto superiore; span. tanto ıas excelente.

Die Superiorität Christi über die Engel, die er auf dem Wege der Geschichte erlangt hat, hängt mit der Erhabenheit seines Namens über den ihrigen zusammen. Der Beweis für die Erhabenheit Christi wird geführt aus dem Namen des Sohnes, und lautet: Er ist der Sohn Gottes, also weit erhaben über die Engel.

Διαφορώτερον ὄνομα[1]) ist hier der Name „Sohn" = Sohn Gottes, der alle anderen Benennungen seines göttlichen Wesens umschließt und bedingt. Daß dem so sei, beweisen die vorausgehenden und nachfolgenden Verse. Um den Namen υἱός drehen sich die Verse 1—3, sodann der unmittelbar folgende V. 5, der eine ganz bestimmte Erklärung über ὄνομα enthält und zugleich die Thesis V. 4 durch γάρ begründet. Nicht weniger zeugt hiefür die Antithese in V. 7 und 8, woselbst den Engeln der Sohn ausdrücklich gegenübergestellt wird.

Der Name „Sohn" wird durch διαφορώτερος als ein Christo charakteristischer Name mit Emphase hervorgehoben, der sein wahres und einzigartiges Verhältniß zu Gott ausdrückt. Es ist eine Verschiedenheit des Wesens nicht der Art, welche mit διαφορώτερον[2]) bezeichnet wird. Sein Name entspricht seiner Rangstellung. Wie diese die der Engel unendlich überragt (V. 3), so überragt sein Name den der Engel unendlich[3]). In dem Namen υἱός und ἄγγελοι liegt also nicht blos ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied; Christus ist allein Sohn Gottes im wahren, vollen und eigentlichen Sinne, der die Wesensgleichheit mit dem Vater involvirt. Man hat daraus, daß der Verfasser dem neutestamentlichen Offenbarungsmittler im Gegensatze zu den Engeln ausschließlich den Namen „Sohn" beigelegt, den Schluß gezogen, er entbehre einer gründlichen Kenntniß des Schriftinhaltes; denn in den heiligen Schriften des A. B. werden nicht blos die Israeliten, theokratische Könige und andere Gerechte, sondern auch die Engel[4]) Söhne Gottes genannt; oder er sei wenigstens des Hebräischen unkundig und habe seine Argumentation auf die

1) Ὄνομα bedeutet hier nicht Würde, Herrlichkeit, denn diese Auffassung gäbe an unserer Stelle keinen Sinn und widerspräche dem ganzen Contexte.

2) Διάφορος verschieden, unterschieden, mit dem Nebenbegriff des Vorzuges, der Auszeichnung. Die Vulg. übersetzt hier wörtlich differentius, während sie 8, 6 dafür melius (ministerium) hat. Die Peschito übersetzt an beiden Stellen ܡܝܰܬܰܪ ausgezeichnet im Sinne von unvergleichlich (Wurzel: ܝܬܰܪ überströmen, überfließen; es drückt die Fülle der Auszeichnung aus). In diesem Sinne der Auszeichnung nehmen das Wort auch die spanische, italienische und französische Bibel mas excelente; più eccellente; plus excellent.

3) Παρά mit dem acc. statt genit. kommt auch bei Klassikern vor (Herod. 7, 103; Thuk. 1, 23) ist sonach kein Hebraismus. In den paulinischen Briefen findet sich diese Construction mit dem acc. nicht, mit Ausnahme von Röm. 14, 5. Es dient zum Ausdrucke einer Vergleichung, häufig mit dem Nebenbegriffe eines Voranseins vor andern = gegen, im Vergleich mit. Die Vulg. hat prae, die Peschito ܩܕܳܡ vor, im Sinne des Vorzuges.

4) Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25 בְּנֵי הָאֱלֹהִים und אֱלֹהִים

XX Uebersetzung und zwar nach dem Cod. Alex. gegründet, welche meistens Söhne Gottes" mit „Engel Gottes" übersetzt[1]). In diesem Falle wäre die rgumentation des Apostels eine grundlose oder eine oberflächliche, eine Anahme, welche durch den Inhalt des Briefes widerlegt wird, der Zeugniß gibt m der ungewöhnlichen Schriftkenntniß des Verfassers wie von seiner hebräisen Abstammung. Wohl heißen die Israeliten Kinder Gottes als das auswählte Volk, als der Erstgeborene Jehovah's; die Engel, als Geschöpfe Gots, welche in der angeborenen Gotteskindschaft verblieben, aber nicht in dem Sinne, in welchem Christus Sohn Gottes genannt wird. Er ist nicht einer us den vielen, denen im A. B. die Benennung Söhne Gottes zugeschrieben ird, sondern er ist der Einzige, welcher den Namen „Sohn Gottes" trägt. n ihm allein ist der Sohnsbegriff zu seiner vollen und wahren Erscheinung ekommen. Nirgends in der heiligen Schrift des A. B. wird ein Mensch oder in Engel „Sohn Gottes" oder schlechthin „der Sohn" genannt. Zu keinem der ngel allein hat Gott gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezugt, und hierin besteht das διάφορον zwischen dem Namen Christi und dem er Engel. Diese sind die geschaffenen Kinder und Söhne Gottes, jener der ezeugte Sohn Gottes. Bei diesem ist „Sohn" der charakteristische Name, bei enen bezeichnet er nur ein der Sohnschaft Christi ähnliches Verhältniß, nicht ber diese Sohnschaft selbst. Er ist Sohn von Natur aus, jene sind Söhne Gottes aus Gnade.

Das Perfectum κεκληρονόμηκεν[2]) sagt aus, daß Christus diesen Namen inmal empfangen (geerbt habe) und daß er ihn als einen den Charakter einer Person bezeichnenden für immer trage; denn im Perfect liegt der Geanke des bleibenden Besitzes. Das Perfect sagt zugleich aus, daß der Act es Erbens ein in die Zeit fallender, in der Zeit zu Stande gekommener ist, nd zwar ein in die Zeit des A. B. fallender; denn schon in den messianischen Weissagungen wird dem Messias diese einzigartige Gottessohnschaft zugeschrieben. Dort wird ihm ein Name beigelegt, wie er keinem der Engel gegeben wurde. Daß der Apostel diese Zeit im Auge habe, zeigen klar die unmittelbar folgenen Verse. Auch die futura ἔσομαι und ἔσται in 1, 5 sind dahin zu verstehen, daß Gott schon in der alttestamentlichen Zeit erklärt hat, daß das Verältniß des kommenden Messias zu ihm das des Sohnes zum Vater sein verde. Der Zeitpunkt, in welchem Christus den Sohnesnamen ererbt hat,

1) Nur Ps. 29, 1; 89, 7 wird בְּנֵי אֵלִים wörtlich übertragen υἱοὶ τοῦ θεοῦ.

2) Κληρονομεῖν durchs Loos erhalten; dann auch erben mit Bezug auf das Land, welches Jemand durch das Loos zugetheilt erhält. Es involvirt den Gedanken eines erechtigten Erbantheiles. Beim Gottmenschen lag diese Berechtigung in der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, also in der hypostatischen Union. In dies Erbrecht des Gottesnamens ist der Gottmensch eingetreten im Augenblicke der Menschwerdung, das Erbe selbst aber hat er angetreten, d. h. die volle Macht und Würde des Sohnes hat er erhalten in seiner Himmelfahrt. Ein Ererben im Sinne wiger Zeugung widerspricht dem Begriffe κληρονομεῖν, denn der Erbe ist nicht immer im Besitze der Erbschaft, sonst wäre er nicht Erbe, und nirgends wird in der heiligen Schrift κληρονομεῖν zur Bezeichnung eines ewigen Besitzes gebraucht.

wird näher bestimmt durch die Worte: σήμερον γεγέννηκά σε V. 5, die eine geschichtliche Thatsache ausdrücken, weßhalb der Zeitpunkt des κληρονομεῖν nicht mit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters zusammenfällt; denn es ist hier offenbar der historische Christus, dem der Sohnesname beigelegt wird. Damit wird keineswegs negirt, daß der geschichtliche Christus diesen Namen trage nur wegen des seiner Person wesentlichen, also auch ewigen Verhältnisses zu Gott. Dieses Sohnsein ist der unwandelbare, eigenthümliche Charakter seiner Person. Christus ist aber Sohn nicht blos als Gott, sondern auch als Gottmensch und als solcher trägt er diesen Namen nicht von Ewigkeit her, sondern als einen, den er in der Zeit als seinen ihm gebührenden Antheil erhalten hat. Man könnte hiebei an den Augenblick der Incarnation denken, da aber der Apostel die unvergleichliche Hohheit des Sohnes im Auge hat, welche in der Incarnation noch nicht in die Erscheinung trat, so denkt man hier besser an seinen Eingang in den Himmel, der mit dem Sitzen zur Rechten Gottes, also mit dem Antritte seines Erbes zusammenfällt. Erst mit dieser Erhöhung ist die menschliche Natur Christi mit seiner göttlichen in jenes Sohnesverhältniß getreten, welches die unermeßliche Erhabenheit des Gottmenschen über die Engel manifestirt und den ewigen Sohnesnamen auch nach dieser Seite hin zum Ausdrucke gebracht hat.

Nun wird das V. 4 ausgesprochene Thema V. 5—14 weiter ausgeführt und durch mehrere Citate aus der heiligen Schrift des A. T., welche sich auf die V. 1—4 gegebene Charakteristik des Sohnes beziehen (1, 2—4), begründet. Zuerst werden die beiden Sätze von V. 4, und zwar zuerst das διαφορώτερον ὄνομα (V. 5), dann das κρείττων γενόμενος (V. 6) bewiesen. Sodann wird eine Charakteristik der Engel der des Sohnes gegenübergestellt (V. 7—10), welch letztere sich auf 1, 2 zurückbezieht. Zuletzt wird unter Bezugnahme auf den Relativsatz in 1, 3 noch einmal der Hauptgedanke κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων durch eine Psalmstelle beleuchtet, welche allein schon die Erhabenheit des Sohnes über die Engel bezeugt (V. 13), und dann die Dienstbarkeit der Engel (V. 14) zu der ewigen Herrscherwürde des Sohnes in Gegensatz gebracht.

V. 5. Τίνι γάρ εἶπε ποτε τῶν ἀγγέλων· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε; καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱον;

V. 5. Denn welchem der Engel hat er je gesagt: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt? und wiederum: Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein?

Zuerst wird im engen Anschluß an den 2. Theil von V. 4 bewiesen, daß Christus durch den Namen, den er von Gott empfangen, vor den Engeln ausgezeichnet ist, und dadurch zugleich die authentische Erklärung von ὄνομα gegeben. Er kleidet hiebei seinen Schriftbeweis in die rhetorische Form der Frage, welche einer siegesgewissen Verneinung gleichkommt, und die Unmöglichkeit eines Widerspruches ausdrückt. Nie hat Gott[1]) zu einem der Engel so

1) Das Subject zu εἶπεν ist ὁ θεός; denn dieser hat nach der Lehre des Apostels in den Propheten geredet; er ist der Urheber der heiligen Schrift.

gesprochen, zum Sohne aber zu wiederholten Malen. Im ganzen A. T. findet sich nicht eine einzige Stelle, in welcher einem einzelnen Engel der Name „Sohn Gottes“ beigelegt würde in einem Sinne, der ihn vor allen übrigen Engeln auszeichnete. Dem künftigen Messias allein wird der Sohnesname in diesem auszeichnenden Sinne zugeschrieben, weshalb die Benennung der Engel als Söhne Gottes die Beweiskraft der citirten Schriftstellen in keiner Weise abzuschwächen vermag. Das erste Citat ist aus Psalm 2, 7, der vom Apostel als ein messianischer betrachtet wird, widrigenfalls hätte er unsere Psalmstelle nicht als Beweis für die Erhabenheit Christi über die Engel verwerthen können; daraus ergibt sich zugleich, daß ihn auch die Juden zur Zeit Christi für messianisch hielten. Ebenso wissen wir, daß in der apostolischen Zeit [1]) die messianische Deutung des Psalmes gang und gäbe war, und daß namentlich Psalm 2, 7 von Paulus als Beweis für die Auferstehung Christi angeführt wurde [2]). Bezüglich der Frage [3]), ob unser Psalm direct oder typisch messianisch sei, entscheide ich mich dafür, daß er direct messianisch sei, also ausschließlich vom Messias verstanden werden müsse, weil das darin vom theokratischen Könige Ausgesagte, namentlich V. 7 und 8, weder auf David, noch sonst auf einen hebräischen König paßt.

Der Verfasser des Psalmes ist nach Apgesch. 4, 25. 26 David. Veranlassung zu diesem hohen lyrischen Erguß religiöser Poesie gab ihm die Empörung der heidnischen, namentlich der syrischen Könige gegen das alttestamentliche theokratische Königthum; daraus folgt aber nicht, daß diese Empörung gegen David der Inhalt und Gegenstand des Psalmes selber sei. Denn der Gesalbte ist im Liede nicht David, sondern Christus, der der dramatischen Haltung des Psalmes gemäß redend eingeführt wird. Er ist jener Emanuel, den der Prophet Isaias den Feinden des Hauses und Volkes Davids als Schreckensbild und den Gläubigen als Trostbild vorhält [4]). Ausgehend von der Auflehnung, welche David von den heidnischen Fürsten zu erfahren hatte, schaut er im Geiste die Weltopposition gegen Gott und den Messias, der den Empörern mit der Erklärung gegenübertritt, daß ihr Bemühen ein vergebliches sei; denn Gott selber habe ihn eingesetzt zum Könige über Sion, habe ihn als Sohn Gottes erklärt, ihm die Herrschaft über alle Völker der Erde zugesprochen und ihm die Macht verliehen, sie zu züchtigen und zu vertilgen. Das Citat ist je nach der Auffassung des Wortes σήμερον verschieden gedeutet worden, bald von der ewigen Zeugung des Sohnes, bald von seiner Menschwerdung, oder Auferstehung oder Himmelfahrt, bald von seiner Parusie zum

1) Apstg. 4, 25; Off. 2, 27; 12, 5; 19, 15.

2) Apgsch. 13, 33.

3) Die Frage über die messianischen Deutungen alttestamentlicher Schriftstellen von Seite des Verfassers unseres Briefes ist nicht so bedeutungslos wie Manche meinen, sie gewährt uns einen tiefen Blick in seine Auffassung des alttestamentlichen Gotteswortes, in seine Grundanschauung über den typologischen Charakter des A. B., wie in sein hermeneutisches Verfahren, auf welchem sich seine schlagenden Argumentationen erbauen.

4) Vgl. Ps. 2, 9. 10. 12; und V. 13.

Weltgerichte. Einige haben sogar gemeint, auf σήμερον sei hier gar kein Gewicht zu legen, denn es komme dem Verfasser lediglich auf den Namen Sohn an, und das Schriftcitat sei wohl nur eine Amplification des Begriffes „Sohn", ohne es im Einzelnen weiter deuten zu wollen. Mit dieser Annahme wäre freilich alle Schwierigkeit beseitiget. Da aber σήμερον nur einmal im Texte steht, ist es Aufgabe des Exegeten, dasselbe in's Auge zu fassen und so viel wie möglich mit dem Contexte in Einklang zu bringen. Nach der historischen Beziehung des Psalmes, woselbst Messias und Sohn Gottes gleichbedeutende Begriffe sind (Ps. 2, 2. 7.) geht das σήμερον γεγ. κλ. auf den Zeitpunkt und Act der Einsetzung des Messias in das theokratische Königthum, es ist ein Zeugen in ein königliches Dasein. Da nun im Psalme unverkennbar vom historischen Christus (Messias) die Rede ist, so müssen auch diese Worte auf den historischen Christus bezogen werden und zwar auf einen Zeitpunkt, in welchem er in seiner königlichen Würde vor allen Königen und Völkern erglänzt. Dieser Moment im Leben des Messias ist aber kein anderer als der seines Eintrittes in das königliche Leben, des Antrittes des königlichen Erbes, mit einem Worte der Augenblick seiner Erhöhung als des Gottmenschen zur Rechten des Vaters. Mit dem Tage der Himmelfahrt beginnt sein königliches Amt, das selbstverständlich die Incarnation und Auferstehung zur nothwendigen Voraussetzung hat. Damit ist also nicht gesagt, daß das Sohnesverhältniß des Messias erst mit seiner Erhöhung seinen Anfang nehme; denn dieses Verhältniß ist an und für sich, wie wir gesehen, ein ewiges; sondern es ist damit nur der Gedanke ausgesprochen, daß der Messias einmal, weil Sohn Gottes, in sein Königthum feierlich eingeführt wurde. Das σήμερον ist sonach nicht das „Heute" der Ewigkeit; denn der Psalmist schaut nicht zurück in die Tage der Ewigkeit, sondern vorwärts in die messianische Zeit; es ist aber auch nicht der Augenblick des geschichtlichen Lebensanfanges des Gottmenschen; denn diese Beziehung hat weder in unserer Stelle noch im Psalme einen Halt[1]). Nach der Lehre des Apostels Paulus trat diese feierliche Uebertragung der königlichen Macht bei der Auferstehung ein[2]). An diesem Tage erfüllte sich das Wort des Ewigen: Heute habe ich dich gezeugt, nämlich gezeugt in die gottmenschliche Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Der von Ewigkeit her Gottes Sohn war, ist in der Zeit Mensch ge-

1) Wohl wurde der Gottmensch im Augenblicke der Incarnation Sohn Gottes und in Folge der hypostatischen Union auch seiner menschlichen Natur nach zur Theilnahme an der Weltherrschaft berechtigt, aber die Berechtigung ist noch nicht die Einsetzung. Das Recht auf eine Sache gibt einen persönlichen Anspruch auf den Besitz derselben, während die Besitzergreifung die factische Ausübung dieses rechtlichen Verhältnisses ist.

2) Apstg. 13, 33; Röm. 1, 4. Daß ἀναστήσας Ἰησοῦν (Apgsch. 13, 13) sich auf die Erweckung Jesu von den Todten, nicht aber auf seine Bestellung als Messias zu deuten sei, ergibt sich aus V. 34, der in enger Anknüpfung an ἀναστήσας Ἰησοῦν dessen Auferweckung zum Inhalte hat.

orden und hat sich nach vollbrachter Sündenreinigung zur Rechten des Va-
rs gesetzt als König über Sion. Diese Zeugung des Gottmenschen in
n königliches Sein und Leben begann mit der Auferstehung und erreichte am
age der Himmelfahrt ihren Glanz- und Höhepunkt, in der feierlichen Inau-
uration des gottmenschlichen Königs vor Himmel und Erde, weshalb die
salmenworte zunächst auf die Einsetzung Christi in das messianische König-
um mittelst Auferstehung und Himmelfahrt zu beziehen sind, insoferne dabei
uf das königliche Sohnesverhältniß zum Vater Rücksicht genommen ist, um
ie Erhabenheit des Sohnes über die Engel in das herrlichste Licht zu stellen
nd keinen Zweifel mehr über den Begriff des υἱός übrig zu lassen.

Das zweite Citat, das ebenfalls fragend eingeführt wird ist aus 2. Kön.
, 14: Καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς
ιόν. Zu πάλιν ist zu ergänzen: in Bezug auf welchen [1]) der Engel hat er je
esagt: Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein [2]). Wir haben
ier abermals eine messianische Verheißung, welche ausspricht, daß Gott schon
ur Zeit des A. B. erklärt hat, daß das Verhältniß des zukünftigen Messias
u Gott das des Sohnes und Vaters sein werde. In den beiden fut. liegt
ffenbar der Gedanke, daß dieses Verhältniß zwischen Gott und Christus ein
ukünftiges sei, was im Hinblick auf die nathanische Weissagung wieder mit
er Zeit der Erhöhung Christi zusammenfällt.

Nachdem David den Entschluß gefaßt hatte, Gott ein Haus zu bauen,
öffnete Nathan im Auftrage Gottes, daß nicht er, sondern sein Same den
empelbau ausführen werde. Diesem wolle der Ewige Vater, und er solle
m Sohn sein. In ihm solle David's Haus und Reich ein ewiges sein, und
in Thron ein unerschütterlicher. Salomo bezog diese Weissagung auf sich [3])
nd begann den Bau des Tempels. Damit war ein Theil der Weissagung
n buchstäblichen Sinne erfüllt, aber nicht so der andere Theil; denn der
lomonische Tempel wurde und ist zerstört, David's Thron und Königthum
t zusammengebrochen, denn schon in der Spaltung des Reiches wurde die
lomonische Linie entthront. Gleichwohl mußte sich die Weissagung in einem
sprossen David's erfüllen, der in Wahrheit der Sohn Gottes ist, der einen
nzerstörbaren geistigen Tempel baut, und auf ewig in königlicher Macht
ront. Denn jede göttliche Verheißung muß sich im Ganzen und Einzelnen
füllen, weil das Wort des lebendigen Gottes kein unwirksames sein kann.
indet sie ihre Erfüllung nicht an denen, welchen sie ursprünglich gegeben
ar, so muß sie später von Anderen erfüllt werden. Dieser Davidide, an und

1) Τίνι kann bei dieser Ergänzung nicht heißen: zu welchem, weil dieses Citat keine
nrede ist wie das erste.

2) Εἰς πατέρα und εἰς υἱόν ist Nachbildung des hebräischen לְאָב und לְבֵן, also ein
ebraismus, der aber nicht vom Verfasser, sondern von den LXX stammt.

3) 3. Kön. 8, 19. Salomo verstand unter זֶרַע = Nachkommenschaft (2. Kön.
, 12) sich selbst בִּנְךָ.

in welchem sich die nathanische Weissagung buchstäblich erfüllte, ist erschienen in Christus. Ganz so, wie ihn Nathan beschrieben, hat ihn der Prophet Zacharias [1]) geschildert und der Engel [2]) Maria verkündet. Er ist der Sohn David's wie er der Sohn des Allerhöchsten ist. Der Apostel war also berechtigt, die Worte: ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein, auf Christus zu beziehen, weil in diesem Sohnesverhältnisse der Grund zur ewigen Dauer seines Hauses, seines Reiches und seines Königthumes lag. Auch die Leser des Briefes mußten in dieser Auffassung mit dem Apostel übereinstimmen, widrigenfalls er sich der Gefahr ausgesetzt hätte, durch willkührliche Schrifterklärung statt sie zu gewinnen, sie vielmehr von sich abzustoßen. Unsere Stelle ist also dem Gesagten zufolge typisch-messianisch aufzufassen [3]). Sie sagt aus, daß ein Wechselverhältniß Jehova's zum Sohne David's bestehe, in welches er sich niemals zu einem Engel gestellt hat, und daß dieser Davidssohn Derjenige ist, in welchem sich die dem Samen David's gemachten Verheißungen erschöpfen. Dieses einzigartige Sohnesverhältniß aber kam nur in Christus zur vollen und realen Erscheinung, dessen Sohnsein nicht in David, sondern in Gott selber wurzelt. Somit ist die V. 4 ausgesprochene Thesis an der Hand alttestamentlicher Weissagung erwiesen. Diesem auszeichnenden Namen entspricht auch die Rangstellung Christi über die Engel, welche V. 6 hervorgehoben wird.

V. 6. Ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει· Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.

V. 6. Wenn er aber den Erstgebornen wieder eingeführt haben wird in die Welt (in den Erdkreis), sagt er: Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes.

Mit diesem Citate, das nicht geringe Schwierigkeiten bietet, wird nachgewiesen, daß im A. T. auch die dem Sohnesnamen Christi entsprechende Rangstellung über den Engeln bestätiget werde; zugleich wird der Zeitpunkt bezeichnet, in welchem diese überenglische Rangstellung zum sichtbaren Ausdrucke gelange. Vor Allem ist hervorzuheben, daß πάλιν mit εἰσαγάγῃ zu verbinden [4]), daß somit von einer wiederholten Einführung des Erstgebornen in die Welt

1) Zach. 6, 12. 13.

2) Luk. 1, 32. 33.

3) Die messianische Deutung der nathanischen Weissagung findet sich schon Js. 9, 6. 7; Jer. 23, 5; 33, 15.

4) Gegen die Verbindung des πάλιν mit λέγει spricht die Wortstellung; denn bei dieser Verbindung müßte sie lauten: πάλιν δὲ ὅταν. Im Hebräerbriefe (2, 13; 4, 5; 10, 30) wie sonst im N. T. steht πάλιν zur Einführung eines neuen Citats immer an der Spitze des Satzes. Die Peschito verbindet πάλιν mit λέγει, während sich die Vulg. genau an den griechischen Text hält. — Ὅταν mit folgendem conj. aor. heißt hier nicht: cum introducit, sondern cum introducerit, wie ὅταν ἴδω = cum videro und ὅταν ὁρῶ = cum video. Es kann demnach εἰσαγάγῃ nur auf ein zukünftiges Factum bezogen werden, was die Deutung von der ewigen Zeugung (Col. 1, 15) des Sohnes an unserer Stelle ausschließt.

wirklich die Rede sei. Diese Wiedereinführung findet statt am Ende der Welt, wenn Christus der Erstgeborne in Glorie und Majestät erscheinen wird zur Auferweckung der Todten, zum Weltgerichte und Gründung des ewigen Gottesreiches. Die Wiedereinführung Christi in den Erdkreis in himmlischer Verklärung, in göttlicher Macht und Hoheit, steht im Gegensatze zu V. 1 und 3, wo von seiner ersten Erscheinung als neutestamentlicher Offenbarungsmittler und Welterlöser die Rede war. Es ist also die Behauptung, von einer abermaligen Einführung des Erstgebornen in den Erdkreis könne keine Rede sein, da von einer ersten nicht die Rede gewesen, eine unstichhaltige.

Der Sohn wird als πρωτότοκος[1]) bezeichnet, als Erstgeborner, wohl mit Rücksicht auf das vorhergehende: Heute habe ich dich gezeugt. Ganz absolut, ohne nähere Bestimmung wie der Name υἱός wird hier πρωτότοκος gebraucht, da ein Mißverständniß hierüber nicht obwalten kann. Sohn und Erstgeborner sind in unserem Briefe identische Begriffe; beide dienen zur Bezeichnung der Person Jesu Christi sowohl in seiner Vorweltlichkeit als auch in seiner Innerweltlichkeit und Ueberweltlichkeit, was aus dem jeweiligen Zusammenhange zu eruiren ist. Wenn sonach dieser Ausdruck ausschließlich auf die Vorweltlichkeit Christi bezogen wird, so ist diese Bezugnahme im Hinblick auf den Brief selbst irrthümlich. Schon in den paulinischen Briefen[2]) ist die Anwendung eine verschiedene, indem dieser Ausdruck daselbst von seiner ewigen Zeugung wie von seiner Auferstehung von den Todten gebraucht wird. Was immer in πρωτότοκος liegt, das ist die wesentliche Verschiedenheit des Sohnes von der Welt und sein einzigartiges Verhältniß zu Gott, das ihn in jeder Existenzform, in der ewigen, irdischen und überirdischen vor allen Creaturen, sonach auch vor den Engeln auszeichnet. An unserer Stelle wird der Sohn πρωτότοκος genannt mit Beziehung auf seine gottmenschliche Herrlichkeit, die hienieden mit der Auferstehung begonnen und mit der Himmelfahrt ihren Abschluß erreicht hat; vielleicht auch mit Bezugnahme auf unsere Gotteskindschaft[3]), welche uns seine Brüder zu Miterben der himmlischen Glorie macht. Bei dieser Vergleichung könnte man entweder an den zeitlichen Vorrang der Verherrlichung, oder an die Priorität[4]), welche dem Erstgebornen vor den Nachgebornen zu Theil wird, oder an beides zugleich denken. Doch bin ich der Ansicht, der Apostel habe diese Vergleichung nicht im Auge gehabt, da es sich hier lediglich um die Erhabenheit des Sohnes über die Engel, nicht über die Menschen handelt und es ihm noch weniger darum zu thun war, das

---

1) Der Ausdruck selbst stammt ohne Zweifel aus dem A. T., Ps. 89, 28 בְּכוֹר und nicht aus den philonischen Schriften, in welchen πρωτότοκος gar nicht vorkommt. Ueberhaupt hat die paulinische Christologie mit der philonischen Logoslehre nichts zu schaffen; denn der paulinische υἱός und der philonische λόγος sind wesentlich verschieden.

2) Col. 1, 15. 18; 1 Cor. 15, 20; cfr. Off. 1, 5.

3) 2, 11; Röm. 8, 17.

4) Estius: Primogenitus vocatur, quia vere primogenitus est inter multos fratres (Rom. 8, 17). Filiorum Dei comparatione primogenitus est, utpote quos omnes et aetate praecedit, quia aeternus; et dignitate quia naturalis.

Verhältniß der Gleichartigkeit zu den Menschen hervorzuheben, was ohne Zweifel der Ausdruck πρωτότοκος involvirt.

Gott führt den Erstgebornen abermals in die Welt d. h. in den bewohnten Erdkreis οἰκουμένη [1]) ein. Damit ist auf eine feierliche Einführung hingewiesen, welche der unvergleichlich hohen Würde des Erstgebornen vollkommen entspricht und allen Erdbewohnern sichtbar sein wird; denn am Tage seiner Parusie wird er in Begleitung der Engel auf Erden erscheinen, um die ganze Menschheit zu richten. Als der auf Erden Wiedererscheinende heißt Christus geradezu ὁ ἐρχόμενος (10, 37).

Am Tage seiner Wiederkunft in Herrlichkeit wird Gott sagen [2]): Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes. Obwohl die meisten Exegeten behaupten, dieses Citat, das ein neuer Schriftbeweis für die Erhabenheit Christi über die Engel ist, sei aus 5 Mos. 32, 43, woselbst es wörtlich heißt: καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ; so entscheide ich mich dennoch für Ps. 97, 7. Dieser Psalm ist typisch messianisch, insoferne die darin geschilderte Niederlage der Feinde Gottes und der alttestamentlichen Theokratie ein Typus der vollständigen Niederlage der Feinde Gottes bei der Parusie des Gottmenschen ist. Nach der Meinung der meisten lateinischen Väter bezieht sich dieses Gericht über sämmtliche antichristlichen Mächte auf die Parusie des Herrn, und auch in unserem Briefe ist darauf Bezug genommen; denn die daselbst besprochene Anbetung des Sohnes von Seite der Engel findet statt bei seiner Wiedereinführung in den Erdkreis. Wie nun der Psalmist von dem Gerichte Jehova's und der Anbetung der Engel spricht, so verbindet auch der Apostel beide Gedanken mit einander. Der Inhalt des Psalmes ist sonach der Lehre des Apostels ganz conform [3]). Bei seiner Wiederkunft zum Weltgerichte wer-

1) Οἰκουμένη ist nicht = κόσμος, die Welt als Inbegriff alles Geschöpflichen, noch viel weniger = οἰκουμένη ἡ μέλλουσα (2, 5), dazu würde πάλιν nicht passen, sondern die Erde als Wohnsitz des Menschengeschlechtes, wo seine Wiederkunft in Herrlichkeit sich entfalten wird, der orbis terrae der Vulg. Es ist das hebr. תֵּבֵל Erde, eigentlich bewohntes, bebautes Land; vgl. Ps. 19, 5; 95, 13 u. a.

2) Zu λέγει ist selbstverständlich ὁ θεός Subject. Der Apostel vergegenwärtiget sich den schon im A. B. geweissagten und erst bei der Wiederkunft des Erstgebornen zu erlassenden Befehl an die Engel; daher das praes. statt des fut.

3) Wenn man behauptet, von einer Einführung des Erstgebornen in die Welt sei in Ps. 97 keine Rede, wenn also aus dem Inhalte des Liedes gegen meine Erklärung argumentirt wird, so ist hiefür kein stichhaltiger Grund gegeben, wenn anders der Psalm typisch-messianisch aufgefaßt wird. Bei dieser Auffassung ist von Christi Wiederkunft unstreitig die Rede. Wenn der Herr (יְהוָה) auf den Wolken des Himmels (V. 2) umflossen vom göttlichen Lichte (V. 3) auf dem bebenden Erdkreis (V. 6) erscheint, wird er zu Schanden machen die Feinde des Messias (7), und sein Gericht wird sein ein Gericht in Gerechtigkeit und Majestät (V. 6). Seine Gerechtigkeit manifestirt sich im Untergange der Sünder, seine Herrlichkeit in der Anbetung von Seite der Engel (V. 7). Bei dieser Parusie des Herrn, welche nichts anderes ist als seine Einführung in den Erdkreis, tritt seine unvergleichliche Erhabenheit über alle Geschöpfe, also auch über die Engel vor Augen. Diese Erhabenheit über die Engel bei der Parusie ist in unserem

den die Schaaren der Engel den König der ewigen Herrlichkeit mit Jubel anbeten; und in dieser anbefohlenen demüthigen Anbetung liegt ihre Inferiorität unter den Sohn, und zwar eine absolute Unterordnung; denn die Anbetung geziemt allein dem Allerhöchsten und ist Aufgabe der Geschöpfe. Es sind sonach die Engel in ihren creatürlichen Eigenschaften dem Sohne, als ihrem Herrn und Gott gegenübergestellt, und ist damit die Erhabenheit Christi über die Engel von einer neuen Seite aus der heiligen Schrift bewiesen.

Man hat aus dem griechischen LXX Texte unseres Psalmes: προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ[1]), der dem Wortlaute nach dem Citate im Hebräerbriefe nicht genau entspricht, gefolgert, daß schon um deswillen das Citat nicht aus Ps. 97, 7 sein könne. Allein es ist bekannt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller bei aller Verehrung der alexandrinischen Uebersetzung sich doch nicht so ängstlich daran halten, daß sie nicht hie und da corrigirend aufgetreten wären, je nachdem es eben ihre Wort- und Satzverbindung erheischte. Die Einführung des Citates mit καί, der Wechsel der Person des imperat.[2]), sowie die Uebersetzung θεοῦ statt αὐτοῦ ist für die Beweiskraft unserer Stelle ganz irrelevant; es ist nur die directe Redeweise mit der indirecten vertauscht. Was nun 5 Mos. 32, 43 betrifft, woraus das Citat genommen sein soll, so ist vor Allem zu bemerken, daß im hebräischen Originale unser Citat wie die zwei weiteren sich bei den LXX daran anschließenden Verszeilen fehlen. Es sind sonach die Worte unseres Citates in V. 6 eine Erweiterung[3]) der alexandrinischen Uebersetzung zu 5 Mos. 32, 43,

---

Psalm bestimmter ausgedrückt als im Canticum Moses, dessen typologischer Charakter mir sehr zweifelhaft erscheint, insoferne ich darin von einer endzeitigen, letztentscheidenden Parusie Jehova's nichts finden kann, da sich das ganze Lied nur mit der Geschichte Israels beschäftiget, wie sie sich auf dem irdischen Schauplatz entwickelt hat und entwickeln wird.

1) Der hebr. Text lautet: הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים betet ihn an ihr alle Engel. Die Bemerkung אֱלֹהִים bezeichne im hebr. Contexte nicht die Engel, sondern die Götter = die Götzen der Heiden ist eine bloße Behauptung, und hat um so weniger Werth, als der Apostel nicht nach dem masorethischen Texte, sondern nach den LXX citirt, welche אֱלֹהִים mit ἄγγελοι übersetzten.

2) Da durch den Conj. Opt. und Imper. des Aorist weder eine bestimmte Zeit, noch eine Dauer bezeichnet wird, so hindert nichts, die Anbetung als eine ewige zu betrachten. Sie bezeichnen das Eintreten einer Handlung ohne jede Rücksicht auf die Dauer derselben. — Die hebräische Form הִשְׁתַּחֲווּ für sich kann sowohl Imper. als Perfect. sein; sie kann also heißen: betet ihn an, oder es sollen (werden) ihn anbeten. Auch das Perf. bezieht sich auf die Zukunft bei Versicherungen, wo der Wille des Redenden die Handlung als abgemacht, als schon vollzogen betrachtet (Gesen. §. 126. 4).

3) Ob diese Erweiterung der LXX auf Willkühr beruhe, oder eine uralte Recension des hebr. Textes darstelle, scheint mir im Hinblicke auf die Hochachtung, welche man immer dem masoretischen Texte geschenkt hat, dahin beantwortet werden zu müssen, daß die LXX ihre Uebersetzung auf ein hebr. Original gründen, das jedoch mit dem fixirten hebr. Texte, dessen Worte und Buchstaben namentlich im Pentateuch gezählt waren, nicht übereinstimmt.

welche aber statt ἄγγελοι θεοῦ die Leseart υἱοὶ θεοῦ hat. Somit stimmt auch die alexandrinische Leseart, deren sich der Verfasser unseres Briefes bediente, mit unserer Stelle nicht ganz überein. Im Vatikanischen Codex dagegen lautet die Stelle ganz übereinstimmend mit unserem Citate. Daraus folgt, daß der Apostel entweder frei oder im Anschluß an den Vatikanischen Codex oder aus einer mit jenem Citate versehenen Handschrift des Cod. Alex. citirt habe. Die Citation nach dem Vatikanischen Codex ist nicht wahrscheinlich, da er sich der Alexandrinischen Uebersetzung bediente, die Citation nach einer unsere Worte enthaltenden Alexandrinischen Version ermangelt des Beweises; es bleibt sonach nur die Annahme, der Apostel habe frei citirt, woraus sich dann die geringe Textesabweichung von Ps. 97, 7 leicht erklären läßt. Wir bleiben also dabei, daß unser Citat aus Ps. 97 entnommen sei, der seinem Inhalte und Wortlaute nach mit V. 6 harmonirt, während die Interpolation zum Liede Mosis von Seite der LXX mit dem hebräischen Originale im Widerspruche steht, und der Inhalt dieses Liedes zum ersten Verstheil (6) weniger paßt.

Die Anbetung[1]), welche die Engel dem Erstgebornen zollen, ist ein Beweis seiner unendlichen Erhabenheit über dieselben. Daß unter den Engeln nur die seligen Geister, nicht aber auch die gefallenen Engel zu verstehen seien, geht aus der speciellen Vergleichung des Sohnes mit den Engeln wie aus dem Zwecke der Argumentation hervor, welche den Sohn als neutestamentlichen Offenbarungsmittler. in Gegensatz zu den übermenschlichen Organen der alttestamentlichen Offenbarung bringt. Wenn der Apostel die Anbetung und Huldigung der Engel mit der Parusie des Sohnes in Verbindung bringt, während ihm doch diese Anbetung als Sohn Gottes immer gebührte und auch während seines gottmenschlichen Wandels auf Erden thatsächlich im Dienste der Engel gezollt wurde, und namentlich seine Erhöhung zur Rechten Gottes dieselbe nothwendigerweise im Gefolge haben mußte, so denkt er hiebei an die beim Gerichte vor den Augen der ganzen Welt sich vollziehende Anbetung der Engel. Dann wird seine Erhabenheit über die Engel, welche bei der Gesetzespromulgation auf Sinai als Werkzeuge der alttestamentlichen Heilsökonomie

1) Die Ausdrücke προςκύνειν (κύειν) und adorare werden in der heiligen Schrift zur Bezeichnung der Anbetung Gottes von Seite der Geschöpfe gebraucht. Im Hebr. שָׁחָה sich bücken; Hithp. sich beugen bis zur Erde, niederfallen; sich vor Gott niederwerfen = anbeten. Dieselbe Bedeutung hat das syrische ܣܓܶܕ = die Knie beugen zum Zeichen der Anbetung; ܕܢܣܓܕܘܢ es sollen ihn anbeten; mit ܕ wird die indirecte Rede eingeleitet. Während im Hebräischen und Syrischen der Gedanke der tiefsten Ehrfurcht in den Vordergrund tritt = fußfällige Verehrung, verbindet sich im Griechischen und Lateinischen damit der Gedanke heißer Liebe; denn προςκύνειν wie adorare bezeichnet der Etymologie nach: die Hand an den Mund legen, um sie zu küssen und dann den Kuß Jenem zuwerfen, den man ehren will. Insofern man sich im Oriente niederwarf, um die Füße der Gottheit oder der Könige zu küssen zum Zeichen der Verehrung und Huldigung, fällt diese Bedeutung mit jener zusammen. Προςκύνειν wird im N. T. mit dem dat. oder acc. construirt.

ıten, im hellsten Lichte glänzen und den Hebräern, welche sich ihrer Offen-
ung durch die Engel so sehr rühmten, der letzte und unumstößlichste Beweis
:fert werden, daß diese Engel nur Diener des Sohnes seien; denn werden
zu jener Zeit die Engel anbeten, dann muß er doch unendlich über sie
iben sein. Ist er aber über die Engel erhaben, dann ist auch seine Gottes-
nbarung hoch über die alttestamentliche gestellt und die blos propedeutische
eutung des A. B. jedem Zweifel entrückt. Somit hat der Apostel den
veis geliefert, daß der Messias schon im A. B. höher gestellt ist als die
gel, und sind damit die beiden Aussagen des 4. Verses aus der heiligen
rift begründet.

Um die Erhabenheit Christi über die Engel noch mehr hervorzuheben,
d an der Hand der heiligen Schrift eine Charakteristik der Engel und des
hnes in antithetischen Redegliedern gegeben. Zuerst die Charakteristik der
gel in einem Schriftcitate (V. 7); dann die des Sohnes in zwei Citaten,
denen das erste (V. 8 und 9) sich auf V. 2 a., und das zweite
10—13) auf 2 b. zurückbezieht. Die Gegenüberstellung der beiden
ıralteristiken geschieht durch μέν und δέ.

7. Καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα·	V. 7. Und in Beziehung auf die Engel sagt er zwar: Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen.

Πρός mit λέγει verbunden kann sowohl die Anrede an Jemand, als auch
Aussage über Jemand bezeichnen. Hier kann es nur in der Bedeutung
ıer, in Bezug auf", stehen, da das Citat keine Anrede an die Engel ist [1]).
dem wird die directe Anrede V. 5 durch den bloßen Dativ ausgedrückt.
Das Citat stammt aus Ps. 104, 4) [2]), der ein herrliches Loblied auf
lt, den allmächtigen Schöpfer und Erhalter der Welt ist. Das ganze Lied
spricht in lyrischer Darstellung dem mosaischen Hexämeron, weshalb V. 4
hebr. Originals nicht von der Schöpfung der Engel verstanden werden
n, und übersetzt werden muß: Der zu seinen Boten Winde macht und zu
ıen Dienern flammendes Feuer, d. h. er bedient sich der Winde und Flam-
ı als seiner Diener, gerade so wie er sich der Wolken als seines Wagens
ient (V. 3). Diese Uebersetzung ist aber nur geboten wegen des Parallelis-
s mit dem Sechstagewerk. Ohne diese Bezugnahme kann die Stelle ganz
LXX entsprechend übersetzt werden. Diese Uebersetzung ist sogar gramma-

---

1) Sehr treffend die spanische Uebersetzung: sobre los Angelos dice.

2) Der hebr. Text lautet: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט machend
e Boten zu Winden, seine Diener zu flammendem Feuer; (cfr. 2. Mos. 30, 25:
ı mache es zu heiligem Salböl). Oder: machend aus seinen Boten Winde,
seinen Dienern flammendes Feuer; (vgl. 1. Kön. 18, 32: er baute aus den Steinen
n Altar, eigentlich er baute die Steine zu einem Altar).

tisch richtiger[1]). Es ist sonach die Behauptung, daß die hier vom Apostel benützte Alexandrinische Uebersetzung eine mit dem hebr. Grundtexte nicht übereinstimmende sei, vom philologischen Standpunkte aus unrichtig. Der Unterschied liegt nicht in der Uebersetzung, sondern in der Deutung, nach welcher der Apostel die Worte τοὺς ἀγγέλους und τοὺς λειτουργοὺς[2]) von den Engeln, als persönlichen Wesen versteht. Es liegt der Gedanke nahe, er habe hiebei an die sinaitische Gesetzespromulgation gedacht, bei welcher sich Gott zur Hervorbringung jener außerordentlichen Naturereignisse der Engel bediente, so daß mit Beibehaltung der lyrischen Form des alttestamentlichen Sängers gesagt werden konnte, er macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zu Feuerflammen. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß die Engel selbst in Naturkräfte umgewandelt werden, wonach ihre Existenzform als eine wandelbare erschiene; das wäre wohl eine jüdische, aber keine christliche, am allerwenigsten eine apostolische Anschauung. Dazu kommt, daß es sich hier lediglich um das Dienstverhältniß der Engel zum Sohne, keineswegs aber um deren Verwandlung in Naturkräfte handelt. Ebenso wenig ist in unserer Stelle der Gedanke hervorgehoben, daß ihnen Gott zur Vollstreckung seiner Befehle die Schnelligkeit des Sturmes und die Kraft des Feuers gebe (ein Gedanke, der im chaldäischen Targum seinen Ausdruck findet), da Schnelligkeit und Stärke keinen Gegensatz zu V. 8 bildet, der durch μέν und δέ gefordert ist, und es sich nur darum handelt, die Erhabenheit Christi über die Engel zu schildern, die doch nicht darin bestehen kann, daß die Engel schnell sind wie der Wind und stark wie das Feuer. Auch der Gedanke der griechischen Exegeten, daß in unserem Citate die Schöpfung der Engel betont sei, hält in Anbetracht des Gegensatzes in V. 8 nicht Stich. Da nämlich hier als Hauptgedanke die unendliche Hoheit und königliche Herrschaft Christi hervortritt, so kann der Nachdruck nur auf dem liegen, was die Engel sind, nicht aber darauf, daß sie Gott geschaffen hat. Der Sinn ist also der: Gott bedient sich der Engel behufs seiner Offenbarung an die Menschen, wie er sich des Sturmes und des Feuers, der Naturkräfte zu bedienen pflegt. Die Engel erscheinen sonach als dienende, somit Gott untergeordnete Wesen. Die Stelle nach der LXX ist also parabolisch zu erklären. Den Winden und Feuerflammen gleich vollziehen

1) עָשָׂה mit doppeltem acc. heißt: einen zu etwas machen, weshalb auch V. 3, welcher dieselbe Wortstellung einhält wie V. 4, zu übersetzen ist: welcher macht die Wolken zu seinem Wagen הַשָּׂם עָבִים רְכוּבוֹ. שׂוּם wird in der Bedeutung: machen, ebenso construirt wie עָשָׂה.

2) Ἄγγελοι und λειτουργοί sind hier synonyme Begriffe (im Hebr. synonymer Parallelismus) und bezeichnen die Engel als persönliche Wesen. Λειτουργοί ist im Sinne der LXX Ausdruck zur Bezeichnung des priesterlichen Dienstes am Heiligthume, namentlich des Opferdienstes. Von den Engeln gebraucht dient es zur Bezeichnung ihres Dienstes bei der göttlichen Weltregierung, also nicht zur Verrichtung eines Priesterdienstes etwa im himmlischen Heiligthume; denn daselbst gibt es in diesem Sinne nur Einen λειτουργός (8. 2. 6), und dieser ist Christus.

befehle Gottes; sie stehen demnach wie jene im Verhältnisse der Unter- und Dienstbarkeit. Ganz anders lautet das, was Gott vom Sohne sagt.

Πρὸς δὲ τὸν υἱόν. Ὁ θρόνος ὁ θεὸς, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ, ;· καὶ ἡ ῥάβδος εὐθύτητος, ς τῆς βασιλείας σου.

V. 8. In Beziehung auf den Sohn aber sagt er: Dein Thron, o Gott, ist immer und ewig, und ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Reiches.

Ἠγάπησας δικαιοσύνην, καὶ τας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ θεὸς, ὁ θεός σου, ἔλαιον ιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους

V. 9. Du hast geliebt Gerechtigkeit und gehasset Unrecht; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Oel der Wonne vor deinen Genossen.

jes Citat ist aus Ps. 45, 7. 8, in welchem unter dem Bilde der ıngsfeier eines israelitischen Königes das große Geheimniß der götte ebe zum Menschengeschlechte geschildert wird. Daß der Verfasser des ie Verhältnisse der Salomonischen Zeit hiebei im Auge gehabt habe, ıum zu bezweifeln sein, da gerade Salomon jener König war, auf einzelnen Züge des Psames passen, und dieser König zumal in der eit seiner Regierung als Typus der messianischen Zeit und Verhält- achtet werden kann. Aus diesem Grunde hat man den Psalm rein erklärt und ihn für ein bloßes Vermählungs- und Liebeslied gehal- gen diese Auffassung aber spricht nicht nur der Umstand, daß unser den gottesdienstlichen Vortrag und für die Belehrung und Erbauung es bestimmt war, was einem blos erotischen Liede nie zu Theil ge- wäre, sondern noch mehr der Inhalt des Psalmes; denn die Schilde- s Königs paßt nur höchst unvollkommen auf Salomo, noch weniger n irdischen heidnischen König. Vom Könige unseres Liedes wird ge- herrsche ewig, er setze seine Söhne zu Fürsten über die ganze Erde, von allen Völkern der Erde ewiglich gepriesen; noch mehr der könig- äutigam wird geradezu Gott genannt (7. 8. 12)[1]). Aus diesen wurde der ganze Psalm schon von den LXX, von den Juden zur risti wie von allen Vätern der Kirche messianisch gedeutet. Ich halte r sei typisch-messianisch, insofern der Gedanke an Salomo nicht ganz ossen werden kann.

Wohl werden im A. T. auch irdische Obrigkeiten als Repräsentanten und eter Gottes אֱלֹהִים genannt, aber immer nur wenn von ihnen in der Mehr- ochen wird; nie wird ein einzelner Mensch oder Engel so angeredet, weshalb en Ausdruck an unserer Stelle nicht auf Salomo, sondern nur auf den Messias kann. So haben auch die LXX die Sache aufgefaßt, weshalb sie אֱלֹהִים mit versetzen, was nur von dem Einen, wahren Gott gebraucht wird. Das dem zuerkannte Prädikat „Gott" kommt auch Js. 9, 5 vor (אֵל).

In unserem Citate verheißt der Sänger dem gefeierten Könige ewige Dauer seines Thrones, und bezeichnet seine Herrschaft als eine vollkommen gerechte. Ruht doch sein Thron auf der Gerechtigkeit; denn er liebte Gerechtigkeit und haßte die Sünde[1]) und hat diese Gerechtigkeitsliebe und diesen Sündenhaß durch seine Hingabe in den Tod factisch vor aller Welt bewiesen, damit die Sünde hinweggeschafft und die Gerechtigkeit herrschend werde. Darum hat ihn Gott vor allen Königen der Erde gesegnet, hat ihn in der Himmelfahrt mit königlicher Macht über Himmel und Erde betraut, um ihn dadurch über alle seine Brüder[2]), über alle Menschen hoch erhoben[3]). Der Apostel bezieht die Psalmstelle auf die ewige Herrschaft Christi und faßt den 2. Verstheil von V. 7 des Psalmes als Beschreibung der himmlischen Regierung des erhöhten Heilandes auf; während er das erste Glied von V. 8 des Psalmes vom irdischen Wandel Christi deutet, durch welchen er die Einsetzung in die himmlische Herrlichkeit verdient hat. Daß Christus während seines Erdenlebens Gerechtigkeit geliebt und Unrecht gehaßt hat, ist der Grund seiner Salbung zum Könige. Die Erhöhung und Verherrlichung Christi erscheint also als ein Lohn- und Siegespreis seines ethischen Verhaltens.

V. 8. Der Apostel betrachtet nach dem Vorgange der LXX das erste Hemistich von V. 8 als eine Anrede[4]) an Christus, der als Gott angeredet wird, weshalb θεός als Vokativ aufzufassen ist. Die Worte des Citates beziehen sich auf den erhöhten Christus schon wegen des typologischen Charakters des Psalmes, der die königliche Macht und Liebe des Messias beschreibt. Wenn aber auch hier der Sohn als Gott bezeichnet wird, so möchte ich doch in der Anrede ὁ θεός nicht den Nerv des Beweises für die Erhabenheit des Sohnes

1) Vgl. Js. 11, 4. 5.

2) Vgl. Philipp. 2, 8—10.

3) Thalhof. Psalmenerklärung.

4) Aus der Präpos. πρός kann allerdings nicht gefolgert werden, daß der Verfasser die Psalmstelle als eine directe Anrede an den Sohn Gottes angesehen habe; da aber das hebr. Original eine Anrede enthält, und der Apostel diese Anrede an den Sohn unverändert in seine Argumentation aufnimmt, so betrachtet auch er diese Psalmworte als eine wirkliche Anrede. In diesem Sinne wird πρός auch in der spanischen Uebersetzung aufgefaßt: mas al Hijo (dice). Auch Aquilas und Symmachus übersetzen hier אֱלֹהִים mit ὦ θεέ. Bekanntlich steht bei den Griechen oft der Nom. statt des Vok.; besonders lieben diese Form die LXX z. B. Ps. 21, 2; 42, 1. 5; vgl. Joh. 20, 28. Man hat den hebräischen Text auf alle mögliche Weise vergewaltiget, um dadurch die Anrede an den Sohn beseitigen, die Aussage über die Gottheit Jesu abschwächen und die Uebersetzung der LXX als eine unrichtige hinstellen zu können. Allein all diese Versuche verstoßen gegen die Grammatik. כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד heißt nicht: Dein Gottesthron (steht fest) auf immer und ewig. Ganz übereinstimmend mit dem Hebr. übersetzt die Peschito: ܟܘܪܣܝܟ ܕܝܠܟ ܐܠܗܐ dein Thron, o Gott. Die Wiederholung des Suffix am Nomen bezeichnet mit Emphase das Pronomen und verbietet die Uebersetzung: Dein Gottesthron.

über die Engel finden; denn der Sohn wird nicht als Gott den Engeln gegenübergestellt, sondern als Derjenige, der ausgerüstet ist mit königlicher Gewalt, zu der ihn Gott gesalbt mit Freudenöl, d. h. der höchsten Wonne und Seligkeit theilhaftig gemacht hat, wie es eben seiner königlichen Würde entspricht. Dem Dienstverhältnisse der Engel (V. 7) wird das Herrscherverhältniß des Sohnes entgegengesetzt, und in dieser seiner ewigen Herrschaft, unter welche sich demnach auch die Engel beugen müssen, liegt ein neuer Beweis der Erhabenheit des Sohnes über die Engel.

Der Thron des gottmenschlichen Königs steht fest immer und ewig [1]). In dieser ewig dauernden Herrschaft des Sohnes Gottes liegt der Gegensatz zu V. 7 und ein Beweis der Erhabenheit des Messias über die Engel; denn er ist gottmenschlicher König, die Engel sind nur Diener, sie ermangeln der göttlichen wie der königlichen Würde.

Nun wird die Herrschaft des Messias-Königes näher beschrieben: Und [2]) ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Reiches. Diejenigen, welche den Psalm nur im historischen Sinne deuten, beziehen diese Worte auf Salomo, dessen Herrschaft eine gerechte war. Sie war es aber nur eine Zeit lang [3]), deshalb konnte auch sein Thron kein ewiger sein; weder das eine noch das andere hat sich in Salomo erfüllt. Was hier vom theokratischen Könige ausgesagt ist, paßt nur auf den Messias im vollen und wahren Sinne des Dichters. Ein Scepter der Geradheit [4]) ist ein solches, das weder nach rechts noch nach links abweicht, sondern unerschütterlich feststeht, also ein gerechtes Scepter, d. h. eine gerechte Herrschaft. Im unermeßlichen Reiche des Messias herrscht nur Gerechtigkeit; denn der Messias ist wahrhaft Gott; aber auch insofern er Gottmensch ist, ist seine königliche Herrschaft eine durchaus gerechte.

---

1) Εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (Cod. Alex.) ist hellenistische Verstärkung des einfachen εἰς τὸν αἰῶνα. Statt dieses hellenistisch hebraisirenden Sprachgebrauches setzt der Apostel in eigener Rede in unserem Briefe stets: εἰς τὸ διηνεκές (7, 3; 10, 1; 12, 14). Der Cod. Vat. liest εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

2) Καί fehlt in der Rec., findet sich aber bei ansehnlichen Zeugen; wahrscheinlich ist es die ursprüngliche Leseart, und hat die Bedeutung der gewöhnlichen Copula, nicht die einer abgekürzten Citationsformel.

3) Die Abfassung des Liedes fällt sonach in die Glanzzeit Salomo's, in der seine Gerechtigkeit eine sprüchwörtliche geworden. Der Sänger hat sich also in der Beschreibung der salomonischen Gerechtigkeit nicht geirrt; denn damals als der Psalm abgefaßt wurde, war Salomo wirklich ein gerechter König.

4) שֵׁבֶט ῥάβδος Stab, Ruthe, Scepter; das Scepter der Könige war ehedem ein Stab, das Symbol ihres Hirtenamtes d. i. ihrer Regierungsgewalt. Die R. liest übereinstimmend mit dem hebr. Texte und den LXX: ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. Hienach ist ῥάβδος εὐθύτητος Prädicat, das mit Nachdruck dem Subjecte vorangestellt ist. Ich entscheide mich für diese L. A. der Rec. gegen die Variante an unserer Stelle.

מִישׁוֹר εὐθύτης gerade Richtung, Geradheit im physischen und ethischen Sinne, in letzterer Beziehung mit dem Nebenbegriffe der Billigkeit (יָשַׁר gerade sein, εὐθύς gerade im Gegensatze zu krumm).

Das hat sich schon in seinem gottmenschlichen Wandel auf Erden ausgeprägt, der eine thatsächliche Ausübung seiner Gerechtigkeitsliebe und seines Hasses gegen die Sünde war.

V. 9. Die alttestamentliche Prophetie unterscheidet am Messias eine göttliche und menschliche Seite. Das ist auch in unserem Psalme der Fall, in welchem nach der Anschauung des Apostels der theokratische König in Anbetracht seiner göttlichen Seite geradezu als Gott, im Hinblicke auf seine menschliche Seite als Gottgesalbter bezeichnet wird. Von diesem wird gesagt: „Du liebtest die Gerechtigkeit und haßtest das Unrecht[1]). Auch die Aoriste im Griechischen bezeichnen die Handlung als eine vergangene[2]). Im Psalme fällt das hier Ausgesagte in die Zeit vor der Vermählung des Königs, nach dem Verfasser unseres Briefes in die Zeit vor der Himmelfahrt Christi. Weil der Messias durch sein ganzes Leben die Gerechtigkeit[3]), d. h. vollkommenste Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen seines himmlischen Vaters bis zur Erduldung des Todesleidens, geliebt und geübt und dadurch seinen Haß gegen die Sünde bethätiget hat, darum hat ihn Gott gesalbt mit dem Freudenöle des himmlischen Königthums. Seine unvergleichliche Heiligkeit ist der Grund seiner unvergleichlichen Erhöhung. Diese ist der königliche Lohn seines gottmenschlichen Lebens, Leidens und Sterbens.

Darum (διὰ τοῦτο) d. h. wegen seiner Liebe zur Gerechtigkeit, die er durch seine Erlösung bewiesen, hat ihn Gott erhöht. Der Apostel betrachtet die Erhöhung Christi bald als eine Folge seines Sohnesverhältnisses zu Gott, bald als Folge eines Lohnes, den er sich verdient hat durch sein Verhalten während seines Erdenlebens, namentlich durch seinen Gehorsam, der in seinem Todesleiden den Höhepunkt erreichte, weshalb in unserem Briefe gerade dieses[4]) als Grund seiner Krönung mit Herrlichkeit und Ehre und der damit verbundenen Freude bezeichnet wird. Diese Herrlichkeit und Freude, die der Sohn beim Vater hatte, ehe die Welt war, mußte er sich als Gottmensch verdienen,

1) Die Leseart ἐμίσησας ἀνομίαν ist nach dem Cod. Vatic. Der Cod. Alex. liest: ἐμίσησας ἀδικίαν. Ἀδικία ist schlecht bezeugt; es steht nur im C. A. und in einigen Minuskeln. Ἀνομία ist Gesetzwidrigkeit, es bildet Matth. 7, 23 den directen Gegensatz zum Willen des Vaters, dem von Christus verkündeten νόμος. Die Vulg. übersetzt ἀνομία, ἀδικία, πονηρία mit iniquitas.

2) Die hebr. Ausdrücke: אָהַבְתָּ — וַתִּשְׂנָא als praesentia zu fassen, ist unrichtig. Die gewöhnlichste Art vergangene Begebenheiten zu erzählen ist im Hebr. die, die Erzählung mit einem perf. zu beginnen und dann in imperfectis mit ו consecut. fortzuschreiten; so auch hier. Auch im Syrischen müssen die Ausdrücke: ܪܚܡܬ ܣܢܝܬ als praeterita genommen werden, was schon der Zusammenhalt mit ܣܡܬ in V. 10 fordert.

3) Δικαιοσύνη ist hier nicht synonym mit εὐθύτης; es bezeichnet die Gerechtigkeit nicht in ihrer Ausübung als Richter- und Königseigenschaft gegenüber den Menschen, sondern als Fülle aller Tugenden; es ist die Heiligkeit im Gegensatze zur ἀνομία.

4) Hebr. 2, 9; 12, 2.

um auch in dieser Beziehung uns gleich zu sein, und nichts anderes als diese Verherrlichung konnte der ihm hinterlegte Lohn sein, weil ihm nothwendigerweise die frühere Herrlichkeit wieder zu Theil werden mußte.

Nach der alexandrinischen Uebersetzung ist auch in V. 9 Elohim als Vokativ zu fassen, was schon aus der Analogie des 8. Verses hervorgeht und durch den Zusammenhang gefordert wird; denn welchen Zweck sollte hier das emphatische „Dein Gott" im Sinne eines doppelten Subjectes haben? Auch der hebr. Text läßt keine andere Auffassung zu, selbst in dem Falle, daß der Psalm ausschließlich auf Salomo bezogen wird; denn auch Salomo konnte wegen des prophetischen Charakters des Psalmes als Elohim angeredet werden.

Diesen König hat Gott gesalbt mit Freudenöl[1]) vor seinen Genossen. Im Sinne des Psalmisten bedeutet diese Salbung nicht die Einweihung zum Königthum, sondern das Glück und die Freude des Gottbewährten siegreichen Königs. Es ist eine Salbung zum ewigen Siegesfeste, ein Unterpfand unvergänglicher Herrlichkeit und Freude. Auch in unserem Briefe fällt diese Salbung mit einem Siegesfeste zusammen, nämlich mit der Einsetzung Christi in das himmlische Königthum nach vollbrachtem Siege über Sünde, Tod und Hölle. Christus war der Gesalbte schon vor seiner Himmelfahrt; denn er war der Messias schon in der Incarnation; er war der gesalbte König auch im Zustande seines Leidens, denn diese Salbung, diese Einweihung zur königlichen Würde hat ihren Grund in der hypostatischen Union; aber es war dies keine Salbung mit Freudenöl. Nicht als eine Salbung der Gnade, sondern der Glorie[2]) betrachtet sie der Psalmist wie der Apostel; sie ist eine Folge seiner beständigen Gerechtigkeitsliebe, seines immerwährenden Sündenhasses während seines Erdenwandels, ein Lohn seiner Erlösungsthat. Diese Erklärung wird durch den Zusammenhang gefordert. Die Salbung mit Freudenöl bezieht sich sonach auf die Salbung der menschlichen Natur Christi in der Himmelfahrt, mit der sein himmlisches Königthum beginnt, das ein Königthum höchster Wonne und Seligkeit ist, und ist bedingt durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur; denn der **Gottmensch** wurde gesalbt, ausgerüstet mit königlicher Gewalt, worin zugleich die Erhabenheit seines Königthums über alle seine Genossen ausgesprochen ist.

Μέτοχοι im Sinne des Psalmes sind die übrigen Fürsten von Judäa nicht die Gesammtheit der irdischen (heidnischen) Könige; denn auf diese kann der Ausdruck „salben" nicht bezogen werden. Auch der hebr. Aus-

1) מָשַׁח שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן mit Freudenöl salben ist bildliche Bezeichnung der überströmenden Fülle göttlicher Segnungen. Das Bild ist der orientalischen Sitte entnommen, bei Freudenmahlzeiten und sonstigen festlichen Veranlassungen das Haupt zu salben, gleichsam als Einweihung zur Freude. (Ps. 22, 5; Amos 6, 6 u. a.) Das griech. Wort ἀγαλλίασις heißt Wonne, bezeichnet also die potenzirte Freude exultatio vgl. Luk. 1, 14. 41. Χρίειν wird wie das hebr. מָשַׁח mit doppeltem acc. construirt.

2) Estius: Est unctio ad gloriam, quando scilicet post passionem immortalitate donatus et ad dexteram patris collocatus, regni possessionem et gloriae consummationem accepit.

druck[1]) für „Genossen" rechtfertiget diese Erklärung, insofern derselbe nicht nur eine Participation an gleicher Macht und Würde, sondern ein inniges Verhältniß der Natur, des Lebens und der Liebe ausdrückt. Da an unserer Stelle vom himmlischen Königthum Christi die Rede ist, so kann μέτοχοι nur die Christen bezeichnen, die Petrus als ein königliches Priesterthum schildert, und die als Brüder des Herrn theilnehmen an seinem himmlischen Erbe und an seiner himmlischen Glorie[2]). Diese unsere einstige Verklärung gründet in unserer Eingliederung in Christus als unserem verklärten Haupte. In ihm ist die Menschheit erlöst, in ihm die erlöste Menschheit verherrlichet über alle Geschöpfe also auch über die Engel. Insofern Christus der Grund und die Quelle der Verherrlichung der Menschheit ist, ist auch darin seine Erhabenheit[3]) über alle mit königlicher Würde im ewigen Leben Geschmückten ausgesprochen. Eine Theilnahme an dem himmlischen Königthum Christi ist aber nirgends in der heiligen Schrift den Engeln zugeschrieben, sondern nur den Menschen. Dazu kommt noch, daß der Ausdruck „Salbung mit Freudenöl" weder in der heiligen Schrift noch sonst in der kirchlichen Terminologie von den Engeln gebraucht wird. Engelfürsten heißen nicht Gesalbte, weshalb die Frage: ob denn Engelfürsten nicht ebenso gut als Christus Gesalbte genannt werden können, entschieden zu verneinen ist. Auch die Charakterisirung der Engel als dienende Geister verbietet den Ausdruck μέτοχοι in diesem Zusammenhange auf sie zu beziehen; denn λειτουργοί und μέτοχοι sind doch nicht identische Begriffe.

Der Nerv des Beweises (V. 7—9) für die Erhabenheit Christi über die Engel liegt weder in Θεός noch in μέτοχοι, sondern in den Ausdrücken ἄγγελοι und λειτουργοί einerseits, und θρόνος, ῥάβδος und ἔχρισεν ἔλαιον ἀγαλλιάσεως andererseits. Es wird hier nicht die Gottheit Jesu den Engeln gegenübergestellt, sondern seine königliche Macht und Würde. Von seiner Gottheit ist in den folgenden Versen die Rede. Der Schriftbeweis des Apostels gipfelt also darin, daß die Engel nur Boten und Diener im Reiche Gottes sind, der Sohn aber König und Herrscher und zwar im wahren Sinne des Wortes; denn die mit ihm Herrschenden participiren nur in ihm an der königlichen Macht und Würde, und zwar in dem Grade, als sie die Gerechtigkeit geliebt und die Sünde gehaßt haben.

V. 10. Καί· Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί.

V. 10. Und: Du hast im Anfange, o Herr, die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel.

1) חָבֵר von חָבַר vereinigen, verbinden. Die Uebersetzung amici (Aquilas) verflacht den hebräischen Begriff.

2) Mtth. 25, 34; Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12; Hebr. 2, 10; Off. 3, 21.

3) Παρά mit dem acc. steht häufig bei Comparativen (vgl. 2, 7); ebenso das lateinische prae. Daß hier von keinem Vorrange der Zeit, sondern der Würde die Rede ist, sollte doch keines Beweises mehr bedürfen. Die Superiorität Christi liegt auch nicht darin, daß er ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10) ist, sondern in der unvergleichlichen Hoheit seines Königthums.

V. 11. Αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	V. 11. Sie werden vergehen, du aber bleibst, und alle werden wie ein Kleid altern,
V. 12. καὶ ὡς ἱμάτιον ἑλίξεις αὐτοὺς, καὶ ἀλλαγήσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	V. 12. und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich verwandeln; du aber bist eben derselbe, und deine Jahre werden nicht enden.

Wie V. 2 geht der Apostel von der himmlischen Kleronomie des Gottmenschen auf die Weltschöpfung durch den Gottessohn über, die er an der Hand des Psalmes beweist, der zugleich die Wandelbarkeit des Geschöpflichen in Gegensatz zur Unwandelbarkeit des Sohnes als Weltschöpfers bringt.

Dieses Citat ist aus Ps. 102, 26—28, dessen Abfassung in die Zeit des babylonischen Exils fällt. Der Sänger beklagt darin das Unglück seines Volkes und schöpft Trost und Ermuthigung im Hinblick auf die Allmacht und Unwandelbarkeit Gottes, weshalb er sich flehend an Jehovah wendet. Der Inhalt seines Gebetes ist die Befreiung seines Volkes und der Wiederaufbau des irdischen Jerusalems. Dabei richtet sich sein prophetischer Blick in die ferne Zukunft, wo alle Nationen im Bunde mit Israel Gott erkennen und preisen werden.

Der Verfasser betrachtet unseren Psalm als einen messianischen, indem er die Schriftworte, welche im Original von Jehovah sprechen, christologisch deutet. Nach seiner Anschauung ist sonach der Jehovah des Psalmes niemand Anderer als der Messias, in welchem sich die ganze Hoffnung Israels concentrirte. Von ihm erwartet Israel den Wiederaufbau Jerusalems und die Herstellung des universalen Jehovakultes. Der Psalm hat sonach einen prophetischen Charakter; er hat aber auch einen typischen Charakter, wonach die V. 26—28 vom Messias als dem Erlöser aus dem Exil der Sünde und dem Gründer des neuen himmlischen Jerusalems, d. i. der Kirche, handeln.

Die Anschauung des Verfassers über den messianischen Charakter unseres Psalmes gründet sich keineswegs auf das Wort κύριε[1]) der LXX, sondern

1) Die LXX übersetzen bekanntlich יְהוָה mit κύριος, das die gewöhnliche Benennung Christi geworden sein soll, wodurch sich der Apostel verleiten ließ, κύριος auf den Messias zu beziehen. Diese Einwendung ist schon deshalb unbegründet, weil das alttest. κύριος dem Apostel selbst nicht überall = Christus ist, und die Deutung des Wortes sich nach dem Contexte, nicht aber nach dem Belieben des Schriftstellers zu richten hat. Jehovah im A. T. ist = Jesus Christus in all den Stellen, welche einen prophetischen oder typischen Charakter an sich tragen, in welchen die Parusie Jehovah's mit seiner Richter- oder Heilsthätigkeit in Verbindung gebracht ist. Ebenso kann die Behauptung aufgestellt werden, daß alttestamentliche Schriftstellen, welche von einer nach neutestamentlicher Anschauung durch den Sohn vermittelten Thätigkeit Gottes handeln, auf Christus bezogen werden.

vielmehr auf seine V. 2 und 3 unseres Briefes ausgesprochene Glaubensüberzeugung, wonach alle die Welt betreffende Thätigkeit Gottes durch den Sohn vermittelt wird, was aber nicht so zu verstehen ist, als hätte der Apostel diese Schriftstelle angeführt nur zu dem Zwecke, um damit seinen und seiner Leser Glauben in die Schriftstelle hineinzulegen, sondern sie soll wirklich ein Schriftbeweis für die Erhabenheit Christi über die Engel sein. Und sie ist es auch; denn Gott hat durch den Sohn Himmel und Erde geschaffen und durch den Sohn werden Himmel und Erde erneuert werden. Die Schöpfung der Welt durch den Sohn gründet in seinem ewigen Sohnesverhältnisse zum Vater (V. 2) deren Verwandlung in seinem Sitzen zur Rechten der Majestät. Daß die Weltschöpfung und Welterneuerung wie dem Vater so auch dem Sohne zugeschrieben werden kann und in der heiligen Schrift auch wirklich zugeschrieben wird, hat seinen Grund darin, daß die Allmacht des Vaters auch die Allmacht des Sohnes ist, da in ihm als dem Ausglanz der Herrlichkeit Gottes, alle Eigenschaften des Vaters in adäquater Weise sich wieder finden und alle Thätigkeit Gottes in der Welt und für die Welt durch den Sohn realisirt wird.

V. 10. Hinter καὶ ist λέγει πρὸς δὲ τὸν υἱὸν zu ergänzen; es darf also nicht als Bestandtheil des Schrifttextes angesehen werden. Dieses Citat bildet den Beweis für δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας (V. 2), wie das Citat V. 8—10 den Beweis für ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων (V. 2) liefert. In lyrischer Sprache wird hier dem Sohne die Schöpfung des Himmels und der Erde zugeschrieben, die 1 Mos. 1, 1 als Gotteswerk bezeichnet wird. Der Verfasser hat die Wortstellung der LXX: κατ' ἀρχάς [1]) σύ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας durch Vorrücken des σύ an die Spitze des Satzes verändert, wodurch der Gegensatz zu den μέτοχοι mit Emphase hervorgehoben wird.

Im hebräischen Texte fehlt die Anrede κύριε, weil dieselbe durch die Ueberschrift des Psalmes überflüssig gemacht wird, was in unserem Briefe nicht der Fall ist, indem dieses Citat einem anderen Psalme angehört als das unmittelbar Vorhergehende. „Die Erde gründen“ [2]) ist soviel als die Erde schaffen. Es ist ein bildlicher Ausdruck, der die Erde als einen Gottesbau erscheinen läßt, und den Sohn als den Baumeister schildert, der nach dem Plane Gottes, d. h. nach den göttlichen Ideen den Bau realisirt. Wie er die

1) Κατ' ἀρχάς findet sich auch bei den Classikern; gewöhnlich steht dafür ἐν ἀρχῇ oder ἀπ' ἀρχῆς = von Anfang an, im Anfange. Der hebräische Text hat לְפָנִים vormals, ehedem, einst. Die LXX haben bei ihrer Uebersetzung wohl 1. Mos. 1, 1 בְּרֵאשִׁית im Auge gehabt; ebenso die Peschito, welche geradezu ܡܢ ܩܕܝܡܬܐ von Anfang an übersetzt.

2) Auch im Buche Job wird dieses schöne Bild gebraucht (Job 38, 4) יָסַד, θεμελιοῦν gründen, den wirklichen Grund zu etwas legen. Der Sohn ist die causa efficiens der Welt. Vom Vater geht die weltschöpferische Thätigkeit aus, durch den Sohn wird sie realisirt, weshalb die Weltschöpfung, je nachdem man ihre ideale oder reale Seite in's Auge faßt, dem Vater wie dem Sohne zugeschrieben werden kann.

Erde gegründet hat, so auch die Himmel. Es ist das Johanneische: ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, was der Hebräer durch Himmel und Erde ausdrückt. Himmel bezeichnet weder die Engel noch deren überweltliche Wohnungen, das verbietet schon der Gegensatz zum Vorangehenden (Erde) und der Zusammenhalt mit 1 Mos. 1, 1 wie auch das unmittelbar Folgende, das jede Anwendung auf die Engel ausschließt. Es ist vielmehr der kosmische Himmel mit seinem Inhalte gemeint.

V. 11. Wie dem Sohne die Weltschöpfung und Welterhaltung zugeschrieben wird, (V. 2 und 3) so auch die Weltumwandlung. Die ganze durch den Sohn geschaffene und getragene sichtbare Schöpfung, Himmel und Erde[1]) wird vergehen, nämlich in ihrer Daseinsform[2]); denn das Wesen der Dinge bleibt. Daß in diesem Sinne ἀπολοῦνται zu verstehen ist, ergibt sich aus dem nachfolgenden Bilde; denn die Ausdrücke, „zusammenrollen und wechseln" bezeichnen keine gänzliche Vernichtung, sondern nur eine Veränderung (ἀλλαγήσονται). Diesen Verwandlungen der Körperwelt gegenüber heißt es vom Sohne: Du aber bleibst[3]) d. h. durch den Untergang von Himmel und Erde hindurch.

Im Sinne des Psalmes beziehen sich diese Worte auf die unveränderliche Bundestreue Jehova's, auf die der Psalmist seine und seines exilirten Volkes Hoffnung gründet. Weil Gott unveränderlich ist in seiner Treue, darum muß er seine Verheißungen erfüllen, also auch dem Exil ein Ende machen. Als Erlöser aus dem Exil haben schon die vorexilischen Propheten den Messias bezeichnet, er erscheint im A. T. als Retter des Bundesvolkes. In unserem Briefe werden diese Worte auf die Unwandelbarkeit des Sohnes gegenüber der Welt und der Engel bezogen; es ist also hier von der Unveränderlichkeit als metaphysischer Eigenschaft die Rede. Derjenige aber, dem die heilige Schrift metaphysische Unwandelbarkeit zuschreibt, auf den allein der A. B. seine Hoffnung gesetzt hat, muß weit erhaben über die Engel sein, und dieser ist kein anderer als der Sohn, der Vermittler der neutestamentlichen Offenbarung. Wie die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft ganz der Thatsache entspricht, daß durch den Sohn die Welt geschaffen ist, so entspricht seine Unwandelbarkeit der Thatsache, daß der Sohn als Schöpfer der Welt weit über dieselbe erhaben ist. Er ist sonach keinem Altern unterworfen wie die Creatur, von der

---

1) Αὐτοὶ bezieht sich auf Himmel und Erde.

2) Dieser Gedanke liegt auch im Etymon von ἀπόλλυμι, perire אָבַד und ܚܠܰܦ; denn diese Verba bezeichnen nicht blos ein gänzliches zu Grunde gehen, sondern auch ein Vorübergehen, ein Vergehen der Erscheinung nach.

3) Διαμένεις (praes) ist zum Ausdrucke ewiger Dauer bezeichnender als διαμενεῖς (fut). Die Vulg. übersetzt entsprechend dem hebr. תַּעֲמֹד permanebis, während die Peschito das praes. hat ܩܳܐܶܡ ܐܢ̱ܬ. — עָמַד = perstare bestehen (vgl. Js. 66. 22) dient zur Bezeichnung fortwährenden Bestandes im ursprünglichen Zustande, weßhalb Js. 66, 22 dieser Ausdruck vom Fortbestande des neuen Himmels und der neuen Erde gebraucht wird.

es heißt, sie wird veralten[1]) wie ein Kleid. Es kommt die Zeit, da die Schöpfung einem abgenützten Gewande gleicht, das wegen seines Alters unbrauchbar geworden; denn die Sünde hat die ganze Schöpfung corrumpirt und den Keim der Schwäche und des Alterns, also den Keim der Vergänglichkeit in sie gelegt; darum schlägt auch den sichtbaren Weltkörpern die Todesstunde, sie gehen allmälig aber sicher ihrem Untergange entgegen. Den Zeitpunkt und die Art und Weise ihres Unterganges bestimmt der Herr, wie die Todesstunde jedes einzelnen Menschen vom Willen Gottes abhängig ist. Die Todesstunde des Himmels und der Erde aber ist der Weltuntergang, der mit dem Zusammenrollen eines Gewandes verglichen wird.

V. 12. „Wie ein Gewand wirst Du sie zusammenrollen[2]).“ Dieses schöne Bild, das die Schöpfung als ein Gewand Gottes erscheinen läßt, drückt die Leichtigkeit aus, womit Gott Himmel und Erde in ihrer gegenwärtigen Existenzform bei Seite legt zum Behufe der Verwandlung; denn das Zusammenrollen und Verwandeln fallen nach dem Contexte des Psalmes zusammen. Während des Zusammenrollens geht die Verwandlung vor sich. Aus dem Weltzerstörungsproceß entsteht der neue Himmel und die neue Erde. Wie das allmächtige Fiat die Welt aus dem Nichts in das Dasein rief, so wird durch den Weltschöpfungsmittler die geschaffene und von der Sünde inficirte Welt von seinem heiligen Angesichte hinweggethan und aus ihr eine neue Welt der ursprünglichen conforme erzeugt und zwar mit der Leichtigkeit des Zusammenrollen eines Buches oder des Wechselns eines Gewandes.

Der Sohn also ist es, der als Schöpfer der Welt auch ihre Umgestaltung

---

1) Παλαιωθήσονται sie werden alt gemacht werden = sie werden veralten; so auch der hebr. und syrische Text (יִבְלוּ, ܢܒܠܘܢ), weshalb ich die Uebersetzung durch das fut. der durch das praes. vorziehe. Bei dieser Auffassung wäre nicht an das fortwährende Altern, sondern an das künftige, dem Untergange der Welt unmittelbar Vorangehende zu denken, wofür auch die innige Verbindung des παλαιωθήσονται mit ἑλίξεις und ἀλλαγήσονται spricht.

2) Die Rec. liest ἑλίξεις, vielleicht mit Bezugnahme auf Jes. 34, 4: καὶ ἑλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον. Auch der Cod. Alex. hat diese Leseart, weshalb sie auch in unserem Briefe die ursprüngliche sein dürfte; sie ist zudem überwiegend testirt.

Der Cod. Vat. der LXX dagegen liest ἀλλάξεις entsprechend dem nachstehenden ἀλλαγήσονται und übereinstimmend mit dem hebr. חֲלַף, das die LXX mit ἀλλάσσειν übersetzen so oft es zur Bezeichnung eines Kleiderwechsels dient (1. Mos. 35, 2; 2. Kön. 5, 5. u. a.): „Gleich einem Oberkleid wechselst du sie und sie werden wechseln.“ Die Vulg. übersetzt im Ps. und in unserm Briefe mutabis — mutabuntur, welche Uebersetzung dem ἑλίξεις — ἀλλαγήσονται vorzuziehen ist, da im Urtexte beidemal ein und dasselbe Wort sich findet. Entweder muß die Uebersetzung lauten: mutabis — mutabuntur oder involves — involventur. Die Uebersetzung der Peschito lautet wie in unserem Briefe.

Statt ἱμάτιον lesen die LXX: περιβόλαιον, was die Vulg. im Ps. mit opertorium übersetzt; im Hebr. לְבוּשׁ = vestis.

vollziehen wird[1]); von ihm, dem Unwandelbaren, gehen die Umwandlungen in der Schöpfung aus; denn er ist es, der Himmel und Erde zusammenrollt wie ein Gewand und sie werden sich verwandeln[2]). Es ist also ausdrücklich von einer Verwandlung die Rede und zwar von einer Formverwandlung; denn Himmel und Erde bleiben, werden aber anders gemacht als sie zuvor waren. Daß diese Formveränderungen der ganzen Schöpfung an das Ende der messianischen Zeitperiode fallen, war dem Psalmisten wie dem Verfasser unseres Briefes etwas über allen Zweifel Erhabenes. In diesem Wechsel des All besteht der Sohn in seiner Dieselbigkeit[3]), in seiner ewigen Unveränderlichkeit; denn bei ihm ist auch nicht ein Schatten von Wechsel. Er ist vor der Schöpfung wie nach deren einstigen Verwandlung derselbe Ewige, Unveränderliche. Diese Ewigkeit wird hervorgehoben durch die Worte: „Deine Jahre werden kein Ende nehmen.“ Sie bilden den Gegensatz zur Vergänglichkeit alles Zeitlichen und Räumlichen, um den Lesern des Hebräerbriefes die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über das Geschöpfliche nahe zu legen, also auch über die Engel. Durch die Schilderung der Unwandelbarkeit und Ewigkeit des Sohnes wird dessen Gottheit bezeugt und seine Superiorität über die Engel bewiesen. Er ist wirklich Derjenige, durch den die Welten geschaffen sind und durch den sie einst in eine bessere und schönere Daseinsform verwandelt werden.

V. 13. Πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέ ποτε· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;

V. 13. In Bezug auf welchen der Engel aber hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege?

V. 14. Οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;

V. 14. Sind nicht Alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um Derer willen, welche das Heil erwerben sollen?

Der ganze Schriftbeweis für V. 2 und 3 bewegt sich in einem Chiasmus. V. 5 wird der Sohn den Engeln, dann V. 7 die Engel dem Sohne, und V. 13 der Sohn wieder den Engeln entgegengestellt, um die überenglische Erhabenheit des Sohnes, der Gott und Mensch zugleich ist, zu begründen. V. 13 und

1) Estius: Sicut amictum vetus facile novo commutari solet, ita tu coelos summa facilitate mutabis ac renovabis. Statim enim, ut volueris, fiet.

2) Ἀλλάσσειν anders machen; ἀλλαγήσεσθαι anders gemacht werden; dann wandeln, verwandeln.

3) אַתָּה הוּא du bist er d. h. du bist der sich selbst immer gleiche; vgl. Js. 41, 4: אֲנִי־הוּא ich, er d. h. ich bin es (der Herr); Js. 43, 10: כִּי־אֲנִי הוּא. Die Peschito: (ܘܐܢܬ ܐܝܟ ܕܐܝܬܝܟ ܐܢܬ) „Du aber, gleichwie deine Wesenheit du d. h. Du bist immer derselbe.“ Die Natur des Sohnes ist die Wesenheit Gottes, er ist sonach im Gegensatze zur Welt ewig und darum unveränderlich.

14 liefert den Beweis zu den V. 3 ausgesprochenen Worten: er sitzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, womit die Beweisführung des ersten Abschnittes zum Abschlusse gelangt; denn damit ist die Superiorität des Sohnes über die Engel nach allen Seiten hin documentirt und beleuchtet.

V. 13. Die Worte: „Setze dich zu meiner Rechten bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße" würden allein schon hinreichen, die Erhabenheit des Sohnes über die Engel außer allen Zweifel zu setzen, insoferne sie die ewige Herrscherwürde des zur Rechten Gottes erhöhten Sohnes ganz klar und bestimmt aussprechen. Nie hat Gott zu [1]) irgend einem der Engel so gesprochen, nie wurde einem von ihnen die höchste Würde nach ihm selber eingeräumt und die Theilnahme an der Weltregierung zuerkannt. Im Gegentheile, sie sind nach der heiligen Schrift nur dienende Geister, die fortwährend ausgesandt werden um Derer willen, welche das Heil ererben sollen. Ihm eignet die Herrscherwürde, den Engeln die Dienstbarkeit.

Das Citat ist aus Psalm 109, in welchem die königliche und hohepriesterliche Würde Christi vom Tage seiner Himmelfahrt bis zum Weltende beschrieben wird. Der Verfasser ist David; dafür bürgt die Ueberschrift, sprechen innere Gründe und namentlich das Zeugniß Jesu selbst, der ihn ausdrücklich dem David zuschreibt [2]). Er galt zur Zeit Jesu und der Apostel [3]) als messianischer Psalm; ebenso hielten ihn die Juden zur Zeit Christi für messianisch [4]). Für diese Messianität des Psalmes sprechen aber nicht blos äußere, sondern auch innere Zeugnisse. Der ganze Inhalt des Psalmes spricht dafür, daß er direct messianisch sei, d. h. daß das darin Gesagte nur vom Messias gelten könne. Oder welchen irdischen König konnte David seinen Herrn nennen, welchem irdischen Könige wird der Sieg über alle Feinde, die Gründung eines vollendeten Friedensreiches, die Theilnahme an der Weltregierung, das ewige melchisedekische Priesterthum zugeschrieben? Einen solchen König gab es auf Erden nicht, weder im Juden- noch viel weniger im Heidenthum. Zudem ist ein Priesterkönig nach der Aehnlichkeit Melchisedechs innerhalb der alttestamentlichen Institutionen undenkbar. Aus diesen Gründen entscheide ich mich gegen die typisch messianische Auffassung des Psalmes.

David schaut im Geiste [5]) den Messias in dem Augenblicke, da er als verklärter Gottmensch die Himmel durchdringt und hört den Spruch [6]) Jehova's

1) Πρὸς τίνα wie V. 7. 8. in Bezug auf welchen, könnte aber auch wegen der directen Anrede mit „zu" gegeben werden. So die Peschito: ܠܡܢ.

2) Matth. 22, 43; Luk. 20, 42; vgl. Apg. 2, 34.

3) Apg. 2, 34; 1. Cor. 15, 24 ff.; Eph. 1, 20—22; 1. Petr. 3, 22; ebenso in unserem Briefe 10, 12—13.

4) Matth. 22, 41—46.

5) Matth. 22, 43: ἐν πνεύματι d. h. im heiligen Geiste.

6) נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי. Das hebr. נְאֻם wird nur von Jehova gebraucht. Es ist also ein Gotteswort, das David verkündet, und das die königliche und priesterliche Würde des Messias zu seinem Inhalte hat. — Εἴρηκη bezeichnet hier die in der Schrift fixirte Rede Gottes.

an seinen Herrn[1]), wodurch ihm die Theilnahme am himmlischen Königthum und der vollständige Sieg über alle seine Feinde zugesichert wurde.

Die Worte: „Setze dich zu meiner Rechten[2])“ gelten dem verherrlichten Gottmenschen; sie beziehen sich auf die himmlische Glorie, welche Christo am Tage seiner Himmelfahrt seiner menschlichen Natur nach zu Theil geworden ist; denn die Anrede ergeht an Denjenigen, der David's- und Gottessohn zugleich ist, nämlich an den Messias. Diese Worte gelten im Sinne unseres Verfassers dem Sohne, der auf Erden erschienen und nach vollbrachter Sündenreinigung sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Dieser ist aber kein anderer als der Gottmensch. Wohl nahm die menschliche Natur Christi auch im Stande seiner Erniedrigung potenziell an den Prärogativen der Gottheit, also auch an der königlichen Macht und Seligkeit derselben Theil, was in seinen Wundern offenbar wurde; die actuelle und ununterbrochene Ausübung dieser Macht aber fällt mit seiner Aufnahme in den Himmel zusammen. Zur Rechten auf dem Throne sitzen ist so viel als Theil nehmen an der königlichen Macht, dieselbe ausüben[3]). Die Rechte gilt als Symbol der Macht, die Rechte Gottes als Sinnbild göttlicher, somit auch königlicher Macht und Hoheit, insoferne Gott der König der Welt ist. Der Sohn ist also ausgerüstet mit allen königlichen Würden und Vollmachten. Den ältesten Commentar zu unserem Citate bildet Daniel 7, 13. 14, der den Menschensohn vor dem Throne Gottes schaut. Dieser gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, damit alle Geschlechter und Zungen ihm dienten. Er hat seine Gewalt zu einer ewigen, sein Reich zu einem unzerstörbaren gemacht.

Als himmlischer König sitzt der Sohn zur Rechten Gottes, bis alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße von Gott gelegt sind. Dieser Zusatz scheint die Ewigkeit seiner königlichen Herrschaft in Frage zu stellen, da ἕως als Zeitpartikel in der Regel den Zeitpunkt bezeichnet, bis zu welchem hin etwas fortdauert, hat also zunächst exclusive Bedeutung[4]), wornach die Unterwerfung der

---

1) לַאדֹנִי meinem Herrn d. i. der Messias. Nach dem Sprachgebrauch des N. T. wird Christus, so oft sein Name in Verbindung mit dem Namen Gottes des Vaters gebraucht wird, Herr genannt; vgl. 1. Cor. 8, 6. Dieser Sprachgebrauch ist auch im symb. apost. beibehalten, wie in der kirchlichen Terminologie.

2) Καθοῦ ἐκ δεξιῶν μου; δεξιά was rechts ist, die rechte Seite, bezeichnet die Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft. In eigener Rede gebraucht der Verfasser den Ausdruck ἐν δεξιᾷ zur rechten Hand (1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2) A dextra von der rechten Seite, rechts; ἐκ δεξιᾷ oder ἐκ δεξιῶν zur rechten Seite sind klassische Ausdrücke; das hebr. לִימִינִי heißt an die rechte Seite hin (לְ = אֶל).

3) Vgl. Matth. 26, 64; 28, 18; 1. Cor. 15, 25; Phil. 2, 9. 10.

4) Ἕως ἂν θῶ = donec posuero; ἕως(ἄν) עַד כִּי bis daß bezeichnet nicht immer das Ende der Dauer; es wird auch inclusiv gebraucht; vgl. Ps. 112, 8; Matth. 1, 25; 1. Tim. 4, 13. Die richtige Bedeutung erhält diese Zeitpartikel übrigens nur durch den Context und die denselben beleuchtenden Parallelstellen; denn an sich ist sie exclusiv und inclusiv zugleich.

Feinde als Endpunkt seines Sitzens zur Rechten Gottes anzusehen ist. In diesem Sinne faßt auch Paulus im Corintherbriefe (1 Cor. 15, 24. 25) die Dauer der messianischen Mitherrschaft auf; denn nach dieser Stelle findet die vollständige Ueberwindung seiner Feinde bei seiner Parusie zum Weltgerichte statt; bis dahin waltet er seines königlichen Amtes zur Gründung, Verbreitung und Vollendung seines Reiches auf Erden; von da an tritt er das Reich und dessen Regierung an Gott den Vater ab.

Allein der Verfasser betrachtet die gänzliche Unterwerfung seiner Feinde nicht als End-, sondern als Wendepunkt seiner königlichen Herrschaft; denn nach seiner christologischen Anschauung und nach der von ihm aufgestellten Charakteristik des Sohnes (V. 3) dauert dessen innergöttliches Verhältniß zum Vater unveränderlich fort, also auf Grund dieser Wesensgleichheit auch seine Theilnahme an der ewigen Königsherrschaft Gottes, in welche seine menschliche Natur wegen der hypostatischen Union aufgenommen ist. Dazu kommt, daß nach 2, 5 ff. Christo die Herrschaft über die künftige Welt zugeeignet wird, wornach das Sitzen zur Rechten Gottes als ein fortdauerndes erscheint. Noch mehr spricht für die ewige Dauer des himmlischen Königthums Christi 10, 12, wo gesagt ist, daß er auf immer (εἰς τὸ διηνεκές) zur Rechten Gottes sitzt[1]). Durch diese Stelle findet das ἕως der Psalmstelle seine autentische Interpretation. Im Sinne des Verfassers bezeichnet also ἕως u. s. w. nicht den Endpunkt der Zeit, während welcher Christus zur Rechten Gottes sitzt; denn der Apostel lehrt nicht, daß Christus nur so lange seine königliche Macht ausübt, bis alle seine Feinde überwunden sind, sondern vielmehr, daß Christus für immer zur Rechten Gottes sitzt; d. h. seine königliche Herrschaft ausübt. Daß Christus nicht aufhört zur Rechten Gottes zu sitzen, wenn einmal alle seine Feinde überwunden sind geht auch aus 10, 13 hervor, woselbst ἕως den Endpunkt seines Wartens, nicht aber den seines Sitzens bezeichnet.

Die Redensart „zum Schemel der Füße machen oder legen", ist jener Sitte entnommen, nach welcher der Sieger dem Besiegten zum Zeichen vollständiger Unterjochung den Fuß auf den Nacken' setzte, bezeichnet also völlige Unterwerfung[2]). Die Veranlassung zu diesem Bilde gab der Ausdruck Sitzen zu meiner Rechten, wodurch die Erhabenheit Christi in unvergleichlichem Grade ausgesprochen ist. „Sitzen" Bild königlicher Macht und Würde; „zum Schemel der Füße gelegt seyn" Bild der denkbar tiefsten Erniedrigung. Die Feinde, über welche ihn Gott den vollständigsten und endgiltigen Sieg erringen läßt, sind die Widersacher der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung, Satan, Sünde und Tod; denn der letzte Feind der vernichtet wird, ist der Tod[3]).

V. 14. Zur absoluten Herrschaft über alle Feinde ist der Sohn erwählt, er allein nimmt an der Herrschermacht Gottes Theil; denn er allein ist in die

1) Vgl. Off. 11, 15; 22, 5.

2) Vgl. Jos. 10, 24; Ps. 8, 8; 3 Kön. 5, 3. Ὑποπόδιον das unter dem Fuße Befindliche = Schemel.

3) 1. Cor. 15, 26.

ıigste, unmittelbarste Herrschenseinheit mit Gott gesetzt. Die Engel dagegen
d nur dienende Geister, welche Gott als seine Diener fort und fort aussendet
ı Derer willen, die das Heil ererben sollen.

Keinem der Engel ist in irgend einer Schriftstelle die Weltherrschaft zu-
prochen wie dem Sohne, im Gegentheile wird darin gerade ihr Dienstverhält-
; betont (V. 7). Noch einmal faßt er im letzten Gliede seiner Argumentation
ı Nerv der ganzen Gedankenreihe, die Erhabenheit des Sohnes über die
.gel zusammen. Er bedient sich hiezu der fragenden Form, welche mit Be-
ɀnahme auf V. 7 gestellt ist, also auf einen Schriftbeweis sich gründet, um
darin ausgesprochene Wahrheit als eine über jeden Zweifel erhabene hinzu-
len. Alle[1]) sind dienende Geister, alle ohne Ausnahme, mögen sie was im-
'r für einer himmlischen Rangordnung angehören. Es steht also die Ge-
nmtheit der Engel im Dienstesverhältnisse und zwar im Dienstesverhält-
ſe zum Erlöser. Sie sind dienende Geister[2]), haben als solche der Be-
ılle des himmlischen Königs gewärtig zu sein und werden zur Vollstreckung
:selben ausgesandt. Der LXX Ausdruck λειτουργεῖν bezeichnete den Dienst
ı alttestamentlichen Heiligthum, ebenso auch der hiefür gebrauchte hebr.
ısdruck[3]). Hier jedoch ist vom Dienste überhaupt die Rede, weshalb die
:zugnahme auf den Dienst am himmlischen Heiligthume auszuschließen ist.
afür spricht schon der Umstand, daß in unserm Verse der Dienst der Engel
n Menschen gegenüber hervorgehoben ist. Die Sendung der Engel an die
lenschen wird als eine fortdauernde[4]) hingestellt, was auch durch zahlreiche
tellen der heiligen Schrift bestätiget wird. Es besteht ein beständiger durch
e Engel vermittelter Rapport zwischen Gott und den Menschen behufs Er-
ngung des ihnen zugedachten Erbes.

Die Engel sind gesandt zum Dienste[5]), d. h. zur Hilfeleistung wegen
'erer, die das Heil ererben sollen. Sie sind also nicht Diener der Menschen,
ie sie Diener Gottes sind. Sie stehen vielmehr ausschließlich im Dienste
ottes; denn er ist es, der die Engel sendet. Unser Vers sagt nicht aus, daß
:e Engel im Dienstesverhältnisse zu den Menschen stehen[6]), sondern gibt nur

---

1) Πάντες mit Nachdruck vorangestellt.

2) Λειτουργικὰ πνεύματα in Gottes heiligem Dienste stehende geistige Wesen. Diese
ezeichnung stammt nicht aus Philo (ἄγγελοι λειτουργοί) sondern aus dem palästinensischen
ıdenthum, woselbst die Engel sehr oft מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת heißen.

3) Joel. 1, 9 werden die Priester Diener der Herrn (מְשָׁרְתֵי־יְהוָה) und Diener
s Altares (מְשָׁרְתֵי־מִזְבֵּחַ) genannt.

4) Ἀποστελλόμενα = qui mittuntur.

5) Εἰς διακονίαν (Hebr. 6, 10; Apg. 11, 29; 1 Cor. 16, 15) bezeichnet den Liebes-
enst in seinen verschiedenartigsten Abstufungen. Zur Bezeichnung des Knechtsdienstes
ird δουλεύειν gebraucht (Luk. 16, 13). Auch die Peschito unterscheidet; weshalb sie
ακονεῖν mit ܫܡܫ, und δουλεύειν mit ܦܠܚ übersetzt.

6) Würde sich die Diakonie der Engel auf den Dienst der Erben des Heiles beziehen,
ınn müßte wie anderwärts in der heiligen Schrift τοῖς μέλλουσι oder τῶν μελλόντων
:hen.

den Zweck ihrer Sendung an, der im Helfen der Hilfsbedürftigen besteht. Εἰς διακονίαν ist im christlichen Sprachgebrauche der stehende Ausdruck für liebende Hilfeleistung, und bezieht sich hier auf die Hilfe in Erlangung und Bewahrung der Erlösungsschätze, wovon das Erbe des ewigen Lebens abhängt. Ihr Dienst begreift also in sich nicht blos den Schutz gegen äußere und innere Feinde, sondern vor allem ihre auf der reinsten Gottesliebe beruhenden Thätigkeiten zur Gründung, Befestigung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Sie dienen dem Zwecke des Heiles, das der zur Rechten Gottes Erhöhte für die Menschen erworben hat. Der Dienst, den sie Gott leisten, hat das Heil der Erlösten zum Zwecke[1]). Wenn ein König seinen bedrängten Unterthanen Hilfe sendet, so sind die zur Hilfe ausgesandten nicht Diener Derjenigen, denen sie helfen, sondern nach wie vor nur Diener ihres Königs; gerade so verhält es sich mit dem Dienste, welchen die Engel im Auftrage Gottes den Menschen leisten.

Ihre Dienstleistung geschieht um Derer willen, die das Heil ererben sollen. Σωτηρία bezeichnet in unserm Briefe wie im ganzen neuen Testamente das Heil κατ᾽ ἐξοχ. das Heil in Christus und zwar in seiner ganzen Fülle, also Befreiung von Sünde und Schuld mit Einschluß einer neuen ethischen Lebenssetzung, ebenso die künftige Frucht dieses auf Erden angeeigneten Heiles, d. i. die ewige Seligkeit, welche Gegenstand der Verheißung und gläubigen Hoffnung ist. An unserer Stelle ist diese Soterie als eine zukünftige hingestellt durch μέλλοντας κληρονομεῖν; es ist die σωτηρία αἰώνιος (5, 9) die vollständige Erlösung aus aller Sünde und allen Sündenfolgen und die Versetzung in den Zustand des ewigen Lebens, der himmlischen Frucht der gegenwärtigen Soterie, welche eine negative und positive, eine irdische und himmlische Seite hat. Der Gegenstand der zukünftigen Kleronomie ist also die Soterie, der herrliche und selige Zustand des ewigen Lebens, das jene erben, welche Brüder Christi und Kinder Gottes sind[2]).

Hiemit ist der Beweis für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel geschlossen, und die Grundlage für die nun folgende Paränese gegeben. Die Argumentation des ganzen ersten Abschnittes ist eine herrliche Entfaltung der V. 1, 2 und 3 aufgestellten Thesis über den neutestamentlichen Offenbarungsmittler, der über die Engel, welche das mosaische Gesetz vermittelten, unendlich erhaben ist. Diese Erhabenheit wurde an der Hand der heiligen Schriften des A. T. nach allen Seiten hin beleuchtet. Er ist der Sohn Gottes, ist als solcher Erbe des Weltalls weil Schöpfer desselben, und auch als Gottmensch über Alles erhöht; er ist also unendlich über die Engel erhaben; denn

---

1) Dies ist ausgedrückt durch die Präp. διὰ propter eos, ܡܛܠܗܘܢ ܕܥܬܝܕܝܢ. Wörtlich würde die latein. Uebersetzung lauten: propter eos qui futuri sunt haereditare salutem. Der griech. Text wie die syrische Uebersetzung verlangen den Futurbegriff, weshalb die latein. L. A. capiunt zu verwerfen ist. Die Vulg. übersetzt richtig capient. Μέλλων wie ܥܬܝܕ umschreiben das Futur.

2) 2, 10. 11.

ihnen kommt die Anbetung des Sohnes, die Unterordnung, und die Dienstbarkeit zu. Damit ist nun auch die Erhabenheit seiner Offenbarung über das durch die Engel verkündete Wort, die sinaitische Gesetzgebung bereits angedeutet.

Paränetisches Zwischenstück.

(2, 1—4.)

Die bisher entwickelte Lehre von der Superiorität des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers über die Engel sollte nur dazu dienen, den Grundgedanken des Briefes, die Vorzüglichkeit des neuen Bundes vor dem alten, den Lesern vor Augen zu führen; denn aus der Hoheit der Person Christi folgert der Apostel die Hoheit seiner Offenbarung, worauf sich seine Paränese gründet, welche in communicativer Redeweise eine Mahnung und Warnung enthält, wie sie eben der religiöse Zustand der Leser erfordert. Sie sollen das durch den Sohn verkündete Evangelium höher achten, als das durch die Engel verkündete Gesetz; denn die Verwerfung des Evangeliums zieht eine größere Strafe nach sich als die Uebertretung des Gesetzes. Indem aber die Paränese an den vorausgegangenen Lehrstoff anknüpft, leitet sie zugleich in den zweiten Abschnitt ein.

V. 1. Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως ἡμᾶς προςέχειν τοὺς ἀκουσθεῖσι, μήποτε παραῤῥυῶμεν.

V. 1. Deshalb müssen wir um so viel mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht etwa verfließen.

Aus der gegebenen Schilderung der Erhabenheit Christi über die Engel wird die strenge Verbindlichkeit und der unvergleichlich höhere Werth der neutestamentlichen Offenbarung im Vergleiche zu der durch die Engel übermittelten abgeleitet. Deshalb[1]), d. h. weil der Sohn die Engel so sehr überragt, müssen wir seine Offenbarung um so mehr achten. Diese Verbindlichkeit ist eine bei weitem größere und strengere als die war, welche das sinaitische Gesetz forderte. Die neutestamentl. Offenbarung ist nämlich eine unmittelbar göttliche, die alttestamentl. eine durch die Engel vermittelte; jene besitzt also eine höhere Autorität als diese. Beide, Evangelium und Gesetz, fordern unbedingten und vollen Gehorsam (abundans), aber der Grad dieses Gehorsams richtet sich nach dem Offenbarungsmittler[2]) und nach dem Offenbarungsinhalte. Deshalb ist das unmittelbar Göttliche und darum absolut Vollkommene in einem viel höheren Grade zu umfassen und festzuhalten im Geiste und im Leben, als das mittelbar Geoffenbarte und nur relativ Vollkommene.

---

1) Διὰ τοῦτο bezieht sich auf die erwiesene Hoheit Christi, wie sie im Vorausgehenden geschildert ist.

2) Estius in h. l. Quando Christus est angelis major, tanto studiosius Christi legem atque doctrinam semel susceptam retinere debetis eique firmiter adhaerere quam olim legi per angelos acceptae adhaesistis.

Περισσοτέρως hat hier die Bedeutung eines wirklichen Comparatives, der durch die Vergleichung des Gesetzes mit dem Evangelium geboten ist, namentlich durch V. 2 und 3, woselbst das neutestamentliche Heil in Gegensatz zur alttestamentlichen Offenbarung gebracht und gesagt wird, daß jenes durch den Herrn, diese durch die Engel gegeben wurde, wodurch abermals auf die höhere Würde des Sohnes hingewiesen ist.

Das Adverbium περισσῶς, das in den paulinischen Briefen öfter, in den LXX aber nur einmal vorkommt[1]), bezeichnet das über Zahl, Maaß und gewöhnliche Ordnung Hinausgehende, das Vorzügliche, Ausgezeichnete. An unserer Stelle ist es ein potenzirtes μᾶλλον = ungleich mehr, weit mehr, viel mehr, auf eine ganz besondere Weise. Wenn die Leser des Briefes bisher strenge an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes festhielten[2]), so erwächst für sie eine noch großere Pflicht, wenn es sich um die Beobachtung des Evangeliums handelt; der Grund hiervon liegt in der Erhabenheit des Sohnes über die Engel, also in der Person des Offenbarungsmittlers. Damit will selbstverständlich der Apostel nicht sagen, daß sie fortfahren sollen, das Gesetz neben dem Evangelium zu beobachten, im Gegentheil, sie sollen das Gesetz verlassen, aus dem Judenthume hinausgehen und ihre frühere Anhänglichkeit und Liebe zu demselben in erhöhtem Grade auf das Evangelium übertragen. Das Gehörte (τὰ ἀκουσθέντα) bezeichnet den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Offenbarungswahrheit, das Wort vom Heile, also das durch Christus und seine Apostel verkündete Evangelium.

Der Apostel verbindet mit dieser Mahnung den Hinweis auf die Gefahr, welche daraus entstehen könnte, wenn sie das Evangelium nicht mit ganzer Seele ergreifen. Diese Gefahr besteht darin, des neutestamentlichen Heiles ganz verlustig zu werden. Μή ποτε παραῤῥυῶμεν[3]), damit wir nicht etwa verfließen.

---

1) Daniel 4, 33 יְתִירָה vulg. amplior (magnificentia). Die Vulg. übersetzt περισσοτέρως gewöhnlich mit abundantius, aber auch mit amplius (Luk. 12, 4), supra modum (2. Cor. 11, 23). Die Uebersetzung der Vulg. und Peschito ist eine wörtliche (abundantius, ܡܝܬܪܐܝܬ); nur steht im Syrischen das Adverb im Positiv. Am meisten dem Sinne entsprechend ist die italienische Uebersetzung vie maggiormente = weit mehr; (ἔτι μᾶλλον).

2) Προσέχειν zu etwas halten, daran festhalten; seine Gedanken auf etwas richten, darauf achten = animadvertere, bezeichnet eine geistige Verbindung, ein inniges Verwachsensein mit dem, an das sich die Seele hingibt. Die Vulg. gibt es an unserer Stelle mit observare, in der Apg. 16, 14 mit intendere. Dieses bezeichnet mehr die geistige Richtung auf die göttl. geoffenbarte Wahrheit, während jenes ein Festhalten an derselben im Geiste und Leben zugleich kennzeichnet, was hier dem Contexte angemessener ist, indem V. 2 die Uebertretung des Gesetzes in's Auge gefaßt wird.

3) Mehrere Manuscripte lesen παραρυῶμεν, was alexandrinische Orthographie ist (vgl. 9, 19. 21). Diese Schreibart kommt auch in der klassischen Poesie vor behufs Kürzung der Silbe, so z. B. bei Homer, und auch bei attischen Dichtern. Παραῤῥυῶμεν ist conj. aor. II. pass. von παραῤῥέω (ἐῤῥύην); denn ein griech. praes. ῥύω oder ῥυέω gibt es nicht; es heißt wörtlich: damit wir nicht vorbeigeströmt werden, d. h. damit wir von der Heilslehre des Evangeliums nicht ganz hinwegkommen. —

Der Ausdruck παραῤῥέω, der im N. T. nur hier sich findet, heißt: vorbeifließen, vorbeifahren von Schiffen 2c. 2c. und ist auf die verschiedenartigste Weise gedeutet worden. Im A. T. kommt dieses Wort in den Sprichwörtern Salomons vor (3, 21; 4, 21)[1]), woselbst es die Bedeutung: weichen, abweichen hat. Man hat zur Gewinnung des rechten Sinnes παραῤῥυῶμεν τῶν ἀκουσθέντων, auch τὰ ἀκουσθέντα und τᾶς ἀκουσθεῖσι supplirt, was mir ganz unnöthig scheint, da der Ausdruck an sich einen vollständigen Sinn gibt. Es wird einfach hingewiesen auf die Folgen der Nichtachtung des Gehörten, welche in dem Worte παραῤῥέειν ihren Ausdruck finden, der in seiner passiven Fassung das Erleiden eines Verlurstes bezeichnet, welcher hier kein anderer sein kann, als der des ganzen Christenthums mit seiner Wahrheits- und Gnadenfülle; so daß also der Sinn ist: wir müssen der neutestamentlichen Heilslehre unsere ganze Aufmerksamkeit und Liebe schenken, widrigenfalls wir die christliche Erkenntniß und das christliche Heil verlieren[2]), von Christus losgerissen werden, was eben bei den Lesern des Briefes zu befürchten war, indem sie die Beobachtung des mosaischen Gesetzes und Cultus als ihre Hauptpflicht erachteten, und die Lehre Christi nur als etwas zum Judenthum Hinzugekommenes auffaßten. In dem Bilde des Vorbeiströmens ist auch der Gedanke schwerer, fast unmögliche Rückkehr eingeschlossen (6, 4). Es wird somit den Lesern ein Einblick in den unersetzlichen Verlurst und das daraus resultirende Unglück gewährt, in das sie sicher wenn auch unvermerkt gerathen, wenn sie nicht mit der größtmöglichsten Aufmerksamkeit und Unterwerfung an das ihnen zu Theil gewordene neutestamentliche Heil sich hingeben.

Die Vulg. übersetzt pereffluamus[3]), was den gänzlichen unwiederbringbaren Verlurst der christlichen Wahrheit und Gnade bezeichnet. Das einem zerbrochenen Gefäße entlehnte Bild erinnert an Ekkli. 21, 17, woselbst von dem Thoren gesagt wird, er sei wie ein zerbrochenes Geschirr, das keine Weisheit behält. Einem solchem Gefäße gleich sind jene, welche zum Christenthume noch das Heidenthum hinzufügen; denn die Vereinigung des Gesetzes und des Evangeliums zersprengt das Gefäß, so daß dessen ganzer Inhalt nach allen Seiten hin ausströmt, ohne je noch eine andere Flüssigkeit aufnehmen und bewahren zu können. Hängen die Leser, die als Christen mit dem lebendigen Wasser

---

1) Im Hebr. אַל־יָלֻזוּ (3, 21), und אַל־יַלִּיזוּ (4, 21) μὴ παραῤῥυησάτωσαν nicht sollen sie weichen (meine Worte) von deinen Augen; das hebr. לוּז heißt weggehen, fortgehen, sich entfernen, also auch etwas verlassen. Die Vulg. übersetzt 3, 21 mit effluere, 4, 21 mit recedere. Das von der Peschito gebrauchte ܢܦܠ heißt: fallen; ܕܠܡܐ ܢܦܠ? damit es (das Gehörte) nicht verfalle d. h. nicht verloren gehe.

2) Haymo comm. ad Hebr. erklärt in Uebereinstimmung mit Remig und Primas. ne forte pereamus et a salute excidamus.

3) Effluere ausfließen, überfließen, sei es wegen Ueberfüllung oder wegen der Beschaffenheit des Gefäßes; pereffluere (verstärkt) gänzlich ausfließen, so daß keine Spur des Inhaltes mehr zu finden ist; es vereiniget die Begriffe des Ueberfließens und Durchfließens. — Aug. de Trinit. l. 3. c. 11 liest defluamus, womit auf den unwillkührlichen und unvermerkten Verlurst hingewiesen wird.

der göttlichen Gnade erfüllt wurden, noch am Judenthum, dann sind sie Christen noch Juden, sie sind werthlos in Gottes Augen und gleichen zerbrochenen Gefäße, das hinausgeworfen wird; sie sind leer und entbl gnadenvollen Segnungen des Christenthums, und müssen deshalb zu (gehen.

V. 2. Εἰ γὰρ ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν.

V. 2. Denn wenn das durch Eng kündete Wort ein festes wur jede Uebertretung und jeder gehorsam gerechte Vergeltun pfing.

Die V. 1 ausgesprochene Mahnung wird nun (2—4) in der Forn Schlusses a minori ad majus näher begründet, indem der Apostel dara weist, daß wenn schon jede Uebertretung des durch Engel verkündeten strenge bestraft wurde, die Geringachtung des zuerst vom Herrn selbst, un durch die Ohrenzeugen und unter thatsächlichem Mitzeugniß Gottes verkü neutestamentlichen Heiles noch viel strenger und sicherer bestraft werden Die Argumentation geht vom Bekannten und allgemein Anerkannter und wird mit εἰ eingeleitet, das mit dem indic. verbunden, einräumen deutung hat; denn über die Festigkeit des Gesetzes und die Bestrafung d setzesübertretung obwaltete kein Zweifel bei den Lesern.

Daß unter λόγος das sinaitische Gesetz zu verstehen sei, ergibt si dem Hinweis auf die Bestrafung seiner mannigfaltigen Uebertretunge aus der Zusammenstellung mit der neutestamentlichen Heilslehre. Wie konnte der Apostel das sinaitische Gesetz ein durch Engel verkündetes nennen, da nach 2. Mos. 20, 1 Gott selbst die zehn Gebote geredet Zur Lösung dieser Frage ist nicht nöthig, sich auf den Glauben der zur Zeit Jesu zu berufen, nach welchem das Gesetz unter Mitwirkun Engel gegeben wurde. Die damalige synagogale Anschauung hat ihren (im alttestamentlichen Gottesworte selbst. Im fünften Buche Mosis[1] in den Psalmen wird hervorgehoben, daß Jehova in mitten vieler Eng Sinai erschienen sei. Wenn auch in diesen Stellen nicht ausdrücklich gesa daß die Engel das Gesetz promulgirt haben, so ist doch ihre Betheiligu der sinaitischen Gesetzgebung betont. Sie erscheinen bei der Stiftung des des im Dienste Gottes, der kein anderer sein konnte als die Vermittlu göttlichen Offenbarung, inwieferne die Offenbarung Gottes nach Außen unmittelbar göttliche, sondern nur eine mittelbare sein kann. Die Ansch des Apostels verträgt sich also sehr gut mit den einschlägigen Schriftstell

1) 5. Mos. 33, 2 ff.; Ps. 68, 18. Daß 5. Mos. 33, 2 unter מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ (schaaren zu verstehen seien, wird nicht mehr bestritten. Das ist auch die Ansch der LXX, welche מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ übersetzten: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' Der Psalmist (68, 18) schildert Jehova, der auf Sion thront, umgeben von Tau der Engel wie einst auf Sinai.

alten Bundes. Jehova war es, der auf Sinai redete, seine Rede aber wurde durch Engel an Moses und durch diesen an die Juden vermittelt. Immer ist Gott die Quelle der Offenbarung im A. wie im N. B. Im A. B. geschah sie durch Engel, im N. B. durch den Sohn. Mit vollem Rechte konnte sonach der Apostel gestützt auf das A. T. das Gesetz ein durch Engel verkündetes Wort nennen. Durch diese Worte will er den Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums hervorheben[1]); jenes ist eine mittelbare also secundäre, dieses eine unmittelbare also primäre Offenbarung; denn der Verkünder des neutestamentlichen Gesetzes ist der Sohn Gottes selbst, der zum Behufe dieser unmittelbaren Gottesoffenbarung an die Menschen in die menschliche Natur eingegangen ist; denn nur durch die Incarnation wurde eine solche Unmittelbarkeit ermöglichet. Der Gedanke ist also nicht der, daß das Gesetz durch den Gott-Engel[2]), das Evangelium dagegen durch den Gottmenschen gegeben wurde, wodurch der Nerv des Beweises abgeschnitten würde; denn in diesem Falle wäre die Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung im A. wie im N. B. statuirt, inwieferne ein und derselbe Gott zur Zeit des Moses in Engels-, zur Zeit des neuen Bundes in Menschengestalt sich geoffenbaret hätte, sondern vielmehr der, daß das Gesetz durch Engel (δι' ἀγγέλων), das Evangelium durch den Herrn selbst (διὰ τοῦ κυρίου) verkündet wurde. In dieser Art der Promulgation sieht der Apostel die Inferiorität des Gesetzes unter das Evangelium. Immerhin aber hat das sinaitische Gesetzeswort eine göttliche Autorität. Es ist ein durch Engel geredetes Wort, darum ein göttlich beglaubigtes und streng verbindliches, unverbrüchliches; es ist ein festes (βέβαιος)[3]) geworden durch die Promulgation von Seite der Engel. Als Lebensgesetz, als Grundlage des religiösen, bürgerlichen und staatlichen Lebens für Israel durfte Niemand daran in irgend einer Weise rütteln; denn jede Verletzung zog eine entsprechende Strafe nach sich. Es war fest in seinen Verheißungen wie in seinen Drohungen und unverbrüchlich in seinen Geboten, denn als Gotteswort wohnt ihm auch eine göttliche Kraft inne. Seine Festigkeit besteht sonach in seinem Ursprunge wie in seiner Lebensäußerung, welche sich jeder Uebertretung gegenüber geltend machte.

Die beiden Ausdrücke παράβασις und παρακοή[4]) haben eine verschiedene Erklärung gefunden. Mir scheint, daß der Apostel mit diesen beiden synonymen

---

1) Est. in h. l. Comparat Apostolus legem (datam in monte Sina) cum lege Christi, et ex utriusque differentia argumentum instituit.

2) מַלְאַךְ יְהוָה ἄγγελος τοῦ κυρίου, der im Pentateuch auch geradezu יְהוָה genannt wird. Dieser Engel Gottes aber ist kein einer Engelsklasse angehöriges Individuum, sondern Gott selbst in Engelsgestalt. Ihn konnte der Apostel an unserer Stelle nicht im Auge haben.

3) Βέβαιος feststehend (βαίνω) fest, unerschütterlich, demnach strenge verbindlich, unverbrüchlich. Die Peschito übersetzt ἐβεβαιώθη (ܐܫܬܪܪ).

4) Die LXX übersetzen παράβασις mit praevaricatio (vgl. Röm. 5, 14), und παρακοή mit inobedientia (vgl. 2. Cor. 10, 6.).

Ausdrücken jede Art von Versündigung gegen das göttliche Gesetz habe bezeichnen wollen, das verbietend und gebietend an den Menschen herantritt. Die Versündigung gegen ein negatives Gebot ist Uebertretung[1]), die gegen ein positives bewußte Nichtbeachtung also Ungehorsam. Jede Uebertretung involvirt Ungehorsam, aber nicht jeder Ungehorsam schließt auch schon eine Uebertretung in sich. Nicht blos Diejenigen wurden bestraft, welche thatsächlich gegen das göttliche Gesetz handelten, sondern auch Diejenigen, welche seine positiven Forderungen nicht erfüllten. Der Apostel hat die Versündigungen gegen den Dekalog im Auge, dessen Gebote verbietend und gebietend lauten.

Jede Versündigung gegen das durch Engel promulgirte Gesetz hat die gerechte Vergeltung empfangen. Der Ausdruck μισθαποδοσία[2]) ist ein volltönendes unserm Briefe eigenthümliches Compositum[3]), das sachlich gleichbedeutend ist mit dem einfachen μισθός = Lohn[4]), hier im Sinne der Bestrafung; während es 10, 35 und 11, 26 die Vergeltung im guten Sinne bezeichnet, im Sinne der Belohnung. Die Strafe wird als eine gerechte[5]) bezeichnet, insoferne sie im Gesetze begründet ist und der Strenge des Gesetzes vollkommen entspricht. Jede Versündigung erhielt die ihr angemessene rechtlich begründete Strafe; sei es ordentlicher oder außerordentlicher Weise, d. h. durch die theokratische Obrigkeit, die für die Beobachtung des Gesetzes zu sorgen hat, die Hüterin des Gesetzes, oder durch den Gesetzgeber selbst[6]). Der Apostel ruft hiebei den Lesern die in der Geschichte[7]) Israels aufgezeichneten Straffälle in's Gedächtniß, die wie Warnungstafeln vor ihnen stehen und ihnen den Beweis liefern, daß das Gesetz in der That ein festes war.

---

1) Παράβασις (βαίνω) bezeichnet ein thatsächliches Zuwiderhandeln, einen activen Widerstand; παρακοή dagegen ein Nichtbeachten, Unterlassen, einen passiven Widerstand. Daß παρακοή Ueberhören heißt, sollte nicht in Abrede gestellt werden. Diese Uebersetzung ist schon gerechtfertiget durch das mit derselben Präposition zusammengesetzte, und in Zusammenhang gebrachte Wort παράβασις. Damit stimmt der Wortlaut παρακοή überein; denn παρακούειν bezeichnet ein Hören im Vorbeigehen, sonach ein halbes, falsches Hören, dem man kein Gewicht beilegt, auf das man deshalb auch nicht achtet; es kann aber auch bedeuten: über das Gehörte hinaus = hinweggehen, was wiederum den Ungehorsam im Gefolge hat.

2) Μισθαποδοσία (von μισθός und ἀποδίδωμι) Lohnertheilung, Lohnvergeltung (ἀποδοῦναι wieder zurückgeben, vergelten).

3) Hebr. 10, 35; 11, 26.

4) 2. Petr. 2, 13.

5) Das klassische ἔνδικος, wofür sonst δίκαιος gebraucht wird, findet sich im N. T. nur noch Röm. 3, 8, in der Verbindung κρίμα ἔνδικον. Bei den Classikern hat es seine Anwendung auf Menschen, die Recht und Gerechtigkeit lieben und handhaben.

6) 2. Mos. 32, 28; 3. Mos. 24, 10 ff.; 4. Mos. 14, 28—33; 26, 64. 65; 15, 34—36; 25, 1—9 u. a.

7) Ἔλαβε drückt aus, daß die Vergeltung eine der historischen Vergangenheit angehörige sei, weist also auf geschichtliche fixirte Thatsachen hin.

ῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα, τηλι-
; ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις
λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ
, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς
ἐβεβαιώθη,

V. 3. Wie werden wir entfliehen, wenn wir ein so großes Heil, vernachläſſiget haben? ein Heil, das anfänglich, durch den Herrn kund gemacht wurde, und von denen die es gehört bei uns befestiget worden ist,

ier Vers enthält in einer rhetorischen Frage[1]) die Folgerung aus V. 2, Vordersatz hiezu bildet. Aus der strengen Bestrafung der alttestamentlichen bertretung folgert der Apostel die noch strengere Bestrafung der Ver- ung des neutestamentlichen Heiles. Wie werden wir entrinnen, wir[2]), Christen sind, und die Größe und Fülle des neutestamentlichen Heiles lernt haben. Beachten wir die prägnanten Gegensätze, aus welchen die schiedenheit resultirt. Das Gesetz ist ein bloßes Wort, das zwar zu nhalte den Willen Gottes hatte, aber nicht im Stande war, dem Men- liche Hilfe zu bringen; das Evangelium dagegen eine Heilsthat, eine von Irrthum, Sünde und Tod, und zwar eine überschwengliche Heils- ικαύτη), welche die ganze Fülle der göttlichen Liebe entfaltet. Das durch Engel verkündet, kommt also aus zweiter Hand; das Evange- gegen ist durch den Herrn selbst geoffenbaret worden, ist also unmittel- tesoffenbarung. Die Größe dieses Heiles wird im Verlaufe des Briefes t; hier genügt es den Apostel, auf die Modalität und das Wesen der neutestamentlichen Heilsökonomie hingewiesen zu haben; denn daraus er- schon, daß das Evangelium weit erhabener ist als das Gesetz, inwie- mlich die Superiorität eines Offenbarungsmittlers über den anderen benheit der durch ihn vermittelten Offenbarung über die andere be- Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in unserm Verse, indem η an die Erhabenheit des neutestamentlichen Heiles erinnert, welche durch veis auf die Offenbarung dieses Heiles durch den Herrn motivirt wird. Soterie bezeichnet weder die Lehre des Heiles allein, noch das gewirkte n, sondern beides zugleich, Offenbarung und Erlösung, die gesammte sthat[3]). Daß die Soterie auch ein Wort ist (ein Reden Gottes) ver- ion der Gegensatz zum vorausgehenden durch die Engel verkündeten enso die nachfolgenden Relativsätze, wie überhaupt der ganze Lehrinhalt es, der die Erhabenheit des neutestamentlichen Heiles, seiner Offenbarung

---

ῶς macht die Frage zu einem verneinenden Satze = wir werden um so weni- rafe entrinnen; es ist unmöglich, daß wir entrinnen, cfr. Röm. 3, 6; 10, 14.
κφευξόμεθα scil. ἔνδικον μισθαποδοσίαν (vgl. Röm. 2, 6; 1. Theſſ. 5, 3.)
ebr. 10, 29; 12, 25; ἡμεῖς nachdrucksvoll vorangestellt.
iese Erklärung verwischt weder die Feinheit des Gedankens, noch steht sie im che mit dem Text (Ebrard); wird vielmehr durch den Text gefordert, und hebt iken der Halbheit der alttest. Gottesoffenbarung fein nnd schonend hervor. rlich erinnert man sich hiebei an das Wort: Das Evangelium ist eine Kraft lig zu machen alle, die daran glauben.

wie seiner Heilsthat zum Gegenstande hat. Daß aber die Soterie nicht ein bloßes Reden Gottes an die Menschen, sondern ein heilbringendes Reden war, eine wirkliche segensvolle Hilfeleistung, das liegt im Worte σωτηρία, welches in seiner allgemeinen Fassung das ganze Erlösungswerk bezeichnet, und zugleich die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des Gesetzes andeutet.

Die unvergleichliche Erhabenheit des neutestamentlichen Heiles wird in den nun folgenden Relativsätzen näher erklärt und begründet. Die anfängliche Verkündigung der neutestamentlichen Heilsoffenbarung ist durch den Herrn selbst geschehen; darauf liegt der Hauptnachdruck, und bildet den Gegensatz zu δι' ἀγγέλων. Es wird sonach in diesen Worten zunächst die Festigkeit und Zuverlässigkeit seiner Offenbarung begründet, ohne damit den Hinweis auf die Größe dieses Heiles auszuschließen, die eben in ihrer Unmittelbarkeit ihren Grund und Halt hat; denn ἥτις[1]) bezieht sich nicht blos auf σωτηρία, sondern auf τηλικαύτη σωτηρία, womit unverkennbar auf die Größedieses Heiles hingewiesen ist. Ἀρχὴν λαβοῦσα[2]) λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου[3]) bildet einen selbstständigen Satz, der ein Fortschreiten von der anfänglichen Offenbarung durch Christus zu ihrer weiteren Verbreitung durch Augen- und Ohrenzeugen einleitet. Dieser Participialsatz ist also nicht als Apposition von ἥτις mit ἐβεβαιώθη zu verbinden, wodurch der Hauptgedanke in den Hintergrund gedrängt und der beabsichtigte Gegensatz abgeschwächt würde. Gerade auf den Worten Engel und Herr als den Vermittlern der göttlichen Offenbarung ruht die Beweisführung, weshalb beide mit Nachdruck hervorgehoben werden müssen. Die hervorgehobene Antithese findet ihren Einigungspunkt im λαλεῖν Gottes, das im A. B. διὰ ἀγγέλων, im N. B. διὰ τοῦ κυρίου vermittelt wurde. Die βεβαίωσις des Gesetzes hat ihren Grund in der Autorität der Engel, die des Evangeliums in der Autorität des Herrn. Das Gesetz ist eine Offenbarung Gottes durch die Engel, das Evangelium eine Selbstoffenbarung Gottes im Sohne. Diese Verschiedenheit der Gesetzes- und Evangeliums-Vermittelung begründet die Verschiedenartigkeit der ἔνδικος μισθαποδοσία. Den Anfang mit seinem Kerygma machte Jesus nach seinem Kampfe und Siege über den Satan[4]).

Die anfänglich vom Herrn verkündete Heilslehre ist den Lesern menschlich vermittelt worden. Von glaubwürdigen Ohrenzeugen ist sie der spätern Generation übermittelt und in ihr befestiget worden. Ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη[5]). Die ἀκούσαντες sind die unmittelbaren Jünger Jesu,

---

1) Ἥτις = quippe quae, utpote quae begründet die Größe dieses Heiles; vgl. 8, 5. 6; 10, 11. 35.

2) Die Formel ἀρχὴν λαμβάνειν = ἄρχεσθαι initium, primordium sumere, capere kommt in der heiligen Schrift nur hier vor. Die Verbindung mit λαλεῖσθαι ist brachylogisch für: ἀρχὴν λαβοῦσα τοῦ λαλεῖσθαι ἐν τῷ λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου.

3) Κύριος im Anschluß an das Cap. 1 von ihm Gesagte steht im absoluten Sinne = יְהוָה, drückt also die überenglische Erhabenheit Christi aus.

4) Matth. 4, 12; Mark. 1, 14; Luk. 4, 14.

5) Die Peschito: und von jenen, welche von ihm (ܡܢܗ) gehört haben.

die Apostel, die sich bei ihrer Evangelisation ausdrücklich darauf beriefen, daß sie nur Dasjenige, was sie selbst gesehen und gehört, verkünden. Das vom Herrn verkündete Heil ist in den Lesern befestiget worden durch die apostolische Predigt; denn sie selbst haben dies Heil aus dem Munde Jesu nicht vernommen, woraus folgt, daß ihre Bekanntschaft mit dem Evangelium in die Zeit der Lehrthätigkeit der Apostel fällt, und der Leserkreis bereits der zweiten Generation nach Christus angehört. Diese menschliche Vermittlung aber bewirkt nicht die geringste Veränderung an der durch den Herrn verkündeten Heilslehre. Das Wort der Apostel ist kein anderes als das Wort Christi; denn ihr Zeugniß beruht auf eigenem Hören und Wahrnehmen, es ist sonach ein unmittelbares, darum im höchsten Grade glaubwürdiges. Das durch ihre Vermittlung auf die spätere Generation gekommene Wort ist ganz und gar dasselbe, das anfänglich vom Herrn selbst verkündet wurde. Es ist damit die Wesensgleichheit der Lehre Christi und der Apostel ausgesprochen, die Zuverlässigkeit der letzteren bestätiget und die unbedingte Glaubenspflicht begründet. Die ganze, unverfälschte Lehre Christi ist also nur da, wo sich die Lehre der Apostel findet; denn auf apostolischem Grunde ruht das neutestamentliche Heil. Dieser Grund ist aber ein lebendiger; denn Wahrheit und Gnade ist Leben, es müssen sonach auch deren Träger lebendige Steine sein, es ist der immer gleich bleibende Apostolat, der mit Christus in steter Lebensverbindung steht. Wo dieser Apostolat, da und nur da ist das von Christus selbst verkündete Heil. Diese menschliche Vermittlung der Lehre Jesu Christi ändert auch nichts an dem *Unterschiede* in der Vermittlung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung; denn jene Ohrenzeugen sind keine Offenbarungsmittler; durch sie hat Gott nicht in *dem* Sinne geredet, in welchem er durch die Engel, Moses, Propheten und den Herrn geredet hat. Die spätere durch menschliche Vermittlung erfolgte Weiterverbreitung der Kunde von der einmal gegebenen Offenbarung kann nicht in Betracht kommen, wo es sich um den Unterschied der eigentlichen Offenbarungsmittler handelt. Diese sind auf der einen Seite die Propheten, die Engel und Moses, auf der anderen Seite der Herr, der als Sohn über alle diese unendlich erhaben ist. Paulus begibt sich in diesen Worten des Apostolates über die Juden, und erinnert die Judenchristen an die Befestigung der neutestamentlichen Soterie durch die Apostel. Εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη [1]) ist paulinisch und prägnant = auf uns überliefert und in uns befestiget; denn die Befestigung setzt die Verkündung voraus.

---

1) Εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη ist eine Brachylogie; es sind darin zwei Redeweisen verschmolzen, nämlich Bewegung und Ruhe. Der Begriff der Bewegung liegt in der Präposition und weist auf die Leser des Briefes, auf welche die Predigt des Evangeliums gerichtet ist und zu welchen sie gelangt; der Begriff der Ruhe liegt im Verbum und weist auf die Predigt des Evangeliums. Die Apostel haben die Soterie an die Leser gebracht, und diese apostolische Evangelisation hat die Befestigung bewerkstelliget. Die Verkündungsthat und das Verkündungsresultat ist in *einem* Begriffe vereiniget. — Die Peschito übersetzt in nobis confirmata est (ܠܢ ܐܫܬܪܪܬ).

Ἐβεβαιώθη ist sprachlich dasselbe, was βέβαιος ἐγένετο, aber auch
dasselbe. Das durch Engel verkündete Wort war fest vermöge seine
sprungs und galt wegen seiner englischen Vermittlung als ein göttlich
bigtes, verbindliches und unverbrüchliches; das durch die Apostel verk
Heil war ebenfalls fest wegen seines gleichen göttlichen Ursprunges und
göttlich beglaubigten apostolischen Predigt. Die βεβαίωσις ist demnach ni
subjectiven Sinne zu fassen als Befestigung der Leser in ihrem Glauben
dern objectiv wie oben beim Gesetze als Bestätigung der Glaubwürdigkei
der daraus resultirenden strengen Verbindlichkeit. Die Verkünder des
geliums waren unmittelbare Ohrenzeugen des Herrn und darin lie
objective Befestigung der Soterie. Es ist die Autentie der Zeugen, wel
Apostel bei ἐβεβαιώθη im Auge hat. Man hat unsere Stelle gegen di
linische Abfassung des Hebräerbriefes gedeutet, weil sich darin der V
auf gleiche Stufe mit Denen stelle, welche die Heilserkenntniß erst aus
Hand empfangen, während doch der Apostel sonst[1]) seine apostolische Au
seine unmittelbare Sendung durch den Herrn so sehr betont und allen
darauf legt, den Herrn selbst gesehen zu haben. Mit Recht wird dageg
merkt, es sei etwas Anderes, den Auferstandenen einmal gesehen zu
und etwas Anderes, ein Ohrenzeuge der von Christus verkündigten Sot
sein. Selbst in dem Falle, daß Paulus unter den ἡμεῖς mitbegriffen
könnte gegen ihn nicht argumentirt werden; denn er konnte in der Th
sich nicht behaupten, daß er in dem Sinne wie die übrigen Apostel ein
zeuge der vom Herrn verkündeten Heilslehre gewesen sei. Aus unserer
geht nur hervor, daß der Verfasser keiner von denen war, welche zur Ze
der Herr auf Erden wandelte, die Soterie aus seinem Munde vernahme
daß die Gemeinde, an welche er schrieb, eine von den Aposteln gegründet
Beides verträgt sich recht gut mit der Annahme, daß Paulus der Verfass
Hebräerbriefes sei.

V. 4. συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς, κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.

V. 4. indem Gott Zeugniß da durch Zeichen und Wunde mancherlei Kräfte und Zuthei des heiligen Geistes gemäß Willen.

Das apostolische an sich schon glaubwürdige Zeugniß der Heilslehr
noch unterstützt durch das Mitzeugniß Gottes, das stets ihre Heilspredi
gleitete. Dieses Mitzeugniß Gottes manifestirte sich in den Wunderthat
Apostel und in den außerordentlichen Erfolgen ihrer Predigt bei den Gläubi
Durch Wort und Wunder wurde das Christenthum eingeführt in die

1) Gal. 1, 1. 11. 12. 16; 1. Cor. 15, 3.

2) Diese göttliche Bekräftigung der Soterie erinnert an Mark. 16, 20.
(apostoli) praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirma
quentibus signis; vgl. Apg. 4, 30; 14, 3; u. a.; 1. Cor. 12 u. 14.

durch beides wird dasselbe erhalten, weshalb auch jetzt noch in der apostolischen Kirche dieses Wunderzeugniß Gottes sich findet und auch fürderhin finden muß. Eine Kirche, deren Lehre der Wunderbestätigung ermangelt, kann die apostolische Kirche nicht sein. Unsere Stelle ist ein Beleg für die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Wunder behufs Befestigung der Wahrheit des Evangeliums[1]), und eine Abwehr gegen die Leugnung und Verkennung derselben. Sie liefern den Beweis für die Wahrheit des apostolischen Kerygma, gehen mit diesem Hand in Hand, so daß diejenigen, welche auf diese Heilspredigt nicht sorgfältig achten, dem strafenden Gerichte Gottes verfallen. Wie Christus auf die Bestätigung des Evangeliums durch Wunder einen hohen Werth legte, und sich geradezu den ungläubigen Juden gegenüber auf seine Wunderthaten berief, so legt auch der Apostel auf diese die Predigt des Evangeliums begleitenden und beglaubigenden Wunder einen sehr hohen Werth, und folgert aus deren Nichtbeachtung die gerechte Vergeltung. Wohl trägt die Soterie in sich selbst das Zeugniß der Wahrheit, so daß sie der Beglaubigung durch Wunder nicht bedarf; die Wunder machen die Wahrheit nicht erst zur Wahrheit, diese geht den Wundern voran, besteht also unabhängig von ihnen. Die Wunder stehen nur im Dienste der Wahrheit, die vom menschlichen Geiste so schwer erfaßt und vom menschlichen Willen so wenig erstrebt wird; aber gerade deswegen gefordert sind. Sie sind das übernatürliche Gepräge der christlichen Religion, woran auch die Ungläubigsten den göttlichen Ursprung derselben wahrnehmen können. So bürgt also das thatsächliche Zeugniß Gottes dafür, daß das durch menschliche Vermittlung auf die Leser gekommene Wort dasselbe ist, welches alleranfangs vom Herrn selbst verkündet wurde. Συνεπιμαρτυροῦντος[2]) τοῦ Θεοῦ. Zum apostolischen Zeugnisse kommt noch das Zeugniß Gottes in außerordentlicher Weise. Es ist also hier von einem zum Zeugnisse apostolischen Wortes begleitungsweise (σύν) hinzukommenden (ἐπί) Zeugnisse göttlicher Thaten die Rede. Daß die Ohrenzeugen recht bezeugt haben, daß sonach ihre Lehre die Lehre Jesu sei, hat Gott selbst bezeugt, so daß jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Die christliche Evangelisation ruht also auf einem doppelten unantastbaren Zeugnisse, auf menschlicher und göttlicher Autorität zugleich. Die Ausdrücke σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις, welche die Wunder unter verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnen, sind auch in anderen neutestamentlichen Büchern mit

1) Estius bemerkt zu unserer Stelle wie mir scheint nicht mit Unrecht: Innuit autem Apostolus, quemadmodum sermo per angelos dictus terribilibus quibusdam signis, in monte ostensis, fuit confirmatus: ita doctrinam Christi multis ac variis miraculis praedicationem ejus comitantibus confirmatam fuisse.

2) Συνεπιμαρτυρεῖν ein bedeutungsvolles Compositum, das im N. T. nur hier sich findet, heißt: Zeugniß ablegen in einer Sache, die an sich schon feststeht, und zudem noch durch anderwärts hinzugekommene Zeugnisse beglaubigt ist; drückt also einen doppelten Begriff aus, den der Begleitung (σύν), und den des Hinzukommens (ἐπί). Die Peschito hebt den Begriff von ἐπί hervor und läßt σύν unübersetzt, weil ein Zeugniß, das zu einem anderen hinzukommt, sich mit diesem vereiniget: ܟܕ ܣܗܕ ܠܘܬܗܘܢ Zeugniß ablegend zu ihnen (den Apostel) hin.

einander verbunden [1]); namentlich bilden σημεῖα und τέρατα immer Ein Begriffspaar.

Σημεῖα [2]) wird in der heiligen Schrift zur Bezeichnung jeder außerordentlichen Erscheinung, sei es am Himmel, sei es auf der Erde, gebraucht [3]), weshalb sich der Begriff nicht auf das innerlich Bedeutungsvolle der Wunder beschränken läßt. Es sind wunderbare Naturerscheinungen behufs göttlicher Beglaubigung der Aussage einer Person. Der Anfang hiezu wurde gemacht am Pfingstfeste, als der heilige Geist in Feuerflammen und Sturmesbrausen auf die Apostel herabkam. Vielleicht hat Paulus mit σημεῖα auch an dieses Ereigniß gedacht, welches die Apostel einführte in die ungläubige Welt.

Τέρατα [4]) wird von jeder wunderbaren Thatsache gebraucht, nicht blos von den überwältigenden Erscheinungen am Himmel (Apg. 2, 19), sondern auch von den wunderbaren plötzlichen Krankenheilungen (Apg. 2, 43). Aus dem Gesagten geht also hervor, daß die beiden Ausdrücke promiscue gebraucht werden, weshalb eine scharfe Begrenzung derselben unmöglich ist. Es sind synonyme Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, nur mit dem Unterschiede, daß σημεῖα mehr das Wunder an sich als außerordentliche Erscheinung, τέρατα dagegen die auf den Beobachter gemachte Wirkung des Wunders bezeichnen [5]). Auf eine solche Unterscheidung des im Etymon liegenden Wunderbegriffes ist es jedoch in den heiligen Schriften nicht abgesehen, zumal wenn zwei oder drei derartige synonyme Ausdrücke mit einander in Verbindung gebracht sind, wodurch eben nur alle Arten der Wunder zusammengefaßt werden. Eine Beziehung dieser synonymen Ausdrücke auf verschiedene Handlungen ist nur dann geboten, wenn der Context ausdrücklich darauf hinweist [6]).

Die Mannigfaltigkeit der Wundererscheinungen wird noch besonders ausgedrückt durch ποικίλαις δυνάμεσι. Δυνάμεις bezeichnet ebenso wie σημεῖα und

---

1) Apg. 2, 22; 2. Cor. 12, 12; 2. Theff. 2, 9.

2) Σημεῖα καὶ τέρατα ist das hebr. אֹתוֹת וּמוֹפְתִים (2. Mos. 7, 3; 5. Mos. 6, 22; Is. 8, 18). אוֹת (von אוּת (אָוָה) einschneiden) Zeichen überhaupt, hier außerordentliche Zeichen, welche etwas kundthun oder bestätigen. Ganz dieselbe Bedeutung hat das syr. ܐܬܘܬܐ von ܐܬܐ kommen mit dem Nebenbegriffe des Plötzlichen, Ueberraschenden und Ueberwältigenden, also des Wunderbaren.

3) Mtth. 12, 38; 16, 1; Mark. 8, 11; Luk. 11, 29; Is. 7, 11.

4) מוֹפֵה von יָפַע glänzen = großartige herrliche Thaten. Die Peschito übersetzt τέρατα und θαυμάσια (Mtth. 21, 15) mit ܬܕܡܪ̈ܬܐ von ܕܡܪ bewundern, staunen = staunenerregende Vorgänge.

5) Wenn anderswo τέρατα die Wurzel τρέω zittern zur Grundlage hat. Andere stellen es gleich mit τέρμα Zeichen, das durch ein Naturereigniß gegeben wird und auf die Zukunft weist. Dieselbe Bedeutung haben die lateinischen Ausdrücke: portenta (von pro und ostendere, (tendere = τείνειν = δείκειν), und prodigia (dicere, dicare = δείκειν).

6) 1. Cor. 12, 28.

κτα die Wunderthaten[1]) überhaupt, also nicht eine specielle, bestimmte Art elben, am wenigsten hier, wo sie mit den Zeichen und Wundern in Verdung gebracht sind und dieselben zusammenfassen mit Hervorhebung ihrer schiedenartigkeit und ihres göttlichen Charakters, den sie an sich tragen. r scheint in δυνάμεις[2]) der Gedanke ausgedrückt zu sein, daß die Wunder liche Thaten seien, Erweisungen übermenschlichen Könnens und Handelns.

Καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς[3]). Darunter sind die Charismen, die adengaben des heiligen Geistes zu verstehen, deren Verschiedenartigkeit im en Corintherbriefe näher bezeichnet. und wozu auch die Wundergabe gerechnet d (12, 9. 10). Diese letztere scheint jedoch der Apostel an unserer Stelle ht im Auge zu haben, weil sie schon vorher in ihrem ganzen Umfange bedeers genannt ist. Es sind vielmehr jene Charismen gemeint, welche, wie Gabe der Weisheit, der Prophetie, der Sprachen, den menschlichen Geist er seine gewöhnlichen in der menschlichen Natur begründeten Schranken weit raus erheben, um ihn dadurch zu einem erleuchteten Organe Gottes zu chen und durch ihn auf Andere zu wirken. Sie sind den menschlichen ffenbarungsorganen behufs Förderung des Offenbarungslebens also nicht so st um ihrer selbst als um Anderer willen zugetheilt. Der heilige Geist, der vielfacher und verschiedener Weise zugetheilt wird[4]), ist das Princip der harismen, und ist hier statt dieser Geisteswirkungen genannt. Der Plural[5]) ρισμοί bezieht sich auf die Vielheit und Mannigfaltigkeit der durch die Geistesittheilung bedingten Charismen[6]). Πνεύματος ἁγίου ist als genit. obj. ı fassen, d. h. der heilige Geist wird hier nicht als der Mittheilende, denn eser ist Gott, sondern als der Mitgetheilte bezeichnet. Im heiligen Geiste ist e Fülle der Charismen beschlossen; diese werden jedoch nicht alle in gleicher Weise Jedem gegeben, der des heiligen Geistes theilhaftig wird, vielmehr wird em Einen diese, dem Anderen jene besondere Geistesgabe geschenkt. Ebenso ist uch das Maß, in welchem die Einzelnen des heiligen Geistes theilhaftig wer-

---

1) Mtth. 11, 20; 13, 58; Mark. 6, 14; Luk. 9, 1; Gal. 3, 5.

2) Δύναμις bezeichnet hier nicht die Potenz, sondern die Realität des Könnens. Das rische [Syriac] v. [Syriac] „stärken" hebt den Gedanken der Kraft, die in den Wunern zur Erscheinung kommt, mehr hervor als der griechische Ausdruck.

3) Die Peschito übersetzt μερισμοί mit [Syriac] = divisionibus von [Syriac] heilen, trennen, was der griech. Text 1. Cor. 12, 4. 5. 6 mit διαιρέσεις gibt. Während der syrische Text μερισμοί und διαιρέσεις confundirt, behält die Vulg. den feinen Unterschied bei, indem sie διαιρεῖν mit dividere theilen, trennen, μερίζειν mit distribuere austheilen, vertheilen ganz dem Griechischen entsprechend, übersetzt.

4) Μερισμός heißt hier selbstverständlich nicht Theilung Trennung wie 4, 12, sondern Ertheilung, Zutheilung (7, 2; Röm. 12, 3; 1. Cor. 7, 17).

5) Die Verbindung von ποικίλαις mit μερισμοῖς ist nicht nothwendig.

6) Estius gibt den Grund an, warum die Charismen μερισμοί genannt werden: quod ea (charismata) Spiritus sanctus ita partiretur inter fideles, ut non uni omnia, sed aliis alia largiretur; gegen welche Erklärung nichts zu erinnern wäre, wenn der heilige Geist darin nicht als Mittheilender bezeichnet würde.

den, bei Verschiedenen ein verschiedenes. Diese Verschiedenartigkeit hängt durchaus von dem freien Willensentschlusse Gottes ab, dessen Gabe der heilige Geist ist.

Κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν[1]) bezieht sich nur auf das letzte Redeglied auf μερισμοῖς. Es enthält den Hinweis auf die Freiheit Gottes in Ertheilung des heiligen Geistes, auf seine absolute Selbstbestimmung, mit einem Worte auf dem freien Rathschluß Gottes, der auf Weisheit und Gerechtigkeit ruht, weshalb jede Willkühr von vornherein ausgeschlossen ist.

Gott ist frei in der Wahl der begnadigten Personen, er ist frei in der Gnadenaustheilung selbst, in Hinsicht auf die Art und Weise wie auf das Maß derselben; diese Freiheit aber dient selbstgewollten Zwecken, weshalb die ethische Beschaffenheit der Erwählten einerseits, nnd der durch sie zu realisirende Zweck andererseits hiebei in Betracht kommt. Wie das ganze Erlösungswerk auf den Liebeswillen des Vaters zurückgeführt wird, so auch dessen Erhaltung und Verbreitung. Nach Gottes Willen hat Christus die Erlösung vollbracht[2]), nach Gottes Willen ist sie durch autentische Zeugen in den Lesern befestiget worden, indem er mit der an sich schon verlässigen, glaubwürdigen apostolischen Predigt ein neues ergänzendes Zeugniß für die Wahrheit des in Christo erschienenen Heiles verband, nämlich die Gabe der Wunder und der Charismen des heiligen Geistes, welche in bunter Mannigfaltigkeit auf die Träger der ursprünglichen Soterie vertheilt und ihnen zugetheilt wurden. Die ganze Gnadenfülle des heiligen Geistes senkte sich ein in die Herzen der Apostel, und trat heraus in die Sichtbarkeit, so daß die bei der Gesetzgebung außerordentlichen gewaltigen Naturerscheinungen damit in keinen Vergleich gebracht werden können. Die Wahrheit der neutestamentlichen Heilslehre ist ganz anders bezeugt als die Wahrheit des Gesetzes; darum muß aber auch die Vernachlässigung jener strenger geahndet werden als die Nichtbeachtung des Gesetzes.

Zweiter Abschnitt.

Erhabenheit des Menschensohnes über die Engel.

(2, 5—18.)

Die durch die Paränese unterbrochene Beweisführung der Superiorität Christi über die Engel wird nun wieder aufgenommen und zum Abschlusse geführt. Die Paränese bildet das kunstvolle Bindeglied zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt; denn während sie mit jenem als praktische Anwendung zu-

1) θέλησις ist ein hellenistisches Wort und bezeichnet einen Entschluß, Beschluß; während βούλησις zunächst nur eine Neigung, ein Streben ausdrückt. Der erste Ausdruck ist also hier der allein brauchbare. Αὐτοῦ ist auf Gott zu beziehen, nicht auf den heiligen Geist, was schon die Wortstellung πνευμ. ἁγ. μερισμ. außer Zweifel setzt.

2) Dieser Gedanke findet einen herrlichen Ausdruck bei Clemens dem Römer in seinem Briefe an die Corinther I, 49: Ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης. διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ κύριος ἡμων, ἐν θελήματι Θεοῦ κ. λ.

sammenhängt, leitet sie zugleich zum neuen Lehrstücke über, das als eine nothwendige Ergänzung der Argumentation erscheint. Jeder Zweifel an der Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers mußte beseitiget, jedem möglichen und wirklichen Einwurfe mußte begegnet werden, um den Grundgedanken des ganzen Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten für immer und unerschütterlich festzustellen. Zu diesem Behufe hat der Apostel bereits die Erhabenheit Christi über die Engel an der Hand der heiligen Schriften des A. B. bewiesen, welche den Sohn in seiner vor- und überweltlichen Herrlichkeit schildern. Gegen diese Beweisführung konnten jedoch die Leser die gewichtigsten Bedenken erheben, insofern nämlich die so unscheinbare Knechtsgestalt Christi, namentlich sein schmach- und schmerzvolles Todesleiden nicht dazu angethan war, ihn über die Engel zu stellen. Solchen Bedenken und Einwürfen gegenüber mußte der Nachweis geliefert werden, daß die Erhabenheit Christi und insbesondere seine Herrschaft in der neuen Welt der Erlösung dadurch nicht in Frage gestellt werde, vielmehr in einem neuen, überraschenden Lichte erglänze. Indem der Apostel die geschichtliche Thatsache der zeitweiligen Erniedrigung Christi über die Engel anerkennt, macht er diese Wahrheit zur Grundlage seiner neuen Argumentation, um gerade daraus die Erhabenheit Christi über die Engel von einer neuen Seite zu beleuchten, und dadurch die Erhabenheit seiner Heilslehre und die Nothwendigkeit, sich ihr mit ganzer Seele und ausschließlich hinzugeben, unter Bezugnahme auf die paränetische Ansprache den Lesern noch nachdrücklicher an's Herz zu legen. Der Beweis, daß der während seines Lebens auf Erden so tief unter den Engeln stehende, dem Leiden und dem schmachvollsten Tode unterworfene Jesus in der zukünftigen Welt die Herrschaft übe, also weit über den Engeln stehe, wird an der Hand einer alttestamentlichen Weissagung und durch den Nachweis der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi, und dessen Bedeutung für Christus selbst und das Volk Gottes geliefert. Er ist herausgeholt aus den tiefsten Tiefen der gottmenschlichen Person Christi und seines Erlösungswerkes und wird als Uebergang zu seinem hohenpriesterlichen Amte, dem Mittel- und Höhepunkte des ganzen Briefes, benützt.

V. 5. Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.

V. 5. Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt unterworfen, von der wir reden.

Dieser Vers ist eine weitere Begründung[1]) dafür, daß bei Geringachtung des neutestamentlichen Heiles die Strafe nicht ausbleiben könne; denn nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift sind es nicht die Engel, denen Gott[2]) die zukünftige Welt unterworfen hat; die Herrschaft in dem neuen Gottesreiche ist

1) Γάρ ist anknüpfend und begründend.

2) Die Vulg. setzt ausdrücklich Deus. Im griechischen Texte wie in der syrischen Uebersetzung fehlt dieses Wort.

vielmehr dem Sohne übertragen, der über die Engel[1]) hoch erhaben ist, und sie an Macht weit übertrifft. Der Apostel spricht zwar diesen positiv gehaltenen Gegensatz nicht unmittelbar aus, ist aber in der in negativer Form ausgesprochenen Begründung bereits enthalten; denn das den Engeln Abgesprochene wird dem Sohne zuerkannt (analog dem 1, 5 u. 13 gestellten Fragen), was aus V. 6—8 ersichtlich ist, worin der Beweis geliefert wird, daß Gott wirklich dem Messias Alles ohne Ausnahme unterwerfen werde. Bei dieser Beweisführung faßt aber der Apostel gleich den Einwurf in's Auge, daß der ursprüngliche Verkünder der Soterie Mensch gewesen, darum unter die Engel gestellt war und sogar große Leiden und zuletzt den Tod erduldet habe, daß er also unmöglich in der zukünftigen Welt die Herrschaft üben könne; daß sonach das durch Engel verkündete Wort höher stehe und mehr beachtet werden müsse, als das von ihm verkündete Gotteswort. Diesem Einwurfe alsogleich zu begegnen, ist der Zweck seiner ganzen Argumentation bis zum Schlusse des zweiten Kapitels. Den Zweifel der Leser, daß Jesus wegen seiner Knechtsgestalt und seines Todesleidens nicht der Herr der zukünftigen Welt sein könne, zu beseitigen, das ist es, worauf er jetzt schon Rücksicht nimmt, nicht erst V. 10; denn in der an der Spitze der Argumentation stehenden Schriftstelle ist nicht blos von seiner Herrschaft über Alles, sondern auch von seiner Erniedrigung die Rede.

Nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen, in ihr herrscht vielmehr der Sohn, darum sind alle, welche dieser zukünftigen Welt angehören, dem Sohne unterworfen; es besteht sonach kein Gehorsam mehr gegen die Offenbarungsmittler des A. B., gegen die Engel und gegen das durch sie geredete Wort. Die alte Weltperiode ist zum Abschlusse gekommen, die neue hat begonnen, es muß sonach das Gesetz dem Evangelium weichen. Der Ausdruck ὑπέταξε scil ὁ Θεός ist unverkennbar im Hinblicke auf das Psalmwort: „Alles hast du seinen Füßen unterworfen," gewählt, um damit einen passenden Uebergang zum Schriftbeweise zu gewinnen; es ist damit die volle, unumschränkte, in ihrer Art einzige Herrschaft des Gottmenschen bezeichnet, weshalb nicht die Beobachtung des von den Engeln verkündeten Gesetzes, sondern die ausschließliche Beachtung des von ihm verkündeten Heiles die Bürgschaft für die dereinstige Aufnahme in die zukünftige Welt, die mit dem Opfertode Christi beginnt, den Lesern bietet.

Ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα[2]) die zukünftige Welt ist der Gegensatz zum καιρὸς ἐνεστηκώς und zu den ἡμέραι αὗται, und bezeichnet die christliche Weltperiode sowohl in ihrer irdischen Erscheinung als in ihrer himmlischen Vollendung, das Reich der Gnade und der Glorie[3]), die Kirche auf Erden und die Kirche im Himmel.

---

1) Ἀγγέλους ist nachdrucksvoll vorangestellt zur Hervorhebung des Gegensatzes „Engel und Sohn", und steht ohne Artikel, weil es generische Bedeutung hat = alle, welche zur Klasse der Engel gehören.

2) Das hebr. הָעוֹלָם הַבָּא; auch αἰὼν μέλλων (6, 5); αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30).

3) Eph. 1, 22.

Der Apostel unterscheidet in unserem Briefe zwei große Zeitperioden, elche den zwei Bündnissen entsprechen, die Gott mit den Menschen geschlossen it. Die Zeit des alten Bundes gehört der ersten Zeitperiode und die Zeit s neuen Bundes, der zugleich ein ewiger ist, der zweiten Zeitperiode an. iese zweite Zeitperiode, die zukünftige Zeit oder Welt, wurde herbeigeführt ırch die erste Erscheinung Christi; denn daß die beiden Weltzeiten nach der nschauung des Apostels in der engsten Beziehung zur Person Christi stehen, ıß er der Mittel- und Wendepunkt der zwei großen Weltzeiten ist, bedarf ines Beweises mehr. Es entsteht nur die Frage, welcher Zeitpunkt im Leben esu als die Grenzscheide der beiden Weltzeiten zu betrachten sei. Aus 1, 1 :ht hervor, daß sein erster Eintritt in die Welt noch der ersten Weltzeit angeört, wenn auch dem Endabschnitt derselben. Die erste Erscheinung Christi illt sonach mit dem Eintritt der „zukünftigen Welt" nicht zusammen. Eben- ı wenig hat der Apostel die zweite Erscheinung Christi in Herrlichkeit als den ırenzpunkt der beiden Weltzeiten betrachtet, wenigsten findet sich im Briefe :ine Andeutung, daß diese Parusie am Ende der ersten Weltzeit stattfinden erde. Da nun ein solcher Wendepunkt eintreten mußte. der die alte Weltzeit ım Abschlusse brachte, so erübriget nur, als Wendepunkt der beiden Welt- :iten den Opfertod Christi anzusehen, der an das Ende der ersten Weltzeit illt[1]). Aus 9, 9 geht nämlich klar hervor. daß der A. B. der ersten, der L. B. der zweiten Weltzeit angehöre. Der neue Bund wurde aber gestiftet ırch den Opfertod Christi. Er ist also der Wendepunkt der Zeit des alten nd der des neuen Bundes, also auch der Wendepunkt der beiden Weltzeiten, ie er auch der Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte ist. Verhält sich die Sache so, dann ist es unzulässig, die Zeit vom Tode Christi bis zu seiner Parusie eine Uebergangszeit zu nennen. Als solche kann man nur die Zeit m der Geburt des Herrn bis zu seinem Kreuzesopfer betrachten. Von da an atirt sich die Abrogation des A. B. und mit ihr das Ende der ersten Welt- it. Der Ausdruck ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα bezeichnet also die zweite große Weltzeit, die eine diesseitige und eine jenseitige ist. Die erste dauert bis zum Eintritte der Parusie, die zweite von da ab durch die ganze Ewigkeit. Welche un hat der Apostel an unserer Stelle im Auge? Die Beantwortung dieser Frage bestimmt sich nach dem Zusammenhange, in welchem dieser vielgedeutete Ausdruck steht. Man hat ihn ausschließlich auf den Weltzustand bezogen, der nit der Wiederkunft Christi eintreten wird, auf den neuen Himmel und die neue Erde unter Berufung auf 1, 6 und 2, 8; denn erst bei der bevorstehenden Vollendung werden die Engel Gottes ihn anbeten, erst dann wird ihm Alles unterworfen sein. Dagegen ist zu erinnern, daß die Herrschaft des Gottmenschen nicht erst mit der Erneuerung des Himmels und der Erde beginnt, denn diese setzt seine unumschränkte königliche Macht voraus, sondern daß sie mit seinem Sitzen zur Rechten Gottes zusammenfällt. Von da an ist ihm Alles unterworfen (V. 9), die Engel-, die Körper- und die Menschenwelt[2]),

1) Vgl. 9, 26. — 2) Phil. 2, 9. 10.

Wenn auch die V. 3 genannte Soterie wie die Herrlichkeitsfülle der von der ungläubigen Welt dann nicht mehr bekämpften Herrschaft Christi erst in der zukünftigen Welt, d. h. nach der Parusie zum Weltgerichte zur vollendeten Entfaltung kommt, so steht gleichwohl fest, daß diese Herrschaft jetzt schon ihren Siegeslauf begonnen hat, weil die gegenwärtige Zeit- und Weltperiode ein Bestandtheil der zukünftigen Welt ist und sich zu dieser verhält wie Baum und Krone, wie Heilsanfang und Heilsvollendung, weshalb eine strenge Scheidung der beiden Abschnitte dieser zweiten großen Zeitperiode unzulässig erscheint, zumal an unserer Stelle, welche eine Begründung von V. 3 enthält, der die unvergleichliche Größe des neutestamentlichen Heiles betont und auf die um so größere Strafe der Nichtbeachtung dieses Heiles hinweist. So wenig aber der Apostel V. 2 den blos jenseitigen Vergeltungslohn wegen des verletzten und nicht beachteten Gesetzes im Auge hatte, ebenso wenig faßt er V. 3 ausschließlich den erst bei der Parusie zu erwartenden Vergeltungslohn in's Auge; er legt seinen Lesern vielmehr im Zusammenhalte mit den im Laufe des A. B. erfolgten Strafen die Lehre an das Herz, daß der Zuwiderhandlung gegen das neutestamentliche Heil die Strafe auf dem Fuße folge; denn es herrscht der Sohn, der Gerechtigkeit liebt und Unrecht haßt[1]). Er herrscht jetzt schon und das Scepter seines Reiches ist ein Scepter der Gerechtigkeit. Wenn dem Sohne in der zukünftigen Welt Alles unterworfen ist, so ist ihm auch jetzt schon Alles unterworfen, weil die gegenwärtige Zeit dieser zukünftigen Weltperiode angehört; denn nach der Weltanschauung des Apostels gibt es eben nur zwei große Zeitperioden, die des alten und die des neuen Bundes; im neuen Bunde aber herrscht Christus. Er ist der Stifter desselben und hat sich als solcher zur Rechten Gottes gesetzt, er ist der König der mit seinem Blute erlösten Welt, die im Gegensatze zum A. B. steht. Auf Grund des Dargelegten entscheide ich mich also dafür, daß unter ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα die Zeit des neutestamentlichen Heiles in seinem Anfange, seiner Fortdauer und Vollendung zu verstehen sei; daß die Unterwerfung der zukünftigen Welt mit seiner Himmelfahrt begonnen hat[2]), und mit seiner Parusie zur vollen Entfaltung gelangt. Mit dieser Erklärung stimmt auch 1. Cor. 15, 24—28 überein, woselbst die Herrschaft Christi nicht als eine mit der Parusie eintretende bezeichnet, sondern vielmehr gesagt ist, daß mit dem Eintritte des Weltendes der Sohn das Reich dem Vater übergeben werde, was doch den Besitz des Reiches voraussetzt.

Περὶ ἧς λαλοῦμεν[3]) ist allgemein zu fassen; denn die οἰκουμένη μέλλουσα ist Gegenstand der ganzen dogmatischen Abhandlung, insofern die Zeit des

---

1) Hebr. 1, 9.

2) Im aor. ὑπέταξε ist ausgedrückt, daß die Unterwerfung eine vollendete Thatsache ist; auch die syrische Uebersetzung hebt diesen Gedanken hervor in ܫܰܥܒܶܕ ܗ̱ܘܳܐ. Gerade weil diese aoristische Fassung gegen die Deutung der οἰκουμένη μέλλουσα auf den Zeitpunkt der Parusie spricht, hat man subjecit mit subjiciendum praedixit aut promisit zu erklären gesucht, was sich aber sprachlich durchaus nicht rechtfertigen läßt.

3) Λαλοῦμεν schriftstellerischer Plural, der in unserem Briefe nicht ungewöhnlich ist.

:utestamentlichen Heiles in seiner irdischen Erscheinung wie in seiner himm-'chen Vollendung in jedem Theile[1]) wiederkehrt, und namentlich das ewige elchisedekische Priesterthum des Herrn, das mit seiner Aufnahme in den immel begonnen hat, als κεφάλαιον des Briefes gilt. Nur in dem Falle, ıß im Nachfolgenden von der zukünftigen Welt, von der christlichen Zeit-:riode keine Rede mehr wäre, könnte der Relativsatz περὶ ἧς λαλοῦμεν aus-ʃließlich auf das im 1. Kapitel Gesagte (V. 6, 11. 12) bezogen werden, oselbst von seiner Parusie und der mit ihr zusammenfallenden Erneuerung :s Himmels und der Erde gesprochen wird.

Ob nach der Anschauung des Apostels die erste Weltperiode den Engeln nterworfen war, läßt sich aus dem Wortlaute unserer Stelle nicht beweisen[2]). ch möchte vielmehr das Gegentheil annehmen und zwar aus sprachlichen und ıchlichen Gründen. Hätte der Apostel die Herrschaft der Engel in der abge-ıufenen alttestamentlichen Weltperiode betonen wollen, dann hätte er ἔλλουσα οἰκ. nachdrucksvoll an die Spitze des Satzes stellen müssen. Sodann ıg es ihm fern, die Herrschaft der Engel über die diesseitige Welt, vielmehr ȷre Inferiorität unter den Sohn, ihr geschöpfliches, dienendes Verhältniß her-orzuheben. Endlich spricht auch das unmittelbar sich anschließende Citat aus salm 8 dagegen, nach welchem der Mensch über die Werke der Schöpfung Gottes gesetzt ist.

V. 6. Διεμαρτύρατο δέ πού τις, λέγων· Τί ἐστιν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;

V. 6. Es hat vielmehr Einer irgendwo bezeugt und gesagt: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, oder des Menschen Sohn, daß du auf ihn schauest?

V. 7. Ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους· δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν (καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου).

V. 7. Du hast ihn um ein Kleines unter die Engel erniedriget, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände.

V. 8. Πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

V. 8. Alles hast du seinen Füßen unterworfen.

---

1) Hebr. 1, 3; 2, 9; 3, 3; 4, 14; 5, 6; 6, 20; 7, 24; 8, 1; 9, 24; 10, 12. 21 u. a.

2) Einige behaupten es, indem sie die Worte περὶ ἧς λαλοῦμεν in gegensätzliche Beziehung zu der im Buche Daniel (4, 14) bezeichneten Vorstellung bringen, wonach die gegenwärtige Welt und namentlich das derselben angehörige alttestamentliche Gottesreich von Engeln beherrscht und regiert ist. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, da jeder Anhaltspunkt hiezu in unserem Briefe fehlt, und eine solch gegensätzliche Beziehung einen sprachlichen Ausdruck erheischt hätte. Der Wortstellung wie dem Zusammenhange nach war es dem Apostel um diese gegensätzliche Beziehung nicht zu thun, da von einem Vergleich der Herrschaft der Engel und der des Sohnes keine Spur zu finden ist, vielmehr das Gegentheil.

Dem scharf betonten: „Nicht den Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen" gegenüber hätte man die Worte erwarten sollen „sondern dem Sohne." Allein statt diesen positiven Gedanken mit eigenen Worten auszusprechen, führt der Apostel, das logische Mittelglied überspringend, ein Wort der Weissagung an, worin der Gegensatz zu V. 5 schon beschlossen ist. In dem Citate ist bezeugt, daß Gott wirklich dem Messias Alles ohne Ausnahme unterworfen habe; es ist darin aber auch seine tiefe Erniedrigung vorausverkündet, und damit den Lesern der Gedanke nahe gelegt, daß Erniedrigung und Erhöhung sich wohl vereinbaren lasse, daß sonach die unscheinbare Menschen- und Leidensgestalt des Sohnes kein Hinderniß gegen die Herrschaft der zukünftigen Welt bilden könne. War ja doch der Messias im 8. Psalm ausdrücklich als ein dem äußeren Anscheine nach geringer und schwacher Mensch und Menschensohn geschildert, und geradezu ausgesprochen, daß er von Gott eine kurze Zeit unter die Engel erniedriget worden sei. Aber dieselbe Weissagung, welche so sehr seine Niedrigkeit hervorhebt, sagt auch, daß ihn Gott mit Herrlichkeit und Ruhm gekrönt, und ihm alle Dinge unter seine Füße gelegt habe. Angesichts dessen können die Leser keinen Anstoß mehr nehmen an seiner Niedrigkeit, und deshalb auch an seiner Erhöhung und Herrschermacht nicht zweifeln. Dem Zusammenhange gemäß kann das Citat keine bloße Aussage über den Menschen im Allgemeinen sein; denn die Psalmstelle liefert zu dem Vordersatz „nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen" den nothwendigen Nachsatz „sondern Christo." Daraus folgt aber, daß der Apostel das Citat als eine Schriftaussage über Christus vorführe.

Die Schriftstelle wird mit einer ganz allgemein gehaltenen Citationsformel eingeführt: „Es hat vielmehr[1]) Einer irgendwo bezeugt und gesagt;" eine Citationsweise, die sich auch bei Kirchenvätern und anderen Schriftstellern findet, und hier die genaue Bekanntschaft der Leser mit der heiligen Schrift bekundet. Diese Art der Citation unterscheidet sich von der sonst in unserem Briefe üblichen, wonach alttestamentliche Schriftstellen als unmittelbare Aussprüche Gottes angeführt werden, während unsere Stelle einem menschlichen Verfasser zugeschrieben zu werden scheint; allein das von ihm gewählte Wort „bezeugen" (διαμαρτύρεσθαι) läßt ersehen, daß er sich nicht auf eine (unbekannte) menschliche Autorität, sondern auf einen im Dienste Gottes stehenden und beglaubigten Zeugen der göttlichen Wahrheit berufe[2]).

Das Citat selbst ist aus Psalm 8, 5—7 und genau nach den LXX, jedoch wahrscheinlich[3]) mit Hinweglassung der Worte: „hast ihn gesetzt über die Werke deiner Hände," welche im masoretischen Texte nicht stehen. Der

---

1) Δέ nach einer vorausgegangenen Negation bedeutet häufig: wohl aber, vielmehr.

2) Der dem Apostel aus dieser Citationsweise gemachte Vorwurf, er habe nicht gewußt, aus welchem Buche der heiligen Schrift sein Citat stamme, ist absurd, wenn man die Genauigkeit des Citates nach den LXX unter gleichzeitiger Berücksichtigung des hebräischen Grundtextes in's Auge faßt. Findet sich doch auch 4, 4 eine ähnliche Unbestimmtheit der Citation einer Stelle, deren Standort ihm sicherlich nicht unbekannt war.

3) Dieser Zusatz fehlt in mehreren codd.

m ist mit Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht der Thora ein in hohem chen Schwunge gehaltenes Loblied auf die Alles überragende Größe und lichkeit Gottes auf der einen, und auf seine gnadenvolle Herablassung zu Menschen auf der anderen Seite. Er hat den Stempel seiner Größe der ur und dem Menschen eingeprägt. Jene verkündet der Sternenhimmel; die Herrscherstellung, welche ihm, dem schwachen niedrigen Erdensohn, über Natur eingeräumt ist. Beides, die Schöpfermacht Gottes und die hohe rde des an sich so hinfälligen im Vergleiche mit der Herrlichkeit der Him- so kleinen Menschen läßt den Sänger ausbrechen in den Doppelruf: O ger, du unser Herr, wie wunderbar ist auf dem ganzen Erdenrund dein ne!

Insofern nun der Psalm die Herrschaft des Menschen über die Natur dert, die ihm von Gott verliehen wurde und die auch durch die Sünde t ganz verloren ging, bezieht er sich seinem Wortlaute wie seinem Inhalte) auf den Menschen überhaupt, weshalb er auch in der Synagoge nie als sianischer Psalm gegolten hat. Die Bemerkung, daß die Worte: Alles hast unter seine Füße gelegt, auf den Menschen nicht passen, ist unrichtig, weil e Worte durch das unmittelbar Folgende genau präcisirt und auf die rschaft des Menschen über die Natur beschränkt werden. Der Mensch ist er ursprünglichen Bestimmung nach, dessen war die Synagoge sich bewußt, König über die gesammte unfreie Creatur von Gott eingesetzt, und wenn e Herrscherstellung des Menschen nicht allenthalben in die Erscheinung tritt, liegt der Grund in seinem gefallenen Zustande, der aber nur einige Zeit ert, auf welche die Einsetzung in die ursprüngliche Herrschaft folgt. Wenn ı kein Zweifel darüber besteht, daß die citirten Psalmworte im Sinne des hters sich auf den Menschen überhaupt beziehen, so ist die messianische Deu- g derselben gleichwohl gerechtfertiget, insoferne nämlich die Idee der Herrscher- :de des Menschen erst in Christus sich ihrem vollen Inhalte nach verwirklicht . Indem der Apostel über den historischen Sinn hinwegschaut, faßt er die ere, ideale Bedeutung unmittelbar in's Auge, wodurch der Psalm zu einem sianischen sich gestaltet[1]). Die Anwendung auf Christus hat also ihren Grund in, daß die Idee der Herrscherstellung des Menschen mit ihrer dermaligen cheinung nicht congruirt, dieselbe erst in und mit Christus zur adäquaten alität gelangt, wodurch der Psalm zur Weissagung auf Christus wird, der der ideale Mensch nach überstandener Unscheinbarkeit, d. h. nach seiner Er- drigung im Leiden und Sterben in die himmlische Glorie eingesetzt, und zu er Herrschaft erhoben wurde, die sich über Alles erstreckt.

---

1) Messianisch ist der Psalm auch gedeutet 1. Cor. 15, 26. Dagegen läßt sich aus th. 21, 16 nicht beweisen, daß der Herr ihn messianisch betrachtet habe; denn die phetische Anwendung, die Jesus von V. 4 des Psalmes macht, ist keine messianische utung, um so weniger, als das Lob, welches Gott bereitet, sich nicht auf Jesus, son- n auf Gott selbst bezieht; es ist das Lob Gottes gemeint.

V. 6. Was [1]) ist der Mensch, daß du sein gedenkest, oder des Me
schen Sohn, daß du auf ihn schauest? Diese Frage ist ein Ruf der anbete
den Verwunderung im Hinblick auf die gnädige Herablassung Gottes z
Winzigkeit und Ohnmacht des Menschen. Gering und klein ist der Mensch i
seiner Erscheinung, erhaben und groß aber seiner Idee und Bestimmung nac
das ist es, was in dieser Frage hervorgehoben werden will; sie spricht d
Contrast der Schwachheit des Menschen gegen seine herrliche Bestimmung au
Die Frage als einen Ausruf des Erstaunens über die Größe und Würde d
Menschen aufzufassen [2]) widerspricht dem Wortlaute und Contexte zugleich, a
allerwenigsten würde diese Auffassung zu der messianischen Deutung d
Psalmes passen. Denn gerade das Gegentheil will der Apostel hervorhebe
indem er die unscheinbare Menschengestalt des Sohnes eingehend auf d
etwaigen Bedenken der Hebräer einräumt, und daran den Beweis für sei
Argumentation, daß Christus bei all seiner Knechtsgestalt doch über die Eng
erhaben sei, reiht. Daß die Worte von V. 6 nicht blos auf den Mensche
sondern auch auf den Gottmenschen ihre Anwendung finden und zwar i
eminenten Sinne, beweist das ganze Leben Jesu in seiner Niedrigkeit, wie
schon Isaias der Prophet [3]) geschildert hat.

Die Ausdrücke „Mensch und Menschensohn" sind synonym; denn i
Hebr. [4]) stehen die beiden Versglieder im synonymen Parallelismus, wona
diese ein und denselben Gedanken ausdrücken. Sie dienen zur Bezeichnung d
Armseligkeit und Hinfälligkeit des Menschen überhaupt, und zwar in Ansehu
seines gefallenen Zustandes, der jene Armseligkeit und Gebrechlichkeit in d
menschliche Natur hineingebracht hat. Was also hier gesprochen ist, gilt v
der Menschheit im Ganzen und Einzelnen, also auch von Christus [5]), der m

1) Die L. A. τί der Rec. und des Cod. Vat. der LXX ist der L. A. τίς (Co
Alex.) vorzuziehen; denn im Hebr. steht מָה quid. Auch die Peschito übersetzt qu
(ܡܢܘ).

2) Die hebräischen Ausdrücke אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם bezeichnen den Menschen v
Seite seiner Schwachheit und Hinfälligkeit. Ebenso wenig passen die Worte: gedenke
und hinschauen zu jener Auffassung, insofern sie die Stellung des Hohen gegen d
Niederen bezeichnen.

3) Js. 53, 2—6.

4) Was ist ein Mensch, daß du sein gedenkest,
Und ein Menschen Sohn, daß du auf ihn siehest?
Das disjunctive ἤ drückt keine Trennung der Begriffe, sondern nur der Worte au
Im Hebr. steht dafür die copula וְ = und.

5) בֶּן־אָדָם Menschensohn, um dieses Ausdruckes willen auf den Messias zu b
ziehen, ist sprachlich unzulässig. In diesem Sinne müßte es heißen: ὁ υἱὸς τ
ἀνθρώπου. Es fehlt aber im Hebr. wie im Griech. der Artikel. Einer solchen Deutu
bedarf es nicht behufs messianischer Erklärung des Psalmes. — Die Unterscheidung v
Mensch und Menschensohn in dem Sinne, daß unter „Mensch" der unmittelbar a
Gottes Schöpferhand hervorgegangene Urmensch Adam, unter Menschensohn aber dess
Nachkommenschaft zu verstehen sei, ergibt sich wenigstens nicht aus dem Parallelism
der Versglieder.

uche der Sünde beladen auf Erden erschien, der sich in die Natur des
ı Menschen gekleidet hat, um die Menschheit objectiv mit sich zu Einer Per-
vereinigen, ihre Armseligkeit zu heben und die ihr zugedachte Herrschaft
ten Maße einzuräumen; denn in ihm hat sich die höchste Erniedrigung
: höchste Erhabenheit concentrirt; er ist der Menschensohn κατ' ἐξοχήν,
hem sich alle Sünde und Schuld Adams und seiner Nachkommenschaft
te, in welchem sich aber auch die ideale Bestimmung des ersten Menschen
ınd für das ganze Geschlecht erfüllt und realisirt hat. Die Ausdrücke:
en und hinschauen" [1]) bezeichnen die gnadenvolle Herablassung Gottes
Menschen, und hier zu dem Stellvertreter des sündigen Menschenge-
s zum Gottmenschen. —

V. 7 schildert nach dem Literalsinn des Psalmes die hohe Würde und
g des Menschen. Er ist nur ein wenig unter die Engel erniedriget,
re und Herrlichkeit gekrönt, gesetzt über die Schöpfungswerke Gottes,
l unter seine Füße gelegt. Ἠλάττωσας ἐστεφάνωσας, ὑπέταξας be-
ı in einem Climax die anerschaffene von der Herrlichkeit der Engelnatur
weit abstehende Hoheit der Menschennatur. Es ist sonach der Ausdruck
in wenig" im Sinne des Psalmisten graduell zu fassen. In seiner
)ung auf Christus dagegen tritt die temporelle Auffassung des βραχύ τι [2])
Vordergrund. Diese Erklärung ist geboten durch die Argumentation
iten Kapitels, welche den Einwurf der Erniedrigung Christi unter die
in Hinsicht auf seine Menschen- und Leidensgestalt beseitigen will.
sagt der Apostel, ist Christus in Leidensgestalt erschienen, aber diese
igung war eine vorübergehende, nur kurze Zeit dauernde, sie geschah
ı des Erlösungswerkes willen. Auf die vollbrachte Erlösung folgte seine
g mit Ehre und Herrlichkeit, wodurch ihm Alles unter seine Füße ge-

פָּקַד und ἐπισκέπτομαι heißt nach etwas sehen; also auch besuchen (1. Kön. 17. 18).
g. übersetzt: visitare; ebenso die Peschito (ܣܥܪ).

Die Ausdrücke: מְעַט, βραχύ τι, paulo minus, wenig, um ein Kleines, werden
heiligen Schriften sowohl graduell, als auch temporell gebraucht, (1. Mos. 43,
1. Kön. 14, 29; Joh. 6, 7; Apg. 5, 34) = paululum und paulisper, obwohl
nelle Bedeutung die sprachlich gerechtfertigte und gebräuchlichere ist. Der Begriff
: ist der sekundäre; ebenso bei den syr. ܩܠܝܠ Mtth. 26, 39; Joh. 6, 7.
einer nehmen βραχύ τι graduell, indem sie erklären, Christus sei seiner Mensch-
h geringer als die Engel; während es die Griechen, denen sich auch Thomas von
nschließt, auf die Zeit beziehen. Estius macht hiezu die Bemerkung: Quod ita
ıt: Ad breve tempus, scilicet durante corporis ejus mortalitate et passione,
o sepulturae, quo mansit in morte, voluisti, eum angelis esse minorem
fra angelos objectum, tam conditione mortalitatis et passionis, a qua
st angelorum natura, quam vulgari hominum existimatione, quos illa car-
s infirmitas et passionis ignominia non sinebat de eo magnum aliquid
Sed tempus illud resurrectione finitum est, et ex eo jam coepit impleri,
c seguitur: Gloria et honore coronasti eum etc. —

legt wurde. Wohl sehen wir noch nicht, daß ihm jetzt schon Alles untern sei, was wir aber sehen ist dies, daß er schon mit Herrlichkeit und Eh krönt, und sonach über die Engel erhaben ist. Wenn einmal der messianisch gedeutet wird, dann muß βραχύ τι im temporalen Sinne g men werden. Das fordert schon die gegensätzliche Beziehung der irdische niedrigung Christi zu seiner himmlischen Verklärung, welche den Gedank kurzen Dauer der ersten involvirt; das fordert auch V. 9, woselbst βρα im temporalen Sinne genommen werden muß, weil daselbst die graduell fassung gar keinen Sinn gäbe, also auch hier, indem V. 7 und V. Correlation stehen, und weil der Apostel doch nicht beweisen will, daß d Erden unter die Engel erniedrigte Jesus in dieser Inferiorität unter die geblieben ist, was bei der graduellen Auffassung aber der Fall wäre[1]).

Die Uebersetzung der LXX weicht dem Wortlaute, aber nicht dem nach vom hebräischen Originale ab[2]); denn auf kurze Zeit unter die erniedrigt sein[3]) ist — in Beziehung auf ein bestimmtes Factum, das leiden, — wesentlich dasselbe, wie auf kurze Zeit Gottes, d. i. der vollk nen Theilnahme an seiner königlichen Macht über die Creatur ent müssen[4]). Bei der Bezugnahme unseres Verses auf die Menschheit ist a Sündenfall, bei der Beziehung auf den Gottmenschen auf die Tage Fleisches Rücksicht genommen, in beiden Fällen aber bei aller Hohe menschlichen Natur ihre Inferiorität unter die Engel in's Auge gefaßt. Grund zu dieser vom hebräischen Wortlaute abweichenden Uebersetzun LXX, womit das chaldäische Targum und die Peschito übereinstimmen, vielleicht darin liegen, daß an unserer Stelle Elohim von Jehova unters ist, insofern nämlich Jehova das Subject des Satzes bildet, weshalb

---

1) Treffend und schön Delitzsch: Bei dem Menschen ist βραχύ τι eine schö gesetzte, dauernde Inferiorität des Grabus; der Sohn Gottes aber, der in die liche Natur eingegangen ist, um die Menschheit auf die Höhe zu stellen, auf wel ihrer Bestimmung nach stehen soll, kann in dieser Niedrigkeit nicht verbleiben verwandelt sich das, was beim Menschen als solchem ein paululum des Grades i ihm in ein paululum der Zeit. —

2) Der erste Satz von V. 7 lautet im Hebr. וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים du h ein wenig Gottes ermangeln lassen. Die LXX übersetzten, wie öfter, (Ps. 97, 7; u. a.) אֱלֹהִים mit ἀγγέλους. Auch das chaldäische Targum übersetzt so: מַלְאֲכַיָּא was die bei den Juden herrschende Auffassung unserer Stelle erkennen läßt, und richtige Uebersetzung der LXX Zeugniß gibt. Die Peschito übersetzt wie die LX hast ihn ein wenig kleiner gemacht (ܡܟܝܟ) als die Engel.

3) Ἐλαττοῦν von der Comparativform ἐλάττων heißt: kleiner, geringer während das hebr. Wort חָסֵר etwas entbehren, an etwas Mangel haben, und i entbehren lassen bedeutet (Eccle. 4, 8). Nur insofern kann man sagen, daß bi drücke einander entsprechen, als beiden der Begriff eines Defectes zu Grunde lie ist erniedriget worden unter die Engel ist dasselbe wie er hat der Hoheit und Ma Engel ermangelt.

4) Vgl. Thalhofer, Psalmenerklärung, Ps. 8.

Recht der Ansicht waren, Elohim könne hier nicht Gott bezeichnen, da es in diesem Falle heißen müßte: Du (Jehova) hast ihn Deiner auf kurze Zeit ermangeln lassen. Diese zeitweilige Erniedrigung des Gottmenschen unter die Engel[1]) verwandelte sich in die Krönung mit Ehre und Herrlichkeit. An die Stelle der Schmach trat die Ehre, an die Stelle der Leiden und des Todes die Herrlichkeit, Unsterblichkeit und Seligkeit, welche sich an seine Auferstehung und Himmelfahrt knüpfen; daher das Wort: Mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt[2]). Im Sinne des Psalmes beziehen sich diese Worte wiederum auf den Menschen, auf seine königliche Macht und Hoheit in der Welt der Schöpfung; sie bilden die Erklärung von der vorhergehenden Aussage: Nur um ein Kleines hast du ihn geringer gemacht als die Engel. Die „Herrlichkeit" besteht in seiner Gottebenbildlichkeit, dem Abbilde der göttlichen Doxa, die „Ehre" in seiner Herrscherwürde und Herrschermacht über die Natur. In der Anwendung auf Christus können sich diese Worte nur auf seinen Erhöhungszustand im Himmel beziehen; denn der Gedanke, daß Christus als Menschensohn während seines Erdenlebens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt gewesen, wird mit Recht als ein schriftwidriger bezeichnet, und ist auch in unserer Argumentationskette unzulässig, da die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre in Gegensatz zu seiner Erniedrigung d. i. seinem Erdenleben gebracht ist.

Cornelius a Lap. nimmt die Worte gloria et honore in einem dreifachen Sinne, indem er sie bezieht auf die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, auf seine Herrschaft über die Natur und auf seine dereinstige glorreiche Auferstehung. Den letzten Punkt aber hat der Psalmist nicht im Auge. Diese Anschauung läßt sich nur aufrecht erhalten bei der messianischen Deutung des Psalmes, wonach der Zustand des Erlösers auch der der Erlösten sein wird. Denn die Wiedereinsetzung des Menschen in die ursprüngliche Herrschaft über die Natur hat ihren Grund in der thatsächlichen Einsetzung des Gottmenschen. So betrachtet steht der urzuständliche und künftige Verklärungsmensch als Glied am glorificirten Leibe des Gottmenschen höher als die Engel. Allein all dies, so wahr und schön es auch sein mag, liegt weder im Literalsinne des Psalmes, noch in seiner Anwendung von Seite des Apostels. Nicht den Beweis will er liefern, daß einst der Mensch mit Herrlichkeit und Ruhm gekrönt und so über die Engel gestellt werde, sondern daß

---

1) Παρ᾽ ἀγγέλους im Vergleich zu den Engeln; ab angelis der Vulg. ist wörtliche Uebersetzung des hebr. מֵאֱלֹהִים also Hebraismus.

2) כָּבוֹד וְהָדָר sind im Hebr. synonyme Ausdrücke, zu denen sich auch עֹז gesellt; sie bezeichnen sowohl Herrlichkeit als Ruhm. (Ps. 29, 2. 9; 19, 2; 29, 3; 104, 1; 8, 3; Sprüchw. 31, 25). Dem Stammworte nach liegt in הָדָר mehr der Begriff der Herrlichkeit und himmlischen Schönheit, in כָּבוֹד der der Größe und Würde, also der Ehre. Beide Ausdrücke beziehen sich auf die königliche Stellung (auf die Schönheit und Hoheit) des Menschen, welche im Psalm geschildert wird, und in der Anwendung auf Christus auf seine himmlische Verklärung zur Rechten Gottes, und seine Weltregierung.

der Mensch Jesus, an dessen Todesleiden die Hebräer Anstoß zu nehmen scheinen, auch als Gottmensch über die Engel erhaben sei, daß sonach seine zeitweilige Erniedrigung kein Grund sein kann, an seiner im ersten Kapitel bewiesenen Superiorität über die übermenschlichen Organe der alttestamentlichen Offenbarung zu zweifeln und in Folge dessen das Gesetz über das Evangelium zu stellen. Die Worte: „hast ihn gesetzt über die Werke deiner Hände" stehen im text. rec. wie in der Peschito, sind aber nach bewährten Autoritäten hier als Glossem zu streichen, weil der Apostel πάντα in seiner absoluten Allgemeinheit (vgl. 1. Cor. 15, 27) nimmt, also jede Beschränkung dieses Begriffes von sich weist, während im Psalme die dem Menschen unterworfenen Werke Gottes durch deren darauffolgende Specificirung auf die ihn umgebenden Creaturen eingeschränkt werden[1]). Daß diese engere Beziehung auf die Naturgeschöpfe seinem Zwecke nicht dienlich war, leuchtet ein; denn die theilweise Herrschaft über die Natur kann nicht als Beweis dafür dienen, daß ein Mensch oder ein Menschensohn höher stehe als die Engel, was doch der Kern seiner Argumentation ist. Nur in dem Gedanken, daß ihm Alles unterworfen ist, findet seine Beweisführung den rechten Halt. Dies kann aber nur von Christus, nie vom Menschen gesagt werden, der selbst im Zustande der Verklärung nur im uneigentlichen Sinne Herrscher des All ist, inwiefern er nämlich an der Weltregierung des Sohnes je nach dem Grade seiner ethischen Vollkommenheit Theil nimmt. Will man gleichwohl die Worte: „du hast ihn gesetzt über die Werke deiner Hände" beibehalten[2]), so ist auch in diesem Falle durch das nachfolgende alleinstehende πάντα jede Restriction ausgeschlossen. Schon um deswillen ist die Deutung der Psalmstelle auf den Menschen, sei es in seinem ursprünglichen oder in seinem Verklärungszustande unzulässig, und die Beziehung auf Christus, den Gottmenschen, geboten.

V. 8. „Alles hast du seinen Füßen unterworfen[3])" bezieht sich im Psalme auf die Herrschaft, zu welcher Gott den Menschen über die Erde eingesetzt hat. Da aber diese Worte in unserem Briefe in ihrer allgemeinsten buchstäblichsten Fassung genommen werden müssen, wonach sie ausschließlich auf Christum ihre Anwendung finden, beziehen sie sich auf die unumschränkte Herrschaft des Gottmenschen in der zukünftigen Welt, von welcher eben bewiesen werden soll, daß sie nicht den Engeln, sondern dem Gottmenschen unterworfen sei. Unverkennbar beziehen sich unsere Worte auf die V. 5

---

1) Der Psalmist hat die sichtbare, den Menschen umgebende Schöpfung im Auge. Als Werke seiner Hände werden (Ps. 101, 26) der Erdkreis und die Himmel bezeichnet.

2) Κατέστησας = Einsetzung in das himmlische Königthum Ps. 2, 6. Das Praes. kann nicht im Sinne der Verheißung aufgefaßt werden; denn der Psalm ist keine Prophetie auf die künftige Herrlichkeit des Menschen, sondern ein Loblied auf Gott wegen der dem Menschen bereits verliehenen Würde und Herrlichkeit. Aber er ist eine Prophetie auf den Gottmenschen, die sich zum Theile schon erfüllt hat, weshalb auch der andere Theil noch in Erfüllung gehen wird.

3) Ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ Bild der vollkommensten Unterwerfung.

ver Form ausgesprochene Thesis und liefern hiefür den Schriftbeweis. tpunkt der Einsetzung in diese Herrschaft ist die Himmelfahrt, womit μένη μέλλουσα begonnen hat, welche bei der Erneuerung des Himmels Erde ihre Vollendung erreicht. Insofern nun ist die Herrschaft des schen eine gegenwärtige und zukünftige. Gegenwärtig, da ihm auch 1 der Idee und Bestimmung nach Alles unterworfen ist, zukünftig, da rwerfung erst bei der Parusie eine thatsächliche und in die Erscheinung sein wird. Der Gottmensch ist zur Vollendung gelangt und in die schaft eingesetzt; nicht so die von ihm gegründete οἰκουμένη μέλλουσα, rtwährender Entwickelung begriffen ist und der Vollendung entgegen- ch bleibe also dabei, daß das Psalmcitat messianisch verstanden werden was aus dem Nachfolgenden noch mehr erhellt. Die Deutung der rte auf den Menschen, wonach der Gedanke ausgedrückt sein soll, daß schheit zur Herrschaft über die zukünftige Welt berufen ist, zerreißt den zusammenhang, und ist im Hinblicke auf V. 9, der unter Bezugnahme 7 den eine Zeit lang unter die Engel erniedrigten näher bezeichnet, unhaltbar. Dieser V. 9 bezeugt klar, daß der Apostel das Schrift- nittelbar auf den Messias, den Gottmenschen, bezogen hat.

Ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ ἀντα, οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ακτον. Νῦν δὲ οὔπω ὁρῶ- ὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα.	V. 8. Da er ihm denn Alles unterworfen hat, so hat er ihm nichts ununterworfen gelassen. Jetzt wohl sehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei.

iem der Apostel den V. 5 ausgesprochenen Satz: „Nicht Engeln hat zukünftige Welt unterworfen" durch die Schlußworte des Psalmcitates sen darstellt, gründet er darauf seine eigene Argumentation, indem er [1]), inwiefern die Psalmworte ein Zeugniß dafür seien, daß die zu- Welt nicht Engeln unterworfen sei. In streng syllogistischer Form er Beweis lauten: Nicht den Engeln ist die zukünftige Welt unter- sondern dem Gottmenschen; denn von ihm sagt die Schrift, daß ihm terworfen sei. Wem aber Alles unterworfen ist, dem ist auch die zu- Welt unterworfen. Jesum ist aber Alles [2]) unterworfen, also auch die e Welt. — „Gott hat Nichts [3]) gelassen, was ihm nicht unterworfen uß wie πάντα ganz allgemein aufgefaßt werden, was aber die beson- zugnahme auf „die zukünftige Welt" nicht ausschließt. Im Gegentheil

ἀρ bezieht sich auf V. 5 zurück; denn der hiezu zu ergänzende positive Gedanke 1 Psalmworte nur in verstärkter Form ausgesprochen.

άντα die Welt als Inbegriff alles Geschaffenen. Die Welt und ihr Inhalt in enwärtigen und zukünftigen Sein und Bestehen. Die Welt der Schöpfung und ung in ihrem zeiträumlichen und in ihrem Verklärungszustande.

ὐδὲν ἀφῆκεν κλ. = gar nichts, also auch nicht die zukünftige Welt. Bei οὐδὲν ngel zu denken ist irrig; denn daß auch die Engel dem erhöhten Christus sen seien, will der Verfasser nicht beweisen, obwohl der Gedanke an sich rich-

hat der Verfasser die zukünftige Welt besonders im Auge, da sich gerade um die Herrschaft in der zukünftigen Welt der Beweis dreht. Der Gedanke ist: Dem eine Zeit lang unter die Engel erniedrigten Menschensohne ist Alles unterworfen, es ist ihm eine Herrschaft übertragen, die Alles umfaßt und durchaus keine Ausnahme duldet; es bleibt sonach keine Herrschaft mehr für Andere übrig, also auch keine mehr für die Engel. Der alleinige Herrscher der zukünftigen Welt ist der Gottmensch. Damit ist der Stab gebrochen über die Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz als ein durch Engel geredetes Wort, und die Mahnung verschärft, das von dem alleinigen Herrn der zukünftigen Welt verkündigte Heil ja nicht außer Acht zu lassen.

Indem aber der Apostel die unbeschränkte Geltung des: „Alles hat Gott ihm unterworfen" behauptet, gibt er nun eine zeitweise Beschränkung des ihm Allesunterworfenseins zu. Christus ist zwar durch sein Sitzen zur Rechten Gottes in diese Alles umfassende Weltherrschaft eingesetzt, aber jetzt sehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen ist. In diesen Worten erinnert er, um einem neuen Einwurfe zuvorzukommen, daran, daß im Gegensatze zu seinem Schriftbeweise das Reich des Gottmenschen noch kein allumfassendes ist. Da nun diese Thatsache bei seinen Lesern neue Zweifel anregen konnte, zeigt er, daß in der bereits eingetretenen Erfüllung eines Theiles der alttestamentlichen Weissagung die Bürgschaft für die Verwirklichung des noch unerfüllten Theiles derselben gegeben sei. Der erhöhte Christus übt die Weltherrschaft noch nicht in ihrem ganzen Umfange aus, obwohl er in dieselbe schon eingesetzt ist. Aber so gewiß er jetzt schon mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, so gewiß wird ihm einst Alles unter seine Füße gelegt werden. Das verlangt das alttestamentliche Gotteswort, das nicht blos theilweise, sondern ganz erfüllt werden muß. Darum wird die Zeit kommen, da die im Psalme ausgesprochene Herrschaft Christi über Alles factisch sich erstrecken, und der Satz: „Alles ist ihm unterworfen" seinem ganzen Umfange nach sich bewahrheiten wird.

Die Worte: „jetzt[1]) aber sehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei", sind wiederum ganz allgemein zu fassen, weshalb sie nicht auf die das Reich Christi feindlich bekämpfenden Mächte beschränkt werden dürfen. Es ist vielmehr der gesammte Weltzustand, den der Verfasser im Auge hat, die große Masse der Menschheit, die dem Reiche Christi, d. h. seiner Kirche noch nicht eingegliedert ist, so daß das Gebiet dieses Reiches noch als ein verschwindend kleines erscheint, weshalb von einer Ausübung der Herrschaft Christi auf jenen Gebieten des christusfeindlichen Judenthums und des in der Abgötterei lebenden Heidenthums nichts zu sehen ist. Die Unterwerfung hat bereits begonnen, aber sie ist noch keine allgemeine, das wird sie erst sein, wenn die Welt- und Menschengeschichte zum Abschluß gekommen. Damit ist den Lesern der Beweis

---

1) Νῦν temporell = jetzt, in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie. Οὔπω gehört grammatisch zu ὁρῶμεν; wir, d. i. Verfasser und Leser, sehen noch nicht, daß sein Reich schon ein allumfassendes ist, vielmehr das Gegentheil.

geliefert, daß die im Psalme enthaltene Aussage über die Alles umfassende Herrschaft Christi erst in der Zukunft sich realisiren werde.

V. 9. Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν, διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου.

V. 9. Aber den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten, Jesum (nämlich) sehen wir wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für einen Jeden den Tod schmecke.

Der Apostel weist mit diesen Worten auf das hin, was sich an Jesus em Menschensohne bereits erfüllt hat. Wir sehen zwar noch nicht, daß ihm in Birklichkeit Alles unterworfen ist, was wir aber jetzt schon mit den Augen des Glaubens sehen, ist, daß er bereits mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist. Diese Krönung d. i. Erhöhung zur Rechten Gottes gibt die sichere Bürgschaft er einstigen ausnahmslosen Unterwerfung vor Allem unter seine Füße. Das t der einfache und wie mir scheint klare Ideengang. Anstatt aber einfach zu igen: „dagegen sehen wir jetzt schon Jesum mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt," weitert und bereichert er diesen einfachen Gedanken durch andere Zusätze, idem er die bereits eingetretene Erhöhung motivirt, um durch diese Motivi- ung zu einer anderen Gedankenreihe überzuleiten, und dadurch jeden Anstoß er Hebräer an der Knechtsgestalt und dem Todesleiden Jesu zu beseitigen.

In den Worten: „den aber eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten" spricht der Apostel klar aus, daß er in dem irdischen Leben Christi ine zeitweilige Erniedrigung des Sohnes unter die Engel anerkennt, daß er also en historischen Christus im Auge hat, der zwar auch in seiner Niedrigkeit als Mensch noch der Sohn Gottes ist, dem aber eine Erniedrigung unter die Engel mit Bezugnahme auf seine Menschwerdung zugeschrieben werden kann. Wir sehen daraus, daß der Apostel bei seinen christologischen Erörterungen immer die Person des historischen Christus vor Augen hat, aber an ihrer concreten Gestalt bald die göttliche, bald die menschliche Seite, je nachdem es seine Argumentation erheischt, hervorhebt.

Daß βραχύ τι temporell zu fassen, ergibt sich aus der richtigen Uebersetzung von διὰ τὸ πάθημα. Sind diese Worte zu übersetzen „wegen seines Todesleidens", dann muß mit dem Krönen mit Herrlichkeit und Ehre die auf das Todesleiden als Lohn folgende Erhöhung Christi bezeichnet sein; dann muß aber auch das unter die Engel Erniedrigtsein von der Erniedrigung auf Erden verstanden und βραχύ τι mit „eine kurze Zeit" übersetzt werden. Diese Erklärung des βραχύ τι ergibt sich auch aus der hohen Charakteristik des Sohnes (1, 2 u. 3), die nur deshalb in dieser Weise gegeben werden konnte, weil eben die Erniedrigung als eine vorübergehende, zeitweilig wegen des Erlöserberufes des Sohnes eingetretene, aber nicht zu dem bleibenden Charakter desselben gehörige vom Apostel betrachtet wird.

Bezüglich der Construction unseres Verses ist zu bemerken, daß „den

auf kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten" als Object, „Jesus" als Apo sition, „mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt" als Prädicat betrachtet werden m Das Wort Jesus ist wegen seiner Stellung zu betonen, und ist der Gedan Jesus ist es, von dem ich rede. Es ist eine Erläuterung, wer der unter Engel Erniedrigte sei. „Jesus" als Object aufzufassen, ist schon sprachlich u zulässig; denn in diesem Falle hätte es an die Spitze des Satzes gestellt w den müssen. Die objective Auffassung von Ἰησοῦν gründet sich auf die irr Deutung des Psalmes, wonach V. 6—8 der Apostel nicht den Messias, so dern die Menschheit im Auge gehabt habe. Daß aber unter dem Mensch des Psalmes nicht der Mensch als solcher, sondern der Messias zu versteh sei, leuchtet schon aus V. 8 ein, in welchem das dreifache αὐτῷ auf d Gottmenschen bezogen werden muß; denn daß die Worte V. 8 b auf d Menschen nicht passen, bedarf doch wohl keines Beweises; wenn aber das diesem Versgliede zweimalige αὐτῷ seine Beziehung auf Jesus hat, so muß a das V. 8 c stehende αὐτῷ [1]) auf Jesus bezogen werden. Das verlangt Zusammenhang von V. 8, dessen einzelne Glieder in syllogistischer Form an einander reihen, wobei ein αὐτός zum andern in Relation steht. Bemerkung, daß bei dieser Erklärung, nämlich bei der messianischen Deutu des Psalmes, ein Widerspruch sich ergäbe, insofern nämlich V. 9 vom Messi bejaht würde, was V. 8 von ihm verneint war, beruht auf der falschen De tung von στεφανοῦσθαι und ὑποτάσσειν αὐτῷ τὰ πάντα, die nicht synony sondern wesentlich verschiedene Begriffsbestimmungen sind. Daß aber Apostel das Psalmwort unmittelbar auf Christus bezogen hat, geht klar a dem Artikel τόν vor βραχύ τι κλ. hervor; denn Christus wird dadurch als d unter die Engel auf kurze Zeit Erniedrigte bezeichnet, nicht als einer v Denen, welche eine Zeit lang unter die Engel erniedriget waren [2]). Desha kann aber auch βραχύτι κλ. nicht als ein bloßes adjectivisches Attribut aufgef werden, es ist vielmehr das bestimmt bezeichnete Object zu βλέπομεν, u Ἰησοῦν die hinzufügte Erläuterung. Eine totale Verkennung der ganzen A gumentation involvirt die Annahme, es sei die Absicht des Verfassers gewes 5—18 zu zeigen, daß im Sohne der Mensch über die Engel erhöht word sei. Damit wäre behauptet, daß die Engel den Menschen unterworfen s werden, was dogmatisch unhaltbar ist und sich durch keine Schriftstelle begrü den läßt. Diese Annahme ist aber auch an sich unzulässig; denn welchen Si sollte es haben, den Lesern zu zeigen, daß in der zukünftigen Welt nicht

1) Der Satz 8 c: „Nun aber sehen wir ihm noch nicht Alles unterworfen", ka sich nicht auf den Menschen im Gegensatze zu Christus beziehen; denn diese gegensätzli Beziehung hätte zur Voraussetzung, daß Christo jetzt schon Alles unterworfen sei, w aber mit 1, 13 und 10, 13 im Widerspruche steht, woselbst von Feinden die Rede die ihm erst noch unterworfen werden sollen. Zudem müßte dieser Gegensatz viel pr nanter ausgedrückt sein.

2) Die Annahme eines Wechsels im Subjecte von V. 8 und V. 9 ist schon gra matisch verwerflich. Zudem handelt es sich nicht um eine Gegenüberstellung des M schen und des Menschensohnes, sondern vielmehr der Engel und des Gottmenschen.

Engel, sondern die Menschheit herrschen werde? In welchem Zusammenhange stände dieser Gedanke mit dem so sehr hervorgehobenen Gegensatze von Gesetz und Evangelium, und mit der Mahnung, das letztere ungleich höher zu achten als das erste? Der Apostel würde den Satz: „Schwere Strafe wird euch treffen, wenn ihr ein so großes Heil außer Acht lasset" damit begründen, daß die zukünftige Welt nicht Engeln, sondern Menschen unterworfen sei.

Den auf kurze Zeit unter die Engel Erniedrigten, Jesum nämlich, sehen wir wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Hiemit ist die Verherrlichung Christi als der Siegespreis seines Todesleidens betrachtet und dieses selbst als die im Rathschlusse Gottes gelegene Bedingung seiner Erhöhung hingestellt. Sein Todesleiden kann demnach kein Anstoß für die Leser sein, es kann den Satz, daß Christus der Herr des Alles umfassenden neutestamentlichen Gottesreiches sei, nicht in Zweifel stellen. Der Umstand, daß ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen ist, gibt keinen Grund zu einem derartigen Zweifel; denn der unter die Engel auf kurze Zeit Erniedrigte, d. i. Jesus, ist ja schon mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Die theilweise Erfüllung der Weissagung bürgt für die Erfüllung des anderen Theiles derselben; und insofern die Krönung Lohn und Folge seines Todesleidens ist, darf und kann an seiner zeitweiligen Erniedrigung kein Anstoß genommen werden, um so weniger, als dieses Todesleiden nur auf der Liebe Gottes zu uns Menschen beruht, und durch unseren Sünden- und Todeszustand nothwendig gemacht wurde. Christus nahm die Erniedrigung auf sich, nicht weil sie für ihn nöthig war, sondern unsertwillen. Die Worte „wegen des Todesleidens" können grammatisch nur mit ἐστεφανωμένον[1]) verbunden werden; denn es ist durchaus neutestamentliche Anschauung, daß die Erhöhung Christi Frucht und Lohn seines Leidens und Sterbens sei[2]). Das ist auch die Anschauung des Verfassers, wie aus V. 10 erhellt, wo der nämliche Gedanke wiederkehrt und unsere aufgestellte Verbindung stützt. Dieses Erleiden des Todes ist so wenig eine Erniedrigung des Messias unter die Engel, daß es vielmehr den Grund seiner Erhöhung ausmacht[3]). Das ist der Gedanke, den der Apostel hervorheben will und auch wirklich hervorhebt. Das Todesleiden ist nicht der Grund seiner Erniedrigung, sondern der Höhepunkt derselben. Deshalb kann, abgesehen von der grammatischen Construction διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου nicht mit ἠλαττωμένον verbunden werden[4]).

„Mit Ehre und Herrlichkeit wegen des Todesleidens gekrönt sein" entspricht ganz dem „durch Leiden vollenden" in V. 10, der eine Begründung

1) Aug. cont. Maxim. l. 3, c. 25 construirt propter passionem mortis mit minoratus est, als ob der Gedanke wäre: Christus ist wegen seines Todesleidens unter die Engel erniedriget, hernach mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden.

2) Vgl. Hebr. 12, 2. Estius: Christus sua passione non nobis tantum promeruit bona salutaria, sed et sibi ipsi gloriam honorem.

3) Philipp. 2, 8—11.

4) Die natürliche Wortfolge lautet sonach: Τὸν δὲ . . . Ἰησοῦν βλέπομεν δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, ὅπως χάριτι κλ.

von V. 9 ist. V. 10 sind die Leiden offenbar die Leiden Christi, die als Weg zu seiner Vollendung bezeichnet werden; ist dem aber so, dann ist auch das Leiden von V. 9 das Todesleiden Christi, das als Weg zu seiner Krönung mit Herrlichkeit dargestellt wird.

Daß der Ausdruck δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον nicht gleichbedeutend sei mit πάντα ὑπέταξας κλ. V. 8 ist schon bemerkt und damit die aus dieser falschen Vermengung der Begriffe geschöpfte Erklärung, daß zwischen V. 8 und V. 9 ein Widerspruch bestehe, widerlegt. Während nämlich der Apostel die Aussage von V. 7 „mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt“ aufrecht hält, limitirt er die V. 8 angeführte Aussage: „Alles hast du seinen Füßen unterworfen.“ Er selbst unterscheidet, also müssen auch wir unterscheiden, müssen das um so mehr, als uns der Context hiezu nöthiget, wonach Christo, obwohl mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, die Unterwerfung seiner Feinde noch nicht zugeschrieben ist[1]). Die Gegenbemerkung „wer gekrönt wird, der wird damit zum Herrscher eingesetzt“, ist richtig; aber unrichtig ist die daraus gezogene Folgerung, daß dem eingesetzten Herrscher in Folge der Krönung auch schon alle seine Feinde unterworfen sind[2]). Durch seine Einsetzung in das königliche Amt sind ihm auch als Gottmenschen die Engel unterworfen, deren Willensgleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen eine fixirte ist, aber keineswegs die feindlichen Gewalten auf Erden. Der Apostel sagt auch nicht, daß ihm jetzt noch nichts unterworfen sei, sondern er sagt, daß ihm noch nicht Alles unterworfen sei. Es steht sonach fest, daß der Apostel in V. 9 von einem kurze Zeit dauernden Stande der Erniedrigung Christi unter die Engel und von einem darauf folgenden Stande der Erhöhung redet. Darauf weisen auch die neben einander gestellten Participia perfect. hin[3]), wodurch Erniedrigung wie Erhöhung als Zustand einander gegenüber gestellt werden.

Der Zwecksatz[4]) „damit er durch Gottes Gnade für einen jeden den Tod schmecke“ hängt nicht von ἐστεφανωμένον ab; denn es leuchtet ein, daß die Krönung nicht der Grund seines Todesleidens, sondern vielmehr der Lohn und die Folge desselben ist. Der Apostel will nicht hervorheben, zu welchem Zwecke Jesus mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde, sondern warum er sich diesem Todesleiden, um dessentwillen er gekrönt wurde, unterzogen habe. Der Zwecksatz muß sonach mit διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου verbunden werden, und der Gedanke ist: Jesus ist mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wegen des Todesleidens, das er zu dem Zwecke auf sich nahm, um für einen Jeden zu sterben. Es wird dadurch die Frage:

1) Vgl. 1, 13.

2) Mit Recht bemerkt Estius: Etsi rex quispiam jure dominus sit ac princeps rebellium subditorum, non tamen habet eos revera subjectos, donec debellaverit.

3) Ἠλαττωμένον und ἐστεφανωμένον.

4) Ὅπως hier = auf daß, damit, gibt den Zweck zu διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου an. Abweichend vom griechischen und lateinischen Texte übersetzt die Peschito: Denn er hat durch Gottes Gnade für einen Jeden den Tod gekostet (ܗܘ ܓܝܪ -- ܛܥܡ ܡܘܬܐ).

wozu dieses Todesleiden? beantwortet, und dessen Zweck in Ansehung der Menschheit hervorgehoben.

Statt der recept. χάριτι θεοῦ lag seit Origines den griechischen wie den lateinischen Vätern die L. A. χωρὶς θεοῦ vor [1]), obwohl sich auch nach dem Zeugnisse des Origines die L. A. χάριτι in einigen Handschriften vorfand. Die L. A. χωρὶς θεοῦ gibt keinen passenden Sinn, man mag sie mit παντός oder mit γεύσηται verbinden. Im ersten Falle wäre der Sinn: Christus habe für Jeden den Tod gekostet, den einzigen Gott selbst ausgenommen, wodurch der Begriff παντός restringirt wäre. Bei dieser Auffassung ist Bezug genommen auf 1. Cor. 15, 27. Im zweiten Falle wäre der Sinn: Christus habe den Tod gekostet von Gott verlassen mit Bezugnahme auf die Worte am Kreuze. Weder das eine noch das andere paßt in die Argumentation, weshalb wohl die L. A. χωρίς θεοῦ der nun allgemein recipirten χάριτι θεοῦ weichen mußte. Zudem kann nicht bewiesen werden, daß χωρὶς θεοῦ die ursprüngliche L. A. gewesen sei, da sich neben derselben auch die andere gleichzeitig vorfand, weshalb ich die Ansicht Derer theile, welche χωρὶς θεοῦ als Glossem zu 1. Cor. 15, 27 betrachten, das von einem Abschreiber als Correctur von χάριτι θεοῦ in V. 9 angesehen und statt dieses in den Text aufgenommen wurde.

Vorausgesetzt nun, daß die Leseart χάριτι die richtige sei, ist darunter die barmherzige Liebe Gottes mit specieller Bezugnahme auf den Erlösungsrathschluß und dessen Ausführung zu verstehen. Treffend bemerkt Thalhofer: „So entschieden festgehalten werden muß, daß Jesu Todesleiden ein Gericht Gottes und insoferne Strafe gewesen seien, so gewiß ist auch, daß in all dem, was Jesus erduldete, nicht blos seine, des Gottmenschen, unermeßliche Liebe zum sündigen Geschlechte, sondern auch die Liebe Gottes sich im Vollmaße offenbarte. Hatte die Gerechtigkeit Gottes den Zorneseifer entflammt, der Strafe forderte, so war es die den Zorneseifer durchwaltende und beherrschende Liebe, welche den Sohn in die Welt sandte und das Opfer der geforderten Genugthuung selbst bereitete, darum heißt es im Hebräerbriefe, Christus habe durch Gottes Gnade den Tod für uns gekostet [2]). Sehr schön commentirt Cornelius a Lap.: Χάριτι i. e. gratia, dono et beneficio Dei. Hoc enim verbo tollit ab Hebraeis scandalum crucis. Dicebant enim Judaei: Si Christus est tantus, et tam gloriosus, cur crucifixus est et mortuus? Respondet

---

1) Die L. A. χωρις θεοῦ war also damals die gewöhnliche. Χωρις lasen Theodoret, Theodor von Mopsuestia und die Nestorianer, welch letztere diese L. A. in ihren dogmatischen Streitigkeiten verwertheten, indem sie behaupteten, Jesus habe ohne seine göttliche Natur den Tod gekostet, eine Behauptung, welche gegen die Terminologie θεός in unserem Briefe, wie gegen den Context verstoßt, in welchem nicht die beiden Naturen in Christus in Gegensatz gebracht sind, sondern vielmehr die Person Christi und die Person des Vaters (θεός). Χωρις (absque, sine) lesen unter den Lateinern: Ambrosius, Fulgentius, Vigilius u. a., während die Peschito χάριτι liest, ebenso Chrysostomus.

2) Thalhofer, Opfer des A. und N. B. S. 162. Vgl. 2. Cor. 5, 19.

Apostolus, id immensae fuisse gratiae et clementiae Dei, ut ejus morte redimeremur. Licet enim Deus alio modo nos redimere potuisset, tamen noluit, quia hic modus, ut scilicet per Christi mortem redimeremur, maxime decebat Dei infinitam bonitatem et misericordiam. Jesus ist gekrönt mit Herrlichkeit und Ehre. Diese Krönung ist der Lohn seines Todesleidens und dieses Todesleiden war nothwendig nicht seinetwegen, sondern unseretwegen, er ist gestorben für das Menschengeschlecht und dieser Erlösungstod hat seinen Grund lediglich in den Liebesabsichten Gottes. So leitet der Apostel auf die Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi, seines Opfertodes und seines Hohenpriesterthumes über.

Jesus hat den Tod gekostet für einen Jeden, d. h. für die gesammte Menschheit im Ganzen und Einzelnen. Durch den Gebrauch des Singular (πάντος) will der Apostel hervorheben, daß die Frucht des Opfertodes Christi jedem einzelnen Menschen persönlich zu Theil werden soll, vorausgesetzt, daß er sich dieselbe aneignet. Πάντος als Neutrum zu fassen, im Sinne von Welt, ist sprachwidrig [1]) und steht an unserer Stelle auch in Widerspruch mit dem Contexte; denn die ganze folgende Auseinandersetzung und speciell V. 16 hat den Menschen zum Gegenstande der Erlösungsthätigkeit Christi. Wenn auch die ganze Schöpfung [2]) nach Lehre der Schrift am Erlösungswerke des Menschen Theil nimmt, insoferne sie nämlich auch an seinem Fluche participirte, so liegt diese Bezugnahme hier ganz außer Betracht; denn sie paßt nicht in die Argumentation. Nach der Lehre des Apostels kommt also der Tod Christi jedem einzelnen Menschen ohne Ausnahme zu gute. Christus ist für Alle gestorben, sein hohespriesterliches Opfer gilt der ganzen Menschheit. Die Präposition ὑπέρ hat hier die Bedeutung: zum Besten [3]); bezeichnet also nicht das stellvertretende Todesleiden, die satisfactio vicaria. Wohl hatte Jesu Todesleiden stellvertretenden Charakter, wohl ist die von ihm geleistete Opfergenugthuung eine stellvertretende gewesen, weshalb er, um dieselbe leisten zu können, in die menschliche Natur sich kleidete, aber in unserem Kapitel ist von dieser Stellvertretung, wie mir scheint, noch nicht die Rede, sein Todesleiden wird vielmehr als **Hilfeleistung** des Samens Abrahams bezeichnet (V. 16).

Die Redensart „den Tod kosten" ist ein bei den Hebräern sehr geläufiger

---

1) Es müßte dann heißen: ὑπὲρ τοῦ πάντος; denn die Welt heißt nicht πᾶν, sondern τὸ πᾶν. Auch die Peschito nimmt πάντος in unserem Sinne: ܟܠܢܫ = jeder scil. Mensch. Es ist die Universalität der Erlösung mit specieller Bezugnahme auf den Menschen ausgesprochen.

2) Die Folgen des Todes Christi über die Menschenwelt hinaus auf die ganze Schöpfung und namentlich auf die Engelwelt zu übertragen ist wohl zunächst durch die Leseart χωρὶς θεοῦ (Gott ausgenommen) veranlaßt.

3) Im Syrischen steht für ὑπέρ — ܚܠܦ = statt, anstatt, von ܚܠܦ wechseln, vertauschen. Die Peschito faßt also ὑπέρ stellvertretend auf. Die griechische praep. hat aber diese Bedeutung nicht; es müßte dafür ἀντί stehen.

bildlicher Ausdruck für „sterben“ [1]). Der Tod erscheint als ein Becher mit bitterem Getränke [2]); hier mit der Nebenvorstellung des Schmerzlichen, weil sich die Redensart auf „Todesleiden“ zurückbezieht.

Christus hat also durch sein Todesleiden sich selbst Herrlichkeit und Ehre, uns aber das Heil verdient. Sein Tod ist der Grund seiner Verherrlichung und unserer Erlösung; er ist meritorischer Natur.

V. 10. Ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

V. 10. Denn es geziemte ihm, um dessentwillen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden.

V. 10—18 [3]) ist eine Begründung und Erklärung, daß Jesus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist, damit er durch Gottes Gnade für einen Jeden den Tod koste. Es wird nun zuerst 10—13 die Gottangemessenheit dieses Heilsweges aus der Sohnesstellung der Menschen zu Gott und ihrem Bruderverhältnisse zu Christus, sodann die Nothwendigkeit dieses Heilsweges (14—18) aus dem Wesen und Zweck der Erlösung bewiesen.

V. 10 hebt der Apostel hervor, daß die Vollendung Christi durch Leiden ganz und gar der Weisheit und der Liebe Gottes (χάριτι V. 9) entspreche [4]). Es wird hiebei Gott als das letzte Ziel und als Causalgrund alles Seienden und Geschehenden bezeichnet, um dadurch anzudeuten, daß auch das Leiden Christi in der Liebesabsicht Gottes gelegen war und demnach zu seiner Ehre gereichte, weshalb die Leser dieses Todesleiden nicht zum Steine des Anstoßes machen dürfen. Zugleich wird darauf hingewiesen, warum es Gottes würdig war, Christus auf diesem Wege zu vollenden, insoferne nämlich von Gott gesagt

1) טָעַם מִיתָה γεύεσθαι θανάτου den Tod kosten oder schmecken, vgl. Mtth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luk. 9, 27; Joh. 8, 52; hier den Tod in seiner ganzen Bitterkeit und Schmerzlichkeit sinnlich erfahren. „Kosten oder schmecken“ sind ganz gleichartige Begriffe, weshalb es nicht angezeigt erscheint, den Ausdruck „schmecken“ zu urgiren, als hätte der Apostel sagen wollen: nicht blos kosten mußte er den Tod, sondern in der ganzen Tiefe vollster Wirklichkeit schmecken.

2) Vgl. Mtth. 20, 22; 26, 39; Joh. 18, 11.

3) Dem Satze V. 9: ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου entspricht V. 10: τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας, und dem Satze V. 9: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, das διὰ παθημάτων τελειῶσαι in V. 10.

4) Πρέπει bezeichnet keine Nothwendigkeit, sondern immer nur eine Schicklichkeit oder Angemessenheit. Γάρ ist erklärend und begründend, und bezieht sich auf διὰ τὸ πάθημα .. ἐστεφαν. V. 9 zurück, was in dem zu ἔπρεπε gehörigen Infinitivsatz in διὰ τῶν παθημάτων nachdrucksvoll hervorgehoben wird.

ist, er habe, indem er Jesus durch Leiden vollendete, zugleich viele Söhne zur Herrlichkeit geführt, und Christus als der Urheber ihres Heiles bezeichnet wird. Jesum durch Leiden zu vollenden, lag in der Gottesangemessenheit, welche in den nachfolgenden Relativsätzen motivirt wird. Gott[1]) ist nämlich der Urheber und das Endziel von Allem, was ist und geschieht. Durch ihn und um seinetwillen hat Alles sein Dasein und seine Geschichte; alles ist geschaffen zu seiner Verherrlichung und zu seinem Dienste. Δι' ὅν = wegen dessen, bezeichnet Gott als das Ziel aller Geschöpfe in dem Sinne, daß sie alle die Bestimmung haben, zu Gott zu gelangen. Zu Gott hin sind alle Dinge geschaffen[2]), ihm gehören sie an, folglich müssen sie ihrer Schöpfungsidee gemäß wieder in das rechte Verhältniß zu Gott gesetzt werden. Diese Zweckbeziehung auf Gott realisirt sich beim Menschen hienieden durch die in der Wiedergeburt zu Stande gebrachte Gottesgemeinschaft in Christus, jenseits durch seine persönlich reale Verherrlichung; bei der Natur durch ihre einstige Umwandlung und Erneuerung[3]). Δι' οὗ = durch welchen, bezeichnet Gott als den Urgrund, die causa principalis aller Dinge. Da sich hier ὅς auf Gott bezieht, so wäre ἐξ οὗ[4]) genauer, insofern diese praep. von Gott gebraucht wird als Demjenigen, von welchem die Weltidee ausgeht, während διά die causa media bezeichnet und darum gewöhnlich vom Sohne gebraucht wird, durch welchen der Vater die Schöpfungsidee realisirte[5]). Uebrigens wird auch Gott als causa media der Weltschöpfung betrachtet[6]), weshalb der Apostel διά wählen konnte, ohne befürchten zu müssen, sich eines ungenauen Ausdruckes zu bedienen. Vielleicht ist die Wahl dieser Präposition wegen der Paronomasie mit δι' ὅν geschehen, worin eine Steigerung des rhetorischen Effektes liegt.

Inwieferne nun motiviren diese relativen Redeglieder den Satz ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ? Gott ist das Endziel von Allem, wie er der Grund von Allem ist. Es ist sonach auch die Vollendung des Sohnes auf dem Wege der Leiden und des Todes eine Veranstaltung Gottes, wodurch die Schöpfung, zunächst die Menschheit zu ihrem Ziele gelangt. Dieses Todesleiden in Verbindung gebracht mit der Erhöhung vermittelt den Menschen die Erlangung der Soterie. Was könnte also der Weisheit und der Liebe Gottes zum Menschengeschlechte angemessener sein als diese Vollendung des Sohnes auf dem Leidenswege[7])?

„Indem er viele Kinder zur Herrlichkeit führte" wird als Grund der

---

1) Αὐτῷ, δι' ὅν und δι' οὗ können schon deshalb nicht auf Christus bezogen werden, weil in diesem Falle ein passiver Infinitiv statt τελειῶσαι folgen müßte. Auch die Peschito hat den Inf. act. ܠܡܓܡܪܘ.

2) Vgl. Röm. 11, 36; 1. Cor. 8, 7 εἰς αὐτόν.

3) Röm. 8, 19. 21.

4) Röm. 11, 36: ἐξ αὐτοῦ; 1. Cor. 8. 6: ἐξ οὗ.

5) Hebr. 1, 2; 1. Cor. 6; Col. 1, 16.

6) Röm. 11, 36.

7) Vgl. Maier, Comment. z. Hebräerbr.

ttesangemessenheit für die Vollendung Christi, des Urhebers des Heiles der
öhne Gottes, auf dem Leidenswege angegeben. Πολλοὺς υἱοὺς d. i. Söhne
ttes; denn das Subject ist Gott[1]). Es ist damit nicht jene Gotteskindschaft
neint, welche eine Frucht der Erlösung ist, sondern die natürliche Gotteskind-
aft, also die durch die Schöpfung gesetzte, die allen Menschen als Geschöpfen
ttes und auch Christo seiner menschlichen Natur nach zukommt[2]). Das er-
t sich schon aus der Beziehung auf δι' οὗ τὰ πάντα, auf die Schöpfung
er Dinge also auch des Menschen. Darum, weil Gott uns geschaffen, geziemte
sich auch, uns zu erlösen, und weil er uns erlösen wollte, geziemte es sich, den
löser auf dem der Menschheit bestimmten Leidenswege zur Vollendung zu
ingen. Durch πολλοὺς wird nicht in Abrede gestellt, daß der Tod Christi für alle
lenschen geschehen ist, es wird nur ausgesagt, daß die Zahl der Söhne Gottes,
elche zur Herrlichkeit gelangen, eine große ist, weil nicht alle die Früchte des
rlösungstodes Christi sich aneignen. Nach der Gnadenabsicht Gottes sollen sich
e Wirkungen des Todesleidens Jesu V. 9 auf die ganze Menschheit erstrecken;
nn Christus ist für alle und jeden gestorben; wenn nun gleichwohl nicht alle,
ndern πολλοί zur Doxa gelangen, so liegt dies nicht im Willen Gottes, son-
rn im verkehrten Willen der Menschen, der gegen die Lehre und das Gesetz
s Sohnes Gottes frevelt.

Unter den Söhnen (Gottes) können nicht die alttestamentlichen Gerechten
rstanden sein, in welchem Falle sich die Doxa auf ihre gnadenvolle Auser-
wählung auf Erden bezöge. Diese Bezugnahme ist hier völlig unstatthaft, weil
όξα im Zusammenhange mit τελειῶσαι nur die himmlische Herrlichkeit bezeich-
en kann: denn τελειῶσαι ist nichts anderes als die Krönung mit Herrlichkeit
nd Ehre (V. 9), womit εἰς δόξαν ἀναγαγόντα in Verbindung gebracht ist,
as dem τελειῶσαι vollkommen entspricht. Es ist jene Doxa gemeint, in welche
er Eine, der zu den vielen Söhnen in Beziehung gebracht wird, bereits einge-
angen ist, und in welche auf Grund der von ihm erworbenen Soterie Gott
iele Söhne ihm nachführt. In diese himmlische Glorie konnten aber die Ge-
echten des A. B. nicht vor der Erhöhung Christi gelangen, schon darum nicht,

1) Da αὐτῷ 10 a sich auf Gott bezieht, muß auch im Participialsatze πολλούς. . .
γαγόντα Gott das Subjekt sein. Der Participialsatz kann auch nicht Apposition zu ἀρ-
χηγὸν τῆς σωτηρίας κλ. sein; denn es ist grammatisch unzulässig, eine Apposition vor den
um Hauptbegriffe gehörigen Artikel zu stellen, abgesehen von der dadurch entstehenden
Tautologie der beiden Satztheile. Ἀγαγόντα ist unmittelbar von ἔπρεπε abhängig und als
Subjektsaccusativ zu fassen.

2) Πολλοὺς υἱοὺς erinnert an die Sohnschaft dessen, mit welchem zu gleicher Herr-
lichkeit Gott jene emporführt. Um die Menschen in Herrlichkeitsgemeinschaft mit dem
Sohne zu setzen, mußte er diesen in die Leidensgemeinschaft mit den Menschen setzen, da-
mit er daraus mit Heil und Herrlichkeit als einem Gemeingute hervorging. Um die
Menschheit aus der Leidenstiefe auf die Höhe ihrer Bestimmung zu stellen, mußte er
einen Sohn durch eben diese Leidenstiefe hindurch zur Herrlichkeit emporführen. Das
t der Gott geziemende Thatbestand des Heilswerkes (Delitzsch).

weil er der Urheber des der Vollendung vorausgehenden Heiles ist. Die Führung zur Herrlichkeit hängt ab von der Vollendung des Erlösungswerkes Christi. Daraus erhellt, daß ἀναγαγόντα nicht im Sinne eines Plusquamperfektums (adduxerat Vulg.) genommen werden darf. Ebensowenig hat ἀναγαγόντα[1]) die Bedeutung eines Futurums = in dem er führen wollte. Es erübriget daher nur die Annahme, daß der Apostel die im Participialsatze bezeichnete Handlung als eine mit dem τελειῶσαι gleichzeitige gedacht habe. Es geziemte ihm, viele Kinder zur Herrlichkeit führend, den Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. Wird die Glorificirung der Söhne Gottes als eine vergangene gedacht, dann muß auch die Vollendung des Urhebers ihres Heiles als eine Geschehene betrachtet werden. Das erstere kann aber nicht der Fall sein, weil mit der Aufnahme der Gerechten in die himmlische Doxa am Tage der Himmelfahrt Christi diese Führung zur Herrlichkeit nicht zum Abschlusse gekommen ist. Das zweite hingegen ist ein für allemal geschehen im Momente seines Einzuges in den Himmel. Diese momentan abgeschlossene Thatsache ist aber eine zuständliche geworden, weshalb in τελειῶσαι sich zwei Begriffe verbinden, der Begriff des Geschehenseins und der Begriff der Zuständlichkeit. Geradeso involvirt das ἀναγαγόντα einerseits die abgeschlossene Führung zur Herrlichkeit bei denen, welche sie wirklich erlangt haben, andererseits die fortwährende Aufnahme in den Himmel der im Laufe der Zeiten Geheiligten[2]). Dieser Doppelbegriff wird im Deutschen am besten durch Beibehaltung des Participuums gegeben: zur Herrlichkeit führend.

Christus wird als ἀρχηγὸς[3]) τῆς σωτηρίας als Urheber des Heiles bezeichnet. Durch diese Beziehung zum Heile hat ἀρχηγός die Bedeutung von αἴτιος. Beide Begriffe sind synonym und unterscheiden sich nur insoferne von einander als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας die Vorstellung in sich schließt, daß Christus

---

1) Im Griechischen hat das part. aor. immer die Zeitbeziehung seines Indic. der sich mit dem Begriffe der Vergangenheit und abgeschlossenen Vollendung verbindet, während die modi des aor. durchaus zeitlos sind, wie die modi des Präsens, so daß es je nach der Ansicht des Redenden oder Schreibenden gleich ist zu sagen: τελειοῦν oder τελειῶσαι. Gewöhnlich jedoch bezeichnen die modi des Präsens eine dauernde, die des Aorists eine momentane Handlung. — Αὐτῷ . . . ἀγαγόντα statt αὐτῷ . . . ἀγαγόντι; eine nicht ungewöhnliche Construction (Apgsch. 11, 12; 15, 22), die sich auch im klassischen Griechisch findet.

2) Riehm l. c. glaubt, die Schwierigkeit des part. aor. durch die Erklärung zu heben „indem Christus durch Leiden zur τελείωσις gelangte, sind, objektiv betrachtet, auch die Vielen, denen er Urheber des Heiles ist, zur τελείωσις gelangt und damit auch in die Herrlichkeit eingeführt.“ Allein der Apostel sagt nicht, daß in Christus die vielen Söhne Gottes zur Herrlichkeit geführt sind, er beweist vielmehr aus dem Einführen derselben in die δόξα, daß es um dessentwillen geziemend war, auch den Urheber ihrer Soterie zur Vollendung zu bringen.

3) Ἀρχηγός bezeichnet denjenigen, der den Anfang macht, sei es, daß er Andern vorangeht, oder daß er eine Sache in's Leben ruft, ihr Gründer ist. In erster Beziehung = Vorgänger, Anführer (LXX 2. Mos. 6, 14; 4. Mos. 13, 3. 4; Is. 3, 5. 6; Apg. 5, 31): in der andern Beziehung = Urheber; vgl. Hebr. 5, 9; 12, 2; Apg. 3, 15.

ls Begründer des Heiles an die Spitze der Menschheit gestellt erscheint, vor ihr erzieht und sie zum gleichen Ziele führt. Er ist nicht blos der Grund der rlösung und Verklärung der Menschheit, sondern auch ihr Haupt; denn er teht nicht außerhalb des Menschengeschlechtes, sondern in demselben; es besteht in lebendiger Organismus zwischen dem Haupte und den Gliedern, so daß wo as Haupt ist auch die Glieder sind und umgekehrt. Die Soterie ist vollstän- ige Befreiung von Sünde, Schuld und Strafe und zugleich völlige Mittheilung er verheißenen Glorie. Die Soterie bedingt die Doxa und schließt diese in sich, vie das Samenkorn die Frucht, wie die Wurzel den Baum. Es ist demnach iicht ganz richtig, zu sagen, σωτηρία und δόξα unterscheiden sich wie die nega- ive und die positive Seite desselben Begriffes, inwieferne nämlich in der Soterie Hinwegschaffung und Setzung von etwas Neuem liegt. Wenn Gott viele Söhne zur Herrlichkeit führt, dann ist es ganz angemessen, daß er auch den Urheber ihres Heiles zur Vollendung bringt. Nun aber führt Gott viele Söhne zur Doxa, denn Alles ist von ihm und zu ihm hin geschaffen, also geziemt es sich auch, daß der Urheber ihrer Herrlichkeit, selbst auch zur Glorie gelange. Auf welchem Wege das geschehe, besagen die Worte διὰ παθημάτων[1]). Es ist hier nicht blos das Todesleiden des Herrn, sondern die ganze Kette der Leiden seines gottmenschlichen Lebens auf Erden gemeint. All diese Leiden zusammengenom- men sind das Mittel, wodurch Christus zur Vollendung gelangte; denn der Weg zur Krönung mit Herrlichkeit und Ehre konnte für ihn kein anderer sein als der der Söhne Gottes, seiner Brüder; diese aber führt Gott auf dem Lei- dens- und Todeswege zur Glorie. Τελειῶσαι ist hier wegen seiner Beziehung auf εἰς δόξαν ἀγαγόντα und weiter zurück auf δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον die himmlische Herrlichkeit, ohne daß jedoch dabei der Begriff ethischer Vollendung auszuschließen wäre; denn schon διὰ παθημάτων sagt, daß sich diese sittliche Vollendung unter und durch das Todesleiden, der höchsten Entsagung im höchsten Gehorsam gegen den Willen des Vaters, entwickelte (5, 8). Seine Leiden und zuletzt das Todesleiden waren die Mittel, durch welche seine ethische Entwicke- lung gefördert wurde. Auf diesem Leidenswege hat er sich seine sittliche Voll- kommenheit und seine Vollendung erringen müssen. Daß auf διὰ παθημάτων der Hauptton liegt geht aus der Beweisführung hervor, welche die Beseitigung des Anstoßes am Leiden Christi zum Inhalte hat. V. 9 wird das Leiden als Grund seiner Erhöhung, V. 10 als Mittel seiner Vollendung gekennzeichnet. Der Begriff τελειοῦν begegnet uns hier zum erstenmale, der weiter unten[2]) seine volle Erklärung finden soll. Hier sei nur bemerkt, daß die Worte, es habe Gott geziemt, Christus durch Leiden zur Vollendung zu führen, den Grund angeben, aus welchem Christus wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden ist (V. 9). Eine solche Begründung können aber diese Worte nur sein, wenn τελειῶσαι und δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον entweder

---

1) Der griechische Text hat den Plur., ebenso auch die syrische Uebersetzung ܚ̈ܫܐ; ie Vulg. per passionem.

2) 5, 9; 7, 11. 19.

identische Begriffe sind, oder wenn der letztere im ersteren enthalten ist. Letztere Annahme ist sicher die richtige, da der Verfasser, wenn er mit dem Worte τελειῶσαι nichts Anderes hätte bezeichnen wollen als die Verherrlichung Christi, gewiß, dem διὰ τὸ πάθημα in V. 9 entsprechend, διὰ παθήματα geschrieben hätte. Das διὰ παθημάτων (durch Leiden) und der Zusammenhang der Stelle scheint uns entschieden zu fordern, daß man den Begriff τελειῶσαι allgemeiner fasse, und sowohl die sittliche Vollendung als die vollkommene Befähigung sich als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας für die Söhne Gottes zu beweisen, mit einschließe[1]).

V. 11. Ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες, δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται, ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν,

V. 11. Denn der, welcher heiligt, und die, welche geheiligt werden, aus Einem sind sie alle, weshalb er sich nicht schämt, Brüder sie zu nennen.

V. 11—14 bildet keine Zwischenbemerkung, wonach erst V. 14 die eigentliche Begründung des ἔπρεπε αὐτῷ begänne, sondern vielmehr ein unentbehrliches Glied in der Argumentationsreihe. Der Gedanke ist: Es geziemte Gott, den Urheber des Heiles der Söhne Gottes zur Vollendung zu bringen; denn Christus ist der Bruder dieser Söhne Gottes vermöge der gemeinsamen Abstammung, es kann also nicht ungeziemend sein, daß er ihnen gleich gewesen ist; ja er mußte ihnen gleich werden, weil sein Leiden und Sterben nöthig war zu ihrer Erlösung. Demzufolge gehört das erläuternde γάρ nicht blos zu V. 11, sondern auch noch zu V. 14, indem nicht einer der angeführten Gedanken, sondern beide zusammen (V. 11—13 und V. 14) V. 10 begründen.

Die vielen Söhne, welche zur Herrlichkeit geführt werden und der Urheber ihres Heiles, also der Heiligende und die welche geheiligt werden, stammen aus Einem, aus Gott. Sie sind Söhne Gottes und stehen bei allem Unterschiede in einem Verhältnisse zu Gott, das ihnen allen gemeinsam ist. Wie die ganze Schöpfung Gott zu ihrem Urheber hat, so ist auch das Menschengeschlecht durch Gott, also auch Christus, der seiner menschlichen Natur nach ein Glied am menschlichen Geschlechte ist. Die Menschen sammt und sonders sind Söhne Gottes. Es besteht also ein inniges natürliches Gemeinschafts- und Bruderschaftsverhältniß zwischen Christus und den anderen Menschen, weshalb Christus sich nicht schämt, es nicht unter seiner Würde findet, sie seine Brüder zu nennen. Es kann sonach nicht Gott ungeziemend sein, Christus, wie seine menschlichen Brüder durch Leiden zur Vollendung zu führen, da ja auch seine Brüder die Menschen zu leiden haben. Das ist es, was der Apostel hervorheben will durch den Hinweis auf die gemeinsame Gottessohnschaft und auf das Bruderverhältniß zwischen Christus und den Menschen.

Ὁ ἁγιάζων ist[2]) der Heiland, οἱ ἁγιαζόμενοι sind die Menschen. Von

1) Riehm l. c. S. 343.

2) Ὅ τε γὰρ ἁγιάζων ist Wiederaufnahme des ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτων; οἱ ἁγιαζόμενοι entspricht πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀναγαγόντα; ἐξ ἑνὸς πάντες weist auf δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα.

Einem abstammend stehen sie im Bruderverhältnisse zu einander. Der Ausdruck ἁγιάζειν bezeichnet die Heiligung nach ihrer negativen und positiven Seite, welche die herrliche Frucht am Baume des Kreuzes ist; sie allein führt zur δόξα Christi und der Kinder Gottes, wovon V. 10 die Rede war. Da dieses Wort einen Hauptbegriff des Hebräerbriefes bildet, ist eine genaue Bestimmung desselben geboten, obwohl sich nicht leugnen läßt daß es mit καθαρίζειν nahe verwandt ist und enge zusammenhängt. Dessenungeachtet haben die beiden Begriffe ein charakteristisches Gepräge. Das hebräische Wort[1]), für welches die LXX ἁγιάζειν[2]) setzen, bedeutet so viel als eine Person oder Sache aus dem profanen natürlichen Leben aussondern und an Gott hingeben = opfern[3]). Sodann eine Person oder Sache in den ausschließlichen Dienst Gottes stellen, dieselbe jedem profanen Gebrauche entziehen = weihen, heiligen[4]). Endlich sofern das Profane als ein der Welt Inhärirendes auch das Unreine und Sündhafte ist, bezeichnet es „durch Entsündigung Gott weihen"[5]). Der neutestamentliche Sprachgebrauch des Wortes ἁγιάζειν ist derselbe; denn ἅγιος ist der Gegensatz gegen alles Weltliche, Unheilige und Sündhafte, weshalb in diesem Worte ein negatives und positives Moment liegt, Freiheit von Sünde und Schuld einerseits und Tugendschmuck (Glaube, Hoffnung und Liebe) andererseits; es bezeichnet also die Erneuerung des Menschen in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Aus dieser Heiligkeit stammt die Herrlichkeit der Kinder Gottes. Ἁγιάζειν heißt also aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen. Diese Weihe geschieht durch Sündenreinigung und durch eine neue Lebenssetzung. Wer so geheiliget ist gehört der Welt nicht mehr an, er ist frei von ihrer Sünde und Sündenknechtschaft; denn er ist in einen neuen Lebenskreis versetzt, in welchem die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott waltet, und sich die Doxa Gottes über ihn ergießt. Wollen wir also die beiden Begriffe καθαρίζειν und ἁγιάζειν abgrenzen, so müssen wir sagen, daß bei καθαρίζειν das negative Moment vorherrschend ist, während ἁγιάζειν nicht blos einen negativen, sondern auch einen positiven Begriff in sich schließt. Letzteres ist also viel umfassender als ersteres. Ἁγιάζειν ist Befreiung von der Sünde und Sündenknechtschaft, und zugleich Versetzung des Menschen aus dem Zustande der Sünde und des Todes in den Zustand der Heiligkeit und der ζωὴ αἰώνιος, während καθαρίζειν zunächst den Gedanken der Reinigung und Hinwegschaffung des Befleckten zum Ausdrucke bringt.

An unserer Stelle bezeichnet es die Reinigung von Sünde und Schuld und die positive ethische Heiligung, die aus dem Todesleiden Christi fließt. Die Heiligung selbst wird dabei als eine perpetuirliche gedacht; denn das part.

1) הִקְדִּישׁ

2) Im klassischen Griechisch bezeichnet ἁγιάζειν (ἁγίζειν) der Gottheit etwas weihen und wird namentlich von dem auf dem Altare verbrannten Opfer gebraucht, fällt also mit dem Opferbegriff zusammen.

3) 3. Mos. 20, 26.

4) 2. Mos. 19, 5.

5) 3. Mos. 16, 19. Jos. 7, 13.

praes οἱ ἁγιαζόμενοι kann nur von einem fortdauernden Geheiligtwerden verstanden werden, woraus folgt, daß auch bei ὁ ἁγιάζων an eine fortdauernde heiligende Thätigkeit zu denken ist, die Christus an seinen Gläubigen übt. Die Wirksamkeit des ein für allemal von Christus dargebrachten weltversöhnenden Opfers dauert hienieden fort, es ist eine ewige Heiligung des sündigen Menschengeschlechtes, bis Jesus wiederkommt. Ἁγιάζων aber ist Christus geworden durch sein Todesleiden.

Πάντες faßt den Einen ἁγιαζόμενος und die vielen ἁγιαζόμενοι einheitlich zusammen; denn nicht die Verschiedenartigkeit des Sohnesverhältnisses, wornach Jesus der ewige Gottessohn, die ἁγιαζόμενοι dagegen kreatürliche Söhne Gottes sind, will der Apostel hervorheben, sondern vielmehr ihre Gleichartigkeit, was sich schon aus der engen Verbindung von τε . . . καί ergibt. Der Apostel faßt also den Einen und die Vielen in πάντες zusammen und hebt damit den Gedanken hervor, daß das Geschlecht, welches geheiligt wird, mit dem Heiland durch Einheit des Ursprunges verbunden ist, sie sind Alle aus Einem, d. i. aus Gott. Daß ἐξ ἑνός auf den gemeinsamen Ursprung aus Gott hinweise, ergibt sich aus der Correspondenz des ἐξ ἑνός mit δι' οὗ τὰ πάντα, wie aus der Identität der ἁγιαζόμενοι mit πολλοὺς υἱούς, wornach sie ebenso wie Christus den Sohnesnamen tragen, weil sie mit ihm desselben Ursprunges sind. Daraus ergibt sich, daß ἐκ nicht ein geistig ethisches Verhältniß, die geistige Gotteskindschaft, sondern den natürlichen Ursprung bezeichnet, jedoch nicht die Abstammung von Adam; denn auch Adam gehört zu den ἁγιαζόμενοι[1]) insoferne sich die Erlösung rückwärts und vorwärts erstreckt. Die Beziehung auf Adam ist schon deshalb unstatthaft, weil im Vorausgehenden nicht die geringste Andeutung auf Adam stattfindet und diese Auffassung sich nicht in die Argumentation einreihen läßt, ohne den Gedankengang abzuschwächen und zu verwirren.

Δι' ἣν αἰτίαν[2]) κλ. Mit dieser Redeform, welche genau 11, 16 wiederkehrt, geht der Apostel auf das Bruderverhältniß über, das zwischen Christus und den Menschen objectiv besteht, und das in dem gemeinsamen Sohnesverhältnisse gründet. Deshalb, d. h. wegen des gemeinsamen Ursprunges des Urhebers des Heiles und derer welche geheiliget werden. In demselben Sinne, in welchem die ἁγιαζόμενοι Söhne Gottes sind und heißen, sind und heißen sie auch Brüder Christi[3]); deshalb schämt sich auch der ἁγιάζων nicht, sie so zu nennen. Der

1) Unter ἁγιαζόμενοι ist das ganze Menschengeschlecht mit Einschluß Adams gemeint; denn das ganze Menschengeschlecht ist von Gott und zu ihm hingeschaffen und hat deshalb die Bestimmung, geheiligt zu werden, und durch diese Heiligung zur Doxa zu gelangen. Auch zu Adam steht Christus in einem Bruderverhältnisse.

2) Kommt im N. T. nur noch vor 2. Tim. 1, 6. 12; Tit. 1, 13.

3) Die ἁγιαζόμενοι sind Brüder Christi ihrer ganzen Persönlichkeit nach, also nach Leib und Seele; denn in der Ganzheit ihres Wesens führt sie Gott zur δόξα. Die ganze Menschennatur kommt hier in Betracht, wie ja auch Christus nicht blos seiner göttlichen, sondern auch seiner menschlichen Natur nach uns hier vorgeführt wird, also in seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit; denn nur nach dieser Anschauung kann es als ἁγιάζων bezeichnet werden.

Ausdruck ἐπαισχύνεται[1]) weist unverkennbar auf die Erhabenheit Christi über die vielen Söhne Gottes hin, welche schon in der Nebeneinanderstellung von ἁγιάζων und ἁγιαζόμενοι ihren Ausdruck fand. Der Apostel hat die göttliche Natur des Herrn im Auge, welche unter seiner menschlichen Erscheinung verborgen ist. Jesus ist als ewiger Sohn Gottes unendlich erhaben über die Menschen; aber eingetreten in die menschliche Niedrigkeit und in diesem Stande der Erniedrigung von Gott durch Leiden vollendet, ist er in ein reales Bruderverhältniß zu den Menschen getreten. Mit Recht macht Chrysostomus aufmerksam, daß in ἐπαισχύνεται auf den Unterschied der Sohnschaft hingewiesen sei. Dieser Unterschied aber liegt nicht in der Verschiedenartigkeit der menschlichen Natur Christi und der der vielen Söhne Gottes, sondern in der Sohnschaft Christi, wie sie 1, 2 und 3 charakterisirt ist und in der hypostatischen Union gründet; denn nur durch die hypostatische Union konnte Christus der Urheber des Heiles, und der ἁγιάζων werden.

V. 12. λέγων. Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.

V. 12. Indem er sagt: Ich will verkünden deinen Namen meinen Brüdern, in Mitten der Gemeinde will ich dich preisen.

V. 12—14 folgt nun der Schriftbeweis, daß Jesus diejenigen, welche geheiliget werden, wirklich seine Brüder nennt. Es soll gezeigt werden, daß schon in den Büchern des A. T. dem Messias ein solches Bruderverhältniß zugeschrieben werde. Hiebei wird Christus als selbst redend eingeführt, woraus ersichtlich ist, daß der Apostel die alttestamentlichen Schriftworte geradezu als vom Messias Gesprochene betrachtet. Sowohl der Inhalt des Psalmes als der Gebrauch, den Jesus droben am Kreuze von seinen Anfangsworten macht, mag ihn veranlaßt haben, denselben für einen direct messianischen zu halten. Auch die Evangelisten Matthäus und Johannes[2]) betrachten ihn als einen messianischen Psalm, ebenso die überwiegende Mehrheit der katholischen Ausleger. Psalm 22 ist ein Lied Davids und fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in die Saul'sche Verfolgungszeit. Aber so gewiß es ist, daß David im Psalme redet und klagt und hofft und gelobt, so gewiß ist es auch, daß der Psalm typisch und noch mehr prophetisch ist. Typisch; denn der Leidensweg Davids empor zum Throne königlicher Herrlichkeit ist im eminenten Sinne der Leidensweg Christi empor zur Rechten des Vaters. „Alle Psalmen," sagt Delitzsch treffend, „in denen sich der Leidens- und Niedrigkeitsstand Davids, der seiner Erhöhung vorausging, ausspricht, sind typisch. Aber Psalm 22 ist mehr als dies, er ist typisch-prophetisch; denn im Wesen des Typus liegt der Abstand zwischen ihm und dem Antityp. In Psalm 22 aber geht David in den persönlichen Leidenserfahrungen, die er aussagt, weit über den Thatbestand dieser hinaus. Er

1) Ἐπαισχύνεται. In ἐπί liegt eine Verschärfung des Begriffes in der Richtung auf das Object.

2) Matth. 27, 35; Joh. 19, 24.

steigt mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseits der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseits der Höhe seines Leidenslohnes liegt. So ist der Psalm ein typisch-prophetischer." David schaut im heiligen Geiste, der ihm seit seiner Salbung innewohnt wie keinem theokratischen Könige, was derjenige einstens leiden sollte, von dem er, der Leidende, nur ein schwaches Vorbild war; denn David hat niemals solches gelitten, wie derjenige von welchem der Psalm redet. Die Situation des im Liede Betenden paßt im Ganzen und Einzelnen weder auf David noch sonst einen alttestamentlichen Gerechten, sondern einzig und allein auf den leidenden, sterbenden und verklärten Messias. Es ist darin das Leiden Christi so genau geschildert, daß es mehr eine historische Darstellung als eine alttestamentliche Prophetie zu sein scheint. Schön spricht sich hierüber Schegg in seiner Psalmenerklärung aus: „Der Dichter des Liedes ist David, der Betende ist er nicht, und doch muß dieser eine einzelne Person sein. Es bleibt also keine andere Annahme, als daß David sein herrliches Lied im Namen eines Dritten gesungen, aus dessen Seele heraus gedichtet habe. Dieser Andere ist Jesus Christus. In ihm hat sich das ganze Lied erfüllt, an ihm und durch ihn ist es zur vollen Wahrheit geworden. In einem großartigen Gedichte haben wir das ganze furchtbare Schauspiel der Kreuzigung Christi."

Der Zweck unseres Citates[1]) ist der Nachweis, daß Christus die Menschen seine Brüder nennt. Brüder auf Grund der natürlichen Gotteskindschaft, welche sie mit ihm gemein haben, nach welcher das Bruderverhältniß zu Christus den Menschen überhaupt zukommt. Ἀδελφοί heißen sie also nicht wegen ihrer übernatürlichen Gotteskindschaft, die eine Frucht des Opfertodes Jesu Christi ist, sondern wegen ihrer Abstammung aus dem Einen. Im Sinne des Psalmes, abgesehen von seinem typisch messianischen Charakter, sind die Brüder seine durch die Bande der Natur mit ihm verbundenen Volksgenossen. In seiner messianischen Deutung sind es zunächst die Angehörigen des neutestamentlichen Gottesreiches, aber nicht wegen ihrer Eingliederung in Christus, sondern wegen ihres mit Christus gemeinsamen Ursprunges.

Der Apostel will aber mit seinem Citate noch einen anderen Gedanken verbinden, nämlich die liebevolle Gesinnung Christi zu den Brüdern, seine Sorge für ihr Heil, für ihr Wachsthum in der Erkenntniß Gottes durch Verherrlichung seines heiligen Namens, um auch sie zum Lobe Gottes zu stimmen. Es ist der Beruf der Brüder Christi, in sein gottinniges Verhältniß einzugehen, um wahre Kinder Gottes zu werden. Das natürliche Bruderverhältniß zu Christus soll sie zur übernatürlichen Gotteskindschaft führen. Der leidende Messias spricht die Worte unserer Psalmstelle im Hinblicke auf die Gewißheit seiner Errettung, auf seine Auferstehungsherrlichkeit und seines Sieges über die Welt, der nicht blos die Rettung Israels, sondern aller Völker der Erde zur Folge haben wird.

1) Das Citat ist nach den LXX, woselbst aber statt ἀπαγγελῶ das Verbum ἀσπίσομαι steht. Ob der Apostel durch diese Vertauschung eine Anspielung auf den christlichen Begriff εὐαγγέλιον beabsichtiget habe, muß dahin gestellt bleiben.

Ich will deinen Namen verkünden [1]) meinen Brüdern, d. h. ich will deine Groß- und Liebesthaten ewiglich verherrlichen. Diese Worte haben sich erfüllt mit dem Tage seiner Auferstehung, denn sie bildet den glorreichen Abschluß seiner schweren Leiden, um deren Hinwegnahme der Messias im Psalme so heiß fleht. Er selbst predigte seinen Aposteln vierzig Tage vom Reiche Gottes und fortan ertönt diese Predigt im Munde seiner Apostel und ihrer rechtmäßigen Nachfolger. Seit dem Auferstehungstage wird das Lob und die Verherrlichung des Namens Gottes seinen von Gott berufenen Brüdern in allen Sprachen der Welt verkündet und zwar Tag für Tag, Jahr aus Jahr ein. Es ist ein nie mehr verstummendes Loblied auf die Größe und Liebe Gottes in der Erlösung der Welt, bis Jesus Christus wiederkommt. In Mitten der Gemeinde will ich dich lobpreisen. Die Worte fallen mit der Gründung der Kirche zusammen, welche die Gemeinde (Gottes) κατ' ἐξοχήν ist. Diese Lobpreisung realisirt sich in der vollkommensten Weise im eucharistischen Opfer; denn dieses Opfer ist das schönste und höchste Loblied auf die unendliche Liebe Gottes. Es ist die realste Predigt der Kreuzesliebe und der Auferstehungsgewißheit und Herrlichkeit des Erlösers, eine Verherrlichung Gottes durch den Gottmenschen selbst. Nicht blos in Mitte der himmlischen Gemeinde preist der Verherrlichte den Vater, sondern auch in der irdischen Gemeinde in Folge der Wesensgleichheit und Identität des himmlischen und eucharistischen Opfers. So findet die Psalmstelle ihre perpetuirliche buchstäbliche Anwendung.

V. 13. Καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ. Καὶ πάλιν· Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἅ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός.

V. 13. Und wiederum: Ich werde auf ihn vertrauen. Und abermals: Siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat.

Diese beiden Citate sind aus Is. 8, 17 und 18, woselbst sie unmittelbar an einander geknüpft sind, während sie der Apostel isolirt vorführt, gewiß nicht ohne Grund. In beiden ist die Gesinnung des ἁγιάζων gegen Gott ausgedrückt. In der ersten Stelle das Gottvertrauen Christi allein, in der zweiten auch das Gottvertrauen der Kinder, die ihm Gott gegeben. Diese Gleichheit der ethischen Seelenstimmung muß ihm zum Beweise des Satzes dienen, daß der ἁγιάζων und die ἁγιαζόμενοι von Einem stammen. Diese Gleichartigkeit des Gottvertrauens hat die Gleichartigkeit der Lage und der Stellung zu Gott zur Voraussetzung, weist also wiederum auf die gemeinsame Abstammung hin und dient zum Beweise, daß beide im Bruderverhältnisse zu einander stehen. Da das erste Citat die Einheit dieses Bruderverhältnisses noch nicht deutlich genug ausdrückt, war die Hinzufügung des zweiten [2]) als Ergänzung des Be-

1) Ἀγγέλειν τὸ ὄνομα, narrare nomen ist so viel als verherrlichen; denn die Verkündigung der Macht und Liebe Gottes ist Verherrlichung Gottes. Das hebräische אֲסַפְּרָה (Piel) involvirt den Begriff der intensiven und fortdauernden Gottes-Verherrlichung.

2) Der hebräische Text lautet im ersten Citate: וְקִוֵּיתִי לַיהוָה = ἔσομαι πεποιθὼς ἐπὶ τῷ Θεῷ (also ohne ἐγώ). — Im zweiten Citate fehlt im Hebräischen und Griechischen

weises nothwendig, in welchem Christus sich und die ihm von Gott geschenkten Kinder in Eins zusammenfaßt, sich auf gleiche Stufe mit ihnen Gott gegenüber stellt. Der Apostel faßt die beiden Citate, die im Urtexte sich auf den Propheten Isaias (ἐγώ) und seine leiblichen Söhne (παιδία[1]) beziehen, typisch-messianisch. Es sind, sagt Delitzsch, die tiefsten typischen Bezüge, welche den Verfasser berechtigen, die Worte des Propheten als Worte Jesu zu fassen. Typisch ist schon die Person des Isaias selbst in der Mitte stehend als Prophet zwischen Moses und Christus, typisch ist sein Name[2]), typisch auch sein Gottvertrauen. Isaias setzt im Hinblicke auf den nahen Untergang von Israel und Syrien seine ganze Hoffnung auf den Ewigen, aber nicht blos er, sondern auch die beiden Söhne, die ihm Gott gegeben. Vater und Kinder sind von demselben Gottvertrauen beseelt, sie sind so zu sagen Ein Herz und Eine Seele; denn die Lage des Vaters ist auch die Lage der Söhne, daher auch ihre Seelenstimmung die gleiche. Indem nun der Apostel auf Grund der typisch-messianischen Auffassung Christus an die Stelle des Propheten setzt, bezeichnen dieser Auffassung entsprechend τὰ παιδία die Christgläubigen [3]); denn diese sind es die ihm Gott gegeben hat. Die Christen sind Kinder Gottes nicht Kinder Christi wie manche im Hinblicke auf die Uebersetzung der Vulgata: pueri mei anzunehmen geneigt sind, was den Beweis über das Bruderschaftsverhältniß des ἁγιάζων und der ἁγιαζόμενοι illusorisch machte. Sie sind Kinder Gottes, welche Gott zu Angehörigen seines Sohnes gemacht hat und noch macht, sind also nicht Kinder Christi. Werden ja doch die Citate benützt, um das Sohnesverhältniß Christi und der ihm Geschenkten aus ihrem gleichen Ursprunge und ihrem gleichen Verhalten gegen Gott zu beweisen und darauf das Bruderverhältniß des Urhebers des Heiles und der vielen Söhne Gottes zu gründen.

V. 11—14 wurde der Beweis geliefert, daß es Gott geziemend war, Christus den Urheber des Heiles durch Leiden zur Vollendung zu führen. Der Beweis ist genommen aus der gemeinsamen Abstammung des Erlösers und der zu Erlösenden; denn daraus erhellt, daß auch sie Kinder Gottes seien, wie Christus der Sohn Gottes ist, und aus dieser gemeinsamen Gotteskindschaft erhellt hinwiederum, daß er an der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der menschlichen Söhne Gottes in Bezug auf Leib und Seele, also an ihrer menschlichen Natur habe Theil nehmen können. Damit ist das ἔπρεπε αὐτῷ V. 10 hinlänglich begründet. Aber es mußte auch gezeigt werden, daß, wenn er der Urheber des Heiles für die Kinder Gottes werden sollte, sein Leiden und Ster-

---

das pron. posses. הַיְלָדִים, τὰ παιδία; während die Vulg. pueri mei übersetzt. Die Peschito stimmt ganz mit dem grichischen Texte überein, indem sie im ersten und zweiten Citate ܐܢܐ ἐγώ hat.

1) Auf die symbolischen Namen der beiden Söhne des Isaias näher einzugehen, liegt kein Grund vor, weil in unserm Briefe darauf kein Bezug genommen ist.

2) יְשַׁעְיָהוּ; Christus heißt: יְהוֹשׁוּעַ.

3) Vgl. Joh. 17, 6.

den nothwendig war. Dies geschieht in V. 14 ff., wo in den beiden Finalsätzen auf den Zweck des Todesleidens hingewiesen wird, der kein anderer ist als Vernichtung des Gewalthabers des Todes, d. i. des Teufels, und Befreiung derer, die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangen waren.

V. 14. Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκε αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον,

V. 14. Da nun die Kinder Fleisch und Blut gemeinsam haben, so hat auch er gleicher Weise daran Theil genommen, damit er durch den Tod unmächtig mache den, der die Gewalt des Todes hat, d. i. den Teufel,

V. 15. Καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

V. 15. und diejenigen alle befreie, die durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren.

In unmittelbarer Anknüpfung an das letzte Citat geht der Apostel auf die unentbehrliche Voraussetzung des Todesleidens, auf die Menschwerdung Christi über, indem er dieselbe rechtfertiget durch Hinweis auf die Thatsache, daß die Kinder Gottes Menschen sind, die aus Fleisch und Blut bestehen. Weil nun die Sache sich so verhält (οὖν), hat er auch gleicherweise daran Theil, d. h. Fleisch und Blut angenommen. Die Menschwerdung Christi wird also begründet durch die menschliche Natur der Kinder Gottes, zu denen Jesus im Bruderverhältnisse steht. In diesen Worten ist das Mysterium der Incarnation auf die deutlichste Art ausgesprochen[1]). Der Satz, daß Jesus wahrer Mensch gewesen, daß er die vollständige Menschennatur angenommen, soll das Bruderverhältniß noch mehr begründen.

V. 14. Παιδία ein aus dem letzten Citate herübergenommener Ausdruck bezeichnet die Kinder in Ansehung ihres aus Gott stammenden Seins und Lebens nicht in Ansehung ihrer menschlichen Natur. Sie sind Kinder Gottes nach der Seite ihres aus Gott kommenden geistigen Wesens. Diese geistigen Kinder aber verknüpft noch ein anderes gemeinsames Band, nämlich das des Fleisches und Blutes, sie sind Menschen. Fleisch und Blut bezeichnet die menschliche Natur nach ihrer materiellen Seite, also die sinnlich-körperliche Natur des Menschen[2])

1) Es ist dies zugleich ein Beweis, wie sehr der Apostel den historischen Standpunkt festhält und wie unberechtiget es ist, doketische Anschauungen in den Hebräerbrief hineinzulegen.

2) Mtth. 16, 17; 1. Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12. Αἵματος καὶ σαρκός (die R. σαρκὸς καὶ αἵματος) ebenso Eph. 6, 12, sonst gewöhnlich in umgekehrter Stellung (Mtth. 16, 17; 1. Cor. 15. 50 u. a.), entspricht ganz dem hebräischen בָּשָׂר וְדָם und bezeichnet die menschliche Natur. Αἷμα steht vor σάρξ ohne Zweifel im Hinblick auf das Blutvergießen. Um dieser Blutvergießung willen, die im Hebräerbriefe eine so wichtige Rolle spielt, hat Christus die menschliche Natur angenommen; deshalb ist auch des Blutes zuerst gedacht. Vgl. bezügl. dieser Verbindung Clem. Rom. c. 49. —

zum Unterschiede von rein geistigen Wesen. Zugleich involviren diese Worte die Schwachheit und Vergänglichkeit der menschlichen Leiblichkeit. Dieses irdisch-leibliche, dem Leiden und dem Tode unterworfene Leben ist ein allen Kindern Gottes gemeinsames, also die der ganzen Gattung eigenthümliche Natur, das gemeinsame Band, das sie unter einander zu Brüdern macht. Darum geziemt es sich, daß Jesus auch nach dieser Richtung hin ihnen gleich werde. Und er hat in der That diese Menschennatur angenommen, da er als Bruder der Kinder Gottes mit ihnen in Gattungsgemeinschaft stand.

Der Apostel bezeichnet die Menschwerdung Christi mit: „er hat gleicher Weise an Fleisch und Blut Theil genommen[1]).“ Seine menschliche Natur ist also in Nichts von der der andern Kinder Gottes unterschieden, was ausdrücklich durch den Zusatz παραπλησίως hervorgehoben wird. Von einer Verschiedenheit der menschlichen Natur Christi und der Menschennatur der Kinder Gottes ist hier keine Rede, sondern vielmehr von der vollständigen Gleichheit derselben. Das παραπλησίως bezeichnet hier keine Aehnlichkeit, sondern volle Gleichheit, es entspricht ganz und gar dem κατὰ πάντα (2, 17). Er ist uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen. Die **Art und Weise** der Menschwerdung kommt hier nicht in Betracht, sondern die Thatsache der Menschwerdung. Der Apostel will nur die Wahrheit constatiren, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen, daß er in die Gemeinschaft unseres Geschlechtes eingetreten sei. Es ist lediglich das physische Verhältniß, auf das hier Rücksicht genommen wird, worin zwischen dem Gott**menschen** und den übrigen Menschen vollkommene Gleichheit besteht. Auch auf die **Sündlosigkeit** der Menschennatur Christi ist nicht Bedacht genommen; dazu war weder Anlaß noch Bedürfniß gegeben. Das liegt auch nicht im Ausdrucke αἷμα und σάρξ, denn dieser bezeichnet die Menschennatur nicht nach ihrer Sündhaftigkeit, sondern nach ihrer Hinfälligkeit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit. Deshalb konnte der Gottessohn in gleicher Weise wie wir Fleisch und Blut haben[2]), weil eben die Sünde nicht zur Menschennatur gehört, nichts Essentielles von ihr ist. Das Wort παραπλησίως[3]) spricht die Gleichartigkeit des

1) Κοινωνέω im N. T. gewöhnlich mit dem Dat. construirt; im klassischen Griechisch aber meistens mit dem Genit. wie hier. Das Perf. drückt die zwischen den Kindern Gottes bestehende Blut- und Fleischesgemeinschaft als eine vorlängst in der Naturordnung begründete und kontinuirlich fortdauernde aus. Es bedeutet: in Gemeinschaft gekommen sein und darin bleiben.

2) Αὐτῶν bezieht sich selbstverständlich auf αἵματος καὶ σαρκός.

3) Παραπλησίως bedeutet buchstäblich ein Nahesein oder Nahekommen. Vom Orte: nahe bei; bei Vergleichungen eine nahekommende Aehnlichkeit. Es bezeichnet aber auch eine vollkommene Uebereinstimmung, eine vollständige Gleichartigkeit. Im N. T. nur noch Phil. 2, 27 παραπλήσιον. An unserer Stelle, die mit dem Gedanken gemeinsamer Abstammung sich verbindet und jede Unterschiedlichkeit zwischen Christus und den Söhnen Gottes ausschließt, bezeichnet es völlige Gleichheit quoad naturam humanam. Chrysostomus liest ὁμοίως und betont dieses Wort, um den Häretikern zu beweisen, daß Jesus wirklich die menschliche Natur angenommen habe.

Fleisches und Blutes Christi mit dem unserigen aus, nicht aber die Gleichheit Christi mit seinen menschlichen Brüdern. Daß Christus in gleicher Weise wie wir Blutes und Fleisches theilhaftig geworden, ist eine der Vergangenheit angehörige Thatsache [1]). Zwar trägt Christus als der Erhöhte die menschliche Natur noch an sich und wird sie ewig beibehalten, aber in verklärter Gestalt. Alle Niedrigkeit, Schwachheit und Hinfälligkeit ist von Fleisch und Blut abgestreift worden, deshalb konnte der Aorist gesetzt werden.

Christus hat Fleisch und Blut angenommen um sterben zu können; denn im Opfertode Christi liegt das Heil der Welt. Von den Wirkungen dieses Opfertodes werden zunächst zwei vorgeführt, einmal die Ueberwindung des Teufels als Machthaber des Todes, sodann die Befreiung der Menschheit aus der Todesfurcht.

Christus ist gestorben, um den Tod zu vernichten. Statt dieses einfachen Objectes setzt aber der Apostel: „Damit er den Machthaber des Todes entmächtige, d. i. den Teufel." Diese Umschreibung ist tief begründet. Christus hat nämlich durch seinen Kreuzestod nicht den Tod selbst vernichtet und aufgehoben. Der leibliche Tod ist geblieben; denn der Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil alle in Adam gesündiget haben. Das allgemeine Todesgesetz gründet in der allgemeinen Adamskindschaft. Der Tod geht neben der Sünde einher bis das Sündigenkönnen zum Abschlusse gekommen, was am Ende dieser Weltperiode eintreten wird. So lange wir hienieden leben, herrscht das Gesetz des Todes in unseren Gliedern. Im Tode Christi selbst schon liegt die unabweisbare Nothwendigkeit des Sterbens der Menschen. Christus hat aber durch den Tod den, der Gewalthaber des Todes ist, den Teufel, ohnmächtig gemacht und seiner Wirksamkeit beraubt.

Inwieferne nun heißt der Satan Gewalthaber des Todes? Nach dem Sprachgebrauche der Formel τὸ κράτος ἔχειν mit dem Genitiv [2]) kann der Sinn nur sein: Der Satan hat die Herrschaft über den Tod; der Tod ist ihm also unterworfen und muß deshalb seinen Zwecken dienen. Diese Gewalt übt der Satan aus mittelst der Sünde, deren Urheber er ist und durch welche der Tod in die Welt gekommen und fortdauernd auf ihm lastet. Damit ist also nicht gesagt, daß es in der Macht des Satans liege, die Menschen nach Belieben dem Tode zu überantworten, auch nicht, daß der Satan für alle Fälle der von Gott bestimmte Todesengel sei. Er hat die Gewalt des Todes nur mittelbar durch die Sünde, deren Vater er ist und durch die er die Menschen dem Strafgerichte des Todes überliefert. Die Todesgewalt des Satans ist als eine dem Willen der göttlichen Gerechtigkeit dienende zu denken, die so lange dauert als die Sünde herrscht. Durch Verführung der ersten

---

1) Μετεσχε = μέτοχος ἐγένετο. Der Aorist bezeichnet die Menschwerdung als eine einmalige, vergangene Thatsache.

2) Τοῦ θανάτου ist genit. obj. = der die Herrschaft hat über den Tod; nicht genit. subj. = die Gewalt, die der Tod über uns ausübt. Die Berufung behufs Begründung der letzten Ansicht auf V. 15 ist eine ganz verfehlte.

Menschen zur Sünde hat der Satan den Tod in die Welt gebracht, dessen Gewalthaber er deshalb ist. Gott hat den Tod nicht gemacht, darum ist er auch nicht der Gewalthaber des Todes, sondern er ist der Herr über den Tod, insoferne er ihn vernichtet hat. Das Reich des Satans ist das Reich der Sünde und des Todes, das Reich Christi ist das Reich der Heiligkeit und des Lebens.

Das Ohnmächtigmachen[1]) des Gewalthabers des Todes besteht darin, daß ihm die Macht genommen wird über den Tod. Es bezeichnen diese Worte den Sieg über den Satan, den Vater der Sünde und des Todes. Der Tod besteht noch fort; denn nicht dieser, sondern dessen Gewalthaber ist ohnmächtig gemacht; aber der Tod steht nicht mehr in dem Dienste des Satans. Wer sonach der Gewalt des Todes verfällt, verfällt nicht mehr der Gewalt des Satans. Die Macht des Satans ist also gebrochen durch den Tod Christi. Der Apostel schreibt aber nicht durch seinen (Christi) Tod[2]), sondern nur durch den Tod, um hervorzuheben, daß der Satan durch eben das, was sein Machtgebiet ist, überwunden wurde, daß also Christus die Waffen des Satans gegen ihn selbst gelehrt und ihn damit besiegt hat. Diese Wirkung des Todes Christi liegt offenbar darin, daß er das Opfer war für die Sünden der Welt. In der Sündentilgung liegt auch die Todesüberwindung; denn mit der Ursache fällt auch die Wirkung. Ist aber die Sünde getilgt, dann ist auch die Herrschaft desjenigen vorüber, der die Gewalt des aus der Sünde stammenden Todes hat. Dieser Sieg über den Gewalthaber des Todes wird sich in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Größe erst offenbaren am Abschlusse der Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Aber der Schlange ist gleichwohl jetzt schon der Kopf zertreten, die Werke des Teufels (Sünde und Tod) sind objectiv zerstört[3]). Wohl ragt die Herrschaft der Hölle noch hinein in die Menschheit, selbst in die Gemeinde der Erlösten, aber diesen ist durch Christus die Macht gegeben, der Botmäßigkeit des Satans sich zu entziehen. Zu dieser jedem Christen ermöglichten Ueberwindung der satanischen Herrschaft wird bei der Parusie die vollendete Vernichtung durch den Welterlöser hinzutreten. So ist es erklärlich, wenn bald von einer durch Christus bereits vollzogenen Ueberwindung des Teufels, bald von einer fortwirkenden Macht und endlichen Besiegung desselben die Rede ist.

---

1) Καταργεῖν ist ein vorzugsweise paulinisches Wort; sonst im N. T. nur noch bei Luk. 13, 7; (auch bei Ignatius ad Eph. 13.), und ist = ἀεργὸν ποιεῖν wirkungslos machen, der Wirksamkeit berauben, dann außer Kraft setzen, zu nichte machen. Im N. T. gibt die Vulg. καταργεῖν meistens durch evacuare; dann aber auch durch destruere (Röm. 3, 31; 6, 6; 1. Cor. 1, 28; 6, 13); 13, 8 mit evacuare und destruere; Röm. 7, 2. 6 mit solvere = lostrennen vom Lebensverbande, von der Gewalt des Gesetzes. Das hebr. בַּטֵּל wie das syrische ܒܛܶܠ heißt aufhören machen mit der intensiven Bedeutung des Piel ganz aufhören machen = irritum facere, destruere. Die Vulg. gibt בַּטֵּל 1. Esdr. 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8 mit prohibere, inhibere.

2) Die Peschito übersetzt „durch seinen Tod" ܒܡܰܘܬܶܗ.

3) 1. Joh. 3, 8.

V. 15 ist mit καὶ dem vorausgehenden Zwecksatze coordinirt und enthält die andere Wirkung des Opfertodes Jesu Christi nämlich die Befreiung[1]) derer, welche im Zustande der Todesfurcht und der Knechtschaft ihr Leben lang seufzen. In diesen beiden Wirkungen des Todesleidens Jesu, nämlich in der Entmächtigung des Satans und in der Befreiung von der sclavischen Todesfurcht ist unverkennbar der Gedanke präcisirt, daß schon der Tod des Herrn entsündigend wirkte, nicht erst die Blutsprengung im himmlischen Allerheiligsten; denn die genannten Wirkungen setzen voraus, daß durch Jesu Opfertod auch und zwar zuerst die Sünde getilgt wurde, da ja gerade durch die Sünde der Satan herrschte und wegen dieser seiner Herrschaft den Tod so furchtbar machte. Durch diese Furcht wurden sie ihr ganzes Leben lang in Knechtschaft gehalten[2]). Aus dieser Knechtschaft der Todesfurcht hat Christus durch seinen Tod alle diejenigen, die sich darin befanden, befreit, weil eben sein Tod den Teufel ohnmächtig machte[3]); denn sobald der Tod nicht mehr im Dienste des Satans steht und in seine Gewalt liefert, ist er für die Menschen kein Grund mehr zur Furcht. Das Leben der Menschen vor der Erscheinung Christi und seinem Kreuzesopfer war eine stete Todesfurcht. Der Tod ist nicht blos ein Gegenstand der Furcht bei den Heiden, die in demselben die völlige Auflösung ihres Wesens oder höchstens einen Uebergang in ein ungewisses, trostloses Dasein erblickten, sondern auch bei den Juden und zwar bei den Gläubigen Israels, wie aus den Psalmen zu ersehen ist. Diese Todesfurcht ist nun gehoben durch den Tod Christi, der die Gewißheit der Sündenvergebung in sich schließt, welche die Strenge des Gerichtes beseitiget, und zugleich mit seiner Auferstehung und himmlischen Verklärung in Verbindung gebracht die Bürgschaft der eigenen Auferstehung und Verklärung nach Leib und Seele verleiht (V. 9.). Diese segensreichen Wirkungen des Todes Christi erstrecken sich auf alle in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen, also auf alle

---

1) Ἀπαλλάσσειν aus einem Zustande hinweg in einen anderen versetzen; erlösen, befreien. Es bezieht sich dem Gedanken nach auf δουλεία, worunter die Knechtschaft der Todesfurcht zu verstehen ist. Der Hauptgedanke liegt auf ἀπαλλάξῃ und δουλείας weshalb jenes an die Spitze, dieses an das Ende des Zwecksatzes gestellt ist.

2) Der genit. δουλείας ist mit ἔνοχοι ἦσαν zu verbinden, nicht mit ἀπαλλάξῃ. Ἔνοχος darin gehalten, festgehalten (ἐν ἔχειν) wird meistens mit dem dat. construirt; seltener mit dem genit. der elliptisch zu erklären ist. (Mtth. 26, 66; 1. Cor. 11, 27). Das syrische Wort ܫܥܒܕ unterwerfen bezeichnet dem Sinne nach dasselbe wie ἔνοχος εἶναι; doch ist dieses prägnanter, insofern darin der Gedanke eines völligen Aufgehens des Menschen in dieser Knechtschaft angedeutet ist.

3) Die Knechtschaft wird als eine durch das ganze Leben dauernde bezeichnet, διὰ παντὸς τοῦ ζῆν, d. h. das Leben in seinem irdischen Verlaufe hat die Todesfurcht zum untrennbaren Begleiter. Der Infinitiv ζῆν ist als reines Substantiv = βίος behandelt, während sonst die adjectivische Bestimmung eines substantivirten Infinitivs durch ein Adverb. ausgedrückt wird. Ζῆν jedoch findet sich öfter mit Adjectiven verbunden, namentlich bei den apostolischen Vätern (Ignat. ad Trull. 9, ad Eph. 3).

Menschen ohne Ausnahme. Die Erlösung hat sonach einen universellen Charakter [1]).

V. 16. Οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.

V. 16. Denn er nimmt sich doch wohl nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an.

Dieser Vers begründet das „καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν V. 14, bildet aber zugleich die Grundlage für die Folgerung in V. 17. Der Zusammenhang ist: Weil Christus im Bruderverhältnisse zu den Kindern Gottes steht, so nahm er an der Natur der Brüder Theil, und er that dies um sterben zu können, damit er den Gewalthaber des Todes entmächtige, und alle welche in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangen waren, erlöse. Und dies mußte geschehen, denn die zu Erlösenden sind ja nicht [2]) Engel, d. h. Geister ohne Fleisch und Blut, sondern es ist der Fleisch und Blut an sich tragende und der Erlösung bedürftige Same Abrahams. Hätte er Engel zu erlösen gehabt, dann hätte er nicht nöthig gehabt, an der menschlichen Natur Theil zu nehmen. Die Menschwerdung Christi stützt sich also auf die menschliche Natur der zu Erlösenden. Hiebei nimmt der Apostel Rücksicht auf die Hilfeleistung, derer die Menschen fortwährend bedürfen.

Der Ausdruck ἐπιλαμβάνεται kann nicht auf die Menschwerdung Christi bezogen werden = er hat nicht die Natur der Engel, sondern die der Menschen angenommen. Das ist sprachlich unzulässig und zugleich mit V. 17 unvereinbar. Ἐπιλαμβάνειν bedeutet nie assumere annehmen, abgesehen davon, daß bei dieser Erklärung eine sonst ungebräuchliche Einschaltung von φύσιν nothwendig wäre. Außerdem müßte statt des praes., entsprechend dem μετέσχε V. 14, ἐπελάβετο stehen. Daß ἐπιλαμβάνειν [3]) hier nur in der Be-

---

1) Τουτους, ὅσοι ist das Object von ἀπαλλάξῃ. Sonst gewöhnlich ὅσοι — οὗτοι oder ὅσοι-αὐτοί (Röm. 8, 14; Gal. 6, 12). Mit ὅσοι ist ausgesprochen, daß die Erlösung alle umfaßt. Die Wirkung des Opfertodes Jesu ist eine ausnahmslose in Beziehung auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen.

2) Δήπου ist nicht örtlich zu fassen = irgendwo, sondern sachlich = doch wohl. Diese klassische Conjunktion die sich weder bei bei den LXX noch sonst im N. T. findet, drückt die zuversichtliche Erwartung aus, daß die Aussage nicht in Abrede gestellt oder bezweifelt werde. Οὐ δήπου = doch wohl nicht. So bei den Classikern z. B. bei Demosthenes: ἴστε γὰρ δήπου ihr wisset doch wohl. Die Vulg. faßt δήπου örtlich und übersetzt: nusquam. Die syrische Uebersetzung läßt dieses Wort unberücksichtigt.

3) Ἐπιλαμβάνειν stimmt ganz mit apprehendere überein. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Wörter ist: fassen, ergreifen. Hier ergreifen, um sich des Ergriffenen anzunehmen, ihm Hilfe angedeihen zu lassen. Es bezeichnet also die heilbringende Hilfe des Herrn. In diesem helfenden Sinne ist vom Apostel auch Jer. 31, 32 gebraucht; vgl. Hebr. 8, 9. Sich an (ἐπί) etwas machen, um es für sich zu erfassen, heißt in seiner Anwendung auf Jesus doch wohl nichts anderes als sich desselben in Liebe annehmen, ihm helfen, und insoferne ist es = συνεπιλαμβάνεσθαί τινος. — Im Hebr. (Jer.

utung sich Jemandes annehmen, zu sich nehmen, Hilfe leisten, also nur von rjenigen Wirksamkeit, welche V. 17 und 18 näher bezeichnet wird, genomen werden dürfe, verlangt unabweisbar der Context. V. 17 ist eine Folrung aus der Prämisse V. 16, es kann also in den zwei Versen nicht ein und rselbe Gedanke mit demselben Wortlaute sein.

Durch die Präsensform wird die heilbringende Thätigkeit Christi als eine rtwährende bezeichnet wohl im Hinblicke auf sein himmlisches Hohenpriesternt. Durch die Artikellosigkeit der beiden Objecte wird auf den Gattungsgriff hingewiesen = nicht Engel sind es, deren Christus sich annimmt, sonrn Abrahams Same, d. h. Menschen überhaupt; denn der Gesammtheit der ngel wird die Gesammtheit der Menschen gegenübergestellt, und wird eiter gerechtfertiget durch die apostolische Anschauung der Universalität[1]) des rlösungswerkes.

Σπέρμα Ἀβραάμ muß hier im physischen Sinne genommen werden. Es t die physisch leibliche Nachkommenschaft Abrahams gemeint, nicht die geistige achkommenschaft desselben, d. h. die Gläubigen. Daß dem so sei, ergibt h aus dem Zusamenhange der ganzen Argumentation, welche die Theilahme an der menschlichen Natur hervorheben will; wie aus dem folgenden ε; V. 17, das auf σπέρμα Ἀβραάμ zurückweist und das ganze Volk Israel beichnet, die ganze von Abraham abstammende Nation. Damit darf aber ie Universalität des neutestamentlichen Heiles keinen Abbruch erleiden, die der postel überall so sehr hervorhebt (2, 9; 5, 9). Wenn an unserer Stelle auf ese Universalität keine Rücksicht genommen ist, so dürfte dies vielleicht darin ine Erklärung finden, daß die Gemeinde, an welche der Brief adressirt war, sschließlich aus Judenchristen bestand[2]), denen er dabei ihre gnadenvolle vor len Völkern zu Theil gewordene Auserwählung an's Herz legen wollte. Die inder Gottes, welche zu erlösen waren und fortwährend zu erlösen sind, sind lenschen, darum ist der Erlöser Mensch geworden. Das ist der einfache Ge-

---

l, 32; 1. Kön. 17, 35) steht חָזַק = stark sein; Piel stark machen; Hiph. הֶחֱזִיק ergrisen, festhalten. Bei Js. 41, 7 heißt es: confortare befestigen; dann auch trösten; usdrücke, in welchen der Begriff der Hilfe liegt.

1) Es ist ein Erfassen behufs Hilfeleistung, welche die Erlösung derer zum Zwecke t, die unter der Knechtschaft der Todesfurcht schmachten. Dieses Erfassen gilt nicht Engeln, ndern Abrahams Saamen, insoferne eben nur Menschen erlösungsbedürftig und erlösungshig sind. Daraus schon geht hervor, daß σπέρμα Ἀβραάμ nicht auf das gesetzliche Israel schränkt werden darf, weil ja dieser erlösenden Hilfeleistung alle Menschen bedürfen; nn alle stehen unter dem Fluche der Sünde und des Todes.

2) Die Einwendung, der Ausdruck „Same Abrahams“ sei ein sehr geläufiger, rch die alttestamentliche Weissagung fixirter heilsgeschichtlicher terminus techn., der ch statthaft wäre bei einem an eine gemischte und selbst an eine rein heidenchristliche meinde gerichteten Schreiben, ist hier nur dann beweiskräftig, wenn unter „Same rahams“ die geistige Nachkommenschaft verstanden wird mit Bezugnahme auf Röm. 16; Gal. 3, 29; auch Röm. 11, 17. Diese Auffassung aber ist nach meiner Ansicht statthaft aus den angeführten Gründen.

danke des Apostels. Insoferne aber nicht alle Menschen die Erlösung sich zu eigen machen, hat er die subjectiv Erlösten im Auge, die V. 10 als „viele" und hier als „Same Abrahams" bezeichnet werden. Von diesem Standpunkte aus die Sache aufgefaßt kommt allerdings auch die geistige Abstammung mit in Betracht, aber nicht primär sondern nur secundär.

V. 17. Ὅθεν ὤφειλε κατὰ παντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν, εἰς τὸ ἱλάσκεθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

V. 17. Weshalb er in Allem den Brüdern gleich werden mußte, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde in ihren Angelegenheiten bei Gott, zu sühnen die Sünden des Volkes.

Weil Christus den Menschen seine erlösende Hilfeleistung zuwendet, mußte er ihnen, seinen Brüdern, in allen Stücken, die zur menschlichen Natur gehören, gleich werden. Und er ist Mensch geworden, um Hoherpriester werden zu können; und Hohenpriester ist er geworden, um die Sünden des Volkes zu sühnen. Während V. 14 einfach die Thatsache der Menschwerdung constatirt, hebt V. 17 die Nothwendigkeit dieser Menschwerdung hervor.

Ὅθεν[1]) zieht den Schluß aus V. 16: Darum weil er nicht Engel, sondern Menschen erlösen wollte, mußte er in Allem seinen Brüdern gleich werden, er mußte sonach leiden und sterben wie sie. Diese Nothwendigkeit ist ausgedrückt durch ὤφειλε. Es ist aber keine rathschlußmäßige Nothwendigkeit, sondern die aus der einmal übernommenen Aufgabe von selbst hervorgehende Schuldigkeit oder Pflicht. Es bezeichnet sonach ein in der Sache selbst, nicht aber im göttlichen Rathschlusse liegende Nothwendigkeit. Nachdem er einmal Mensch geworden, um uns zu erlösen, mußte er auch in Allem uns gleich werden.

Im Zusammenhalte mit παραπλησίως V. 14 hat ὁμοιωθῆναι[2]) hier die Bedeutung „gleich gemacht werden." Die Gleichheit Christi und der Brüder besteht dem Contexte gemäß in der Dieselbigkeit der menschlichen Natur, welche als „Fleisch und Blut" bezeichnet wurde (V. 14), also in der Gleichheit des Leibes- und Seelenlebens, insofern nämlich Leib und Seele die constitutiven Elemente der menschlichen Natur sind. Daß Christus Fleisch geworden ist wie Einer aus uns, daß die beiderseitige Menschennatur eine vollkommen gleiche

---

1) Ὅθεν darum, deßhalb; im N. T. in dieser Bedeutung nur noch Mtth. 14, 7; Apg. 26, 19; sonst lokal = von wo. Es ist hier = διʼ ἣν αἰτίαν V. 11. Die Peschito übersetzt dies und jenes mit ܡܛܠ ܗܢܐ = deswegen.

2) Ὅμοιος vereinigt in sich die Begriffe der Gleichheit und der Aehnlichkeit. Die Hervorhebung des einen oder des andern bestimmt der Zusammenhang. Es ist sonach ungerechtfertiget, den Ausdruck ὁμοιωθῆναι ausschließlich als einen Begriff der Aehnlichkeit zu fixiren, um dadurch einen Unterschied zwischen der menschlichen Natur Christi und der sonstigen Menschennatur zu erhalten und die Meinung zu stützen, daß die menschliche Natur Christi nicht der des jetzigen Menschen, sondern der vor dem Sündenfalle gleichkomme.

ist, zeigt das mit Nachdruck vorausgestellte κατὰ πάντα. Hiemit ist nicht blos die Nothwendigkeit der Menschwerdung im Allgemeinen ausgesprochen, sondern der Begriff der Menschwerdung näher bestimmt. Es ist nicht allein eine Gleichheit des Seins, sondern auch eine Gleichheit des Lebens damit formulirt. Seine ganze Lebensgeschichte entfaltete sich auf demselben Grund und Boden. Sein ganzer Lebanslauf war in Allem dem der menschlichen Brüder gleich mit Ausnahme der Sünde[1]). Der Apostel hatte hiebei die ganze historische Erscheinung Christi im Auge mit ihrer Schwachheit und Niedrigkeit, ihrem Leiden und Tode; also auch sein Seelenleben mit all seinen Gemüthsbewegungen, namentlich seiner Todesangst auf dem Oelberge, seine Gottverlassenheit am Kreuze. Alles, was die Menschennatur charakterisirt, findet sich ausgeprägt im Leben des Herrn; darum konnte der Apostel mit Recht sagen, Christus sei in Allem den Brüdern gleich geworden. — Dieses Gleichwerden geschah zu dem Zwecke, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde, zu sühnen die Sünden des Volkes. Daß dieser hier ausgesprochene Zweck als thatsächlicher Erfolg gedacht ist, kann wohl im Ernste nicht bestritten werden; denn was der Apostel als Zweck der Menschwerdung anführt, ist längst realisirt, steht vor uns als vollendete Thatsache. Die Frage ist nur die, ob die Sündensühnung des Volkes ein Ausfluß seines himmlischen Hohenpriesteramtes, oder seines Kreuzesopfers ist; mit anderen Worten, ob die hohenpriesterliche Thätigkeit Christi erst mit seiner Erhöhung begonnen, oder ob Christus schon in den Tagen seines Fleisches Hoherpriester gewesen. Eine Frage von ungewöhnlicher Tragweite, welche später ihre Beantwortung finden soll.

Er mußte in Allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde in ihren Angelegenheiten, welche sich auf Gott beziehen. Der Gedanke ist: Jeder Hohepriester muß barmherzig und treu sein. Christus war bestimmt, Hoherpriester zu werden, um die Sünden des Volkes zu sühnen, darum mußte auch er barmherzig und treu sein; das aber ist nur möglich, wenn er in Allem den Brüdern gleich ist; folglich mußte er ihnen in Allem gleich werden. In unserm Verstheile wird die Annahme der menschlichen Natur von Seite Christi weniger als Bedingung seines Priesterwerdens, als vielmehr als Voraussetzung seines Barmherzig- und Treuwerdens betrachtet, weshalb wohl auch die Adjectiva „barmherzig und treu" mit Nachdruck dem Worte ἀρχιερεύς vorgesetzt sind[2]). Aus dieser Stellung ist auch die Coordination der beiden Adjectiva ersichtlich, welche sich beide auf sein Hohespriesteramt beziehen. Für die Annahme, daß auch ἐλεήμων mit ἀρχιερεύς zu verbinden sei, spricht die Stelle 4, 15, woselbst das „Mitleidhabenkönnen mit unseren Schwachheiten" in directe Beziehung zum Hohenpriester gebracht, also

---

1) Cornel. a Lap.: Omnia, non quae culpae, sed quae naturae humanae sunt communia, puta naturae humanae communes dotes et passiones omnes suscepit Christus.

2) Die Peschito übersetzt: ἵνα γένηται ἐλεήμων καὶ ἀρχιερεὺς πιστος; faßt also ἐλεήμων prädikativ wie die Vulg.

speciell mit seinem Hohenpriesteramt verbunden wird. Zudem liegt Barmherzigwerden nicht ohne Weiteres im Gleichwerden mit den Brüdern, ist vielmehr eine unerläßliche Bedingung des Hohenpriesters. Mit diesen beiden Epitheta soll übrigens kein Gegensatz zum alttestamentlichen Hohenpriester statuirt werden, wornach die Barmherzigkeit und Treue Christi der Unbarmherzigkeit und Untreue des alttestamentlichen Hohenpriesters gegenüber hervorgehoben würde; denn eine solche Vergleichung und Gegenüberstellung ist hier in keiner Weise indicirt. Die beiden Epitetha bezeichnen nur das hohepriesterliche Verhältniß Christi zu den Menschen und zu Gott. Im Verhältniß zu den Menschen ist er ἐλεήμων, im Verhältniß zu Gott ist er πιστός. Als Hoherpriester ist Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Den Menschen gegenüber war Barmherzigkeit, mitleidsvolle Liebe nöthig [1]); denn ohne diese käme eine Versöhnung mit Gott nie zu Stande. Gott gegenüber ist Treue [2]) nothwendig, Treue in Erfüllung der Obliegenheiten des hohenpriesterlichen Amtes. Es ist hier von keiner Zuverlässigkeit die Rede, so daß der Sinn wäre: wir können uns auf ihn verlassen, darauf bauen, daß er sich unser annehme; denn dieses Vertrauen zu unserm Hohenpriester liegt schon im Begriffe der Barmherzigkeit. Diese Treue manifestirte sich während der Tage seines Fleisches in der vollkommenen Uebereinstimmung seines gottmenschlichen Willens mit dem Willen seines himmlischen Vaters, welche Willensgleichförmigkeit droben am Kreuze ihre höchste Vollendung gefunden. Dort erscheint er als der πιστὸς ἀρχιερεύς, der in Allem Gottes heiligsten Willen zum vollkommensten Abschlusse brachte.

Christus wird ἀρχιερεύς [3]) genannt und zwar hier zum ersten Male in unserem Briefe. Diese Bezeichnung Christi findet sich in keiner anderen Schrift des N. T., sondern ist ausschließlich dem Hebräerbriefe eigen, in welchem das Hohepriesterthum Christi zur allseitigen Entwickelung gelangt. Die Wahl dieses Wortes an unserer Stelle ist bereits vorbereitet in dem, was bisher von Christus ausgesagt wurde und in seinem Hohenpriesterthume gründet, nämlich: Sündenreinigung [4]), Heiligung [5]), Heilsvermittlung [6]) und Opfertod [7]). Christi Priesterthum wird im Hebräerbriefe vorherrschend als Hohespriesterthum bezeichnet, nur einmal als einfaches Priesterthum [8]) und da nicht ohne hervorhebenden Zusatz. Diese Hohepriesterwürde gründet in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit einerseits und in seiner Opfergabe andererseits. In der Person und in dem Werke Christi zugleich liegt seine hohe priesterliche Würde. Er ist das Gegenbild Aarons; sein Priesterthum die vollkommene Erfüllung des Aaronitischen, das sich in ein einfaches und in ein hohes Priesterthum gliederte. Sein Opfer ist vorzugsweise

---

1) Ἐλεήμων entspricht genau dem hebr. רַחְמָן barmherzig, mitleidig; רַחֲמִים Liebe gegen Angehörige; vgl. 1. Mos. 43, 30; 1. Kön. 3, 26.

2) Πιστός נֶאֱמָן treu (Gott gegenüber) ganz in dem Sinne von 3, 2. 5. Treue in dem, wozu er von Gott berufen.

3) In den LXX kommt ἀρχιερεύς nur 3. Mos. 3 vor (הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ); öfter in den Büchern der Machab.; im N. T. als Bezeichnung des jüdischen Hohenpriesters.

4) 1, 3. — 5) 2, 11. — 6) 2, 10. — 7) 2, 9. — 8) 10, 21.

die Vollendung des alttestamentlichen Sündopfers am Versöhnungsfeste des Volkes. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus ist er Hoherpriester. Daß an unserer Stelle auf das große Sühnopfer, welches der Hohepriester alljährlich am Versöhnungstage für die Gesammtgemeinde darbrachte, Bedacht genommen ist, erhellt aus dem Satze „um zu versöhnen die Sünden des Volkes;" denn der alttestamentliche Hohepriester war es, welchem vorzugsweise die Darbringung des Gemeindesündopfers an jenem Tage oblag.

Τὰ πρὸς τὸν θεόν [1]) (eine bei den Classikern häufig vorkommende Redensart) heißt: in den Angelegenheiten, welche sich auf Gott beziehen, wie 5, 1, die das Verhältniß des Menschen zu Gott betreffen. Das ist eben Aufgabe des Hohenpriesters, Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, also ihre diesbezüglichen Angelegenheiten bei Gott zu vertreten, ihr Seelenheil, das in Gott seinen Mittelpunkt hat, sicher zu stellen. Τὰ πρὸς τὸν θεόν ist Bezeichnung der hohenpriesterlichen Wirksamkeit Christi im Allgemeinen, es umfaßt das ganze Gebiet des hohenpriesterlichen Amtes in allen seinen mannigfachen Functionen, während im nachfolgenden Finalsatze speciell die Sündensühnung als hohepriesterliche Thätigkeit aus diesem Gebiete herausgenommen wird. Zu τὰ πρὸς τὸν θεόν gehört nicht blos πιστός, sondern auch ἐλεήμων; denn beide Ausdrücke sind coordinirt und beschreiben mitsammen die hohepriesterliche Thätigkeit Christi für die Menschen beim Vater. Die Vertretung der auf Gott sich beziehenden Angelegenheiten der Menschen ist nicht blos ein Ausfluß seiner Treue, sondern auch seiner Barmherzigkeit, wie auch die Sündensühnung, welche dem Bereiche des τὰ πρὸς τὸν θεόν angehört, auf seiner Barmherzigkeit und Treue ruht.

Der Zweck seines Hohenpriesterwerdens ist die Sühnung der Sünden des Volkes. Der griechische Ausdruck ἱλάσκεσθαι hat eine sehr verschiedene Deutung gefunden, weshalb es nöthig erscheint, darauf näher einzugehen. Der Umstand, daß die LXX das hebräische Kipper mit ἱλάσκεσθαι [2]) übertragen, hat den protestantischen Theologen Veranlassung gegeben, dieses Wort als ein bloßes Zudecken der Sünde zu nehmen, wonach also von einer wirklichen Hin-

1) Die Uebersetzung der Vulg. ad Deum ist ungenau. Die französische Uebersetzung umschreibt: dans tout ce qu'il fallait faire auprès de Dieu; ähnlich die italienische: nelle cose che debbono farsi inverso Iddio; während die spanische τὰ nicht berücksichtiget und delante de Dios übersetzt. Die Peschito: in iis, quae sunt Dei ܕܠܐܠܗܐ.

2) Ἱλάσκεσθαι kommt bei den Classikern nur als Medium, nie als Pass. vor und bedeutet so viel als ἵλαον (ἵλεων) ποιεῖν gnädig machen, mit dem Objecte der Person (die Götter, die Menschen), nie mit sachlichem Objecte. Im Hellenistischen dagegen (gewöhnlich ἐξιλάσκεσθαι, seltener ἱλάσκεσθαι) bezeichnet es „gnädig sein" (1. Sam. 6, 3; 2. Kön. 5, 18; Ps. 79, 9;) und „gesühnt werden" (4. Mos. 35, 13; 5. Mos. 21, 8; 1. Sam. 3, 14), hat also passive Bedeutung. Im N. T. kommt das Wort im passiven Sinne nur Luk. 18, 13 vor, in allen übrigen Stellen als Medium mit transitiver Bedeutung. Diese transitive Fassung ist die nächstliegende und dem Sprachgebrauche entsprechende. Auch an unserer Stelle ist ἱλάσκεσθαι medial zu fassen (ut expiaret oder repropitiaret) und τὰς ἁμαρτίας als Objectsaccusativ zu betrachten.

wegnahme der Sünde keine Rede sein könnte. Man hat sich hiebei auf die Grundbedeutung des hebräischen Wortes Kipper, „bedecken“, berufen, und den buchstäblichen Sinn desselben beibehalten, ohne Rücksichtnahme auf die abgeleitete Bedeutung, welche in der mosaischen Opfersprache dem Worte Kipper beigelegt wird; diese Bedeutung aber ist die des Zerstörens der Sünde. Kipper heißt nicht blos bedecken, sondern um und um bedecken (was in der Pielform liegt), damit das Bedeckte ganz und gar verschwinde. Was man aber auf eine solche Weise verschwindet macht, das existirt nicht mehr für den Schauenden, es ist zerstört. Auf die Sünde diesen Ausdruck angewendet, kann er nur die Zerstörung, die völlige Vernichtung derselben bezeichnen, und insofern die Sünde gesühnt wird, um den Sünder wieder mit Gott zu versöhnen, liegt in Kipper auch der Begriff der Versöhnung, der dem griechischen Worte ἱλάσκεσθαι [1]) entspricht, das die negative und positive Seite der Sündensühne zum Ausdrucke bringt. Die Sühne als Zudecken der Sünde zu fassen, damit der zürnende Blick des Ewigen nicht mehr auf sie falle, widerspricht nicht blos der alttestamentlichen Anschauung der Sündentilgung, welche als Ertödten der Sünde betrachtet wird [2]), als Erlassung der Schuld und Strafe, und zugleich als ein Wohlgefälligmachen vor Gott [3]), was doch die wirkliche Vernichtung der Sünde voraussetzt, sondern hat auch Gott gegenüber keinen Sinn. Das wirklich Existirende, wenn auch um und um Bedeckte kann dem zürnenden Blicke Gottes nicht verborgen sein, das fordert schon der Begriff der göttlichen Allgegenwart. Er schaut alles Daseiende unmittelbar, also auch die zugedeckte Sünde. So lange aber Gott die Sünde schaut, ist sie eben noch vorhanden, und ist sie vorhanden, so ist sie nicht gesühnt, und von einem gnädigen Hinschauen auf den Sünder, dessen Sünde nur zugedeckt ist, kann demnach keine Rede sein. Kipper involvirt die negative und positive Seite der Sühne; eine Scheidung dieser beiden Momente hat wenigstens in der heiligen Schrift keinen Anhaltspunkt. Entsündigung und Heiligung ist die Folge der Sühne, weshalb wohl auch die LXX das hebr. Kipper nicht nur durch ἱλάσκεσθαι, sondern auch durch ἁγιάζειν (2 Mos. 29, 33) übersetzen [4]). Insofern nun der griechische Ausdruck ἱλάσκεσθαι dem hebräischen Kipper genau entspricht, bezeichnet er die Sühne als Tilgung der Sünde, Aufhebung der Feindschaft Gottes und Versetzung in den Gnadenstand der Kindschaft Gottes. Die Sühne ist und kann nichts anderes sein, als Hinwegschaffung des Gotteswidrigen und neue Lebenssetzung; denn der

---

1) Ἱλάσκεσθαι bezeichnet an unserer Stelle die Sünde und Schuld faktisch sühnen. Das liegt nicht blos im hebr. כִּפֶּר, dessen Uebersetzung ἱλάσκεσθαι ist, sondern auch in dem Wurzelworte ἵλαος, das nicht blos die innere gnädige Gesinnung bezeichnet, sondern vielmehr die Aeußerung dieser Gesinnung, deren Vollendung im Opfer liegt.

2) 3. Mos. 4, 20. 26. 31 u. a. 2. Mos. 34, 9; 3. Mos. 14, 19, 30; 3. Mos. 4, 15; 16, 30.

3) 3. Mos. 1, 4; 19, 5; 22, 21 ff.

4) Hiemit stimmt auch der syrische Ausdruck ܚܣܐ überein, der sowohl „entsündigen, sühnen“ (Röm. 3, 25) als „heiligen“ bezeichnet ganz entsprechend dem griechischen ὁσιοῦν.

Allheilige kann nur den Heiligen mit Wohlgefallen anblicken; die Heiligkeit aber ist kein bloßes Freisein von Sünde, sondern auch ein Tugendreichthum. Ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίας[1]) heißt also die Sünden hinwegschaffen, faktisch sühnen, wodurch es Gott wieder möglich gemacht wird, gegen den Sünder ἵλαος zu sein, d. h. huldvoll auf ihn zu schauen. Zweck des Hohenpriesterthums Christi ist dem Gesagten zufolge vollständige faktische Sündentilgung und Lebenserneuerung des sündigen Menschen. Der Apostel bedient sich des Ausdruckes τοῦ λαοῦ, der mit „Saame Abrahams“ synonym ist, und in unserem Briefe zunächst das alttestamentliche Bundesvolk bezeichnet, und zwar nicht im geistigen, sondern im nationalen Sinne. Durch diesen Ausdruck τοῦ λαοῦ erinnert der Apostel an die durch den Hohenpriester vollzogene Sühnung Israels am Versöhnungsfeste, eine Bezugnahme, welche abermals erkennen läßt, daß der Brief nur an Judenchristen gerichtet ist, weshalb wohl auch die Universalität des ἱλάσκεσθαι nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Gesammtanlage des Sendschreibens wie die einzelnen Ideen desselben gründen in den vorzüglichsten Institutionen des A. B., was doch unstreitig einen rein jüdischen Leserkreis voraussetzt, wozu noch das absichtliche Schweigen über die Berufung der Heiden zum Reiche Gottes kommt. Wenn aber λαός das israelitische Volk nach seinem nationalen Verbande bezeichnet, also in der Gesammtheit seiner Glieder, so ist hiemit die Universalität des hohenpriesterlichen Wirkens Christi insofern schon ausgesprochen, als an die Stelle Israels die gesammte Menschheit getreten; denn nachdem Israel seiner Auserwählung sich unwürdig gemacht, hat sich Gott aus der Heidenwelt sein Volk gesammelt. Die ganze Menschheit ist das auserwählte Volk Gottes und Gott will, daß alle Menschen selig werden. Die erlöste Menschheit ist die wahre Fortsetzung der alttestamentlichen Gottesgemeinde, und der Berufung nach das Volk Gottes. Christus ist auch der Bruder der Heiden; denn auch diese stammen von Gott, und dieser Bruder der Menschen ist Hoherpriester geworden, um die Sünden der Brüder zu tilgen. Er ist der Erlöser der Juden und der Heiden, der ganzen Menschheit und jedes einzelnen Gliedes derselben.

Man hat sich auf unsere Stelle zur Begründung der socinianischen Ansicht, daß Christus vor seiner Himmelfahrt gar nicht Priester, wenigstens nicht melchisedechartiger Priester gewesen sei, berufen. Die Socinianer lehren nämlich, daß die hohepriesterliche Würde Christi erst mit dem Augenblicke begonnen habe, wo er sich zur Rechten Gottes gesetzt, und ziehen daraus den Schluß,

1) Als Object des כִּפֶּר erscheint meistens die Person oder Seele (נפשׁ), oft aber auch die Sünde, bald ohne Präposition (Ps. 78, 38; Isai. 6, 7 u. a.), bald mit den Präpositionen עַל Lev. 4, 35; 5, 13 u. a., und בְּעַד Exod. 32, 30); häufig ist neben der zu sühnenden Person auch noch die Sünde als Object der Sühne genannt (Lev. 4, 35; 5, 13) um jeden Zweifel darüber zu beseitigen, daß die Sühnung der Seele nur wegen der ihr anklebenden Sünde stattfinde. Entsprechend der hebr. Construction haben auch die LXX ἐξιλάσκεσθαι mit περί oder mit doppeltem περί construirt, jedoch so, daß sie als nächstes Object dazu in der Regel θεόν sich dachten. Im spätern LXX Sprachgebrauch findet sich aber auch neben περί der einfache Objectsaccusativ der Sünde. So auch in unserer Stelle.

daß der Opfertod Christi am Kreuze nur der Schlachtung, nicht aber der Darbringung des alttestamentlichen Opferthieres am Versöhnungsfeste entspreche. Durch diese Annahme wird der Zusammenhang zwischen dem Tode Jesu und seiner hohenpriesterlichen Wirksamkeit zerrissen, indem man den Kreuzestod nicht als wirkliches Versöhnungsopfer betrachtet, wodurch dann zugleich das eucharistische Opfer seiner Wirksamkeit beraubt wird. Denn wenn Christus droben am Kreuze nicht Hoherpriester war, dann ist sein Kreuzesopfer keine priesterliche Handlung. Verhält sich aber die Sache so, dann fällt auch der Opfercharakter der Eucharistie, welche ihrem Wesen nach Reproduction des Kreuzesopfers ist.

Was nun zunächst unsere Stelle betrifft, so soll in derselben das Eingehen in die menschliche Natur und Infirmität als Voraussetzung des Priesterwerdens, als Inauguration des Herrn zur Hohenpriesterwürde angesehen werden; denn da das Sterben in dem κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι inbegriffen ist, so erscheint das Hohepriesterthum Christi hier als das Ziel, welches er durch Leiden und insbesondere durch Todesleiden erreichen sollte und wollte. Demzufolge wäre Christus auf Erden nicht Hoherpriester gewesen, weil das „in Allem uns gleichwerden“ auch sein Todesleiden mit einschließt, und dieses sonach als Zweck seines Hohenpriesterthums betrachtet wird. Abgesehen davon, daß κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι nicht nothwendig als Voraussetzung des Priesterwerdens angesehen werden muß, sondern ebenso als Voraussetzung des Barmherzig- und Treuwerdens angesehen werden kann (V. 18), widerspricht jene Behauptung der ganzen Argumentation von V. 14—18, welche der hohenpriesterlichen Würde und Thätigkeit Christi im Himmel mit keiner Silbe gedenkt; denn davon ist erst weiter unten die Rede. Hier handelt es sich nur um die Thatsache und die Nothwendigkeit der Menschwerdung. Seine Brüder (die Kinder Gottes) haben Fleisch und Blut, darum hat auch er Fleisch und Blut angenommen, und er ist Mensch geworden, um sterben zu können, und er ist gestorben, um den Machthaber des Todes ohnmächtig zu machen und die dem Tode Hörigen von der Todesfurcht zu erlösen. Christus wird also wegen seines Todes als Sieger über den Satan und somit über den Tod und als Befreier der Todeshörigen dargestellt (V. 14—16). Nun geht der Apostel einen Schrittt weiter und sagt: Jesus mußte in Allem seinen Brüdern gleich werden; denn nur dadurch konnte er ein barmherziger und treuer Hoherpriester werden; ein solcher aber mußte er sein, um die Sünden des Volkes zu sühnen. Damit ist sein V. 14 genannter Tod als ein hoherpriesterlicher charakterisirt; denn der Sieg über Satan und Tod schließt den Sieg über die Sünde in sich. So lange die Sünde herrscht, herrscht der Vater der Sünde, der Teufel; ist dieser entmächtiget, dann muß die Sünde getilgt sein. Da nun der Tod Jesu als Grund der Entmächtigung des Satans bezeichnet wird, muß auch die Sündentilgung im Tode Christi ihren Grund haben. Das aber ist nur möglich, wenn das Kreuzesopfer ein stellvertretendes, ein hohepriesterliches ist. Unsere Stelle besagt nicht, daß die hohepriesterliche Würde und Wirksamkeit Christi erst mit seiner Erhöhung beginne, sie bezeichnet nur die Thätigkeit

Christi, des Hohenpriesters, welche in der Sündensühnung besteht. Dieses hohepriesterliche Wirken setzt die Barmherzigkeit und Treue des Hohenpriesters voraus, welche wiederum abhängig ist von seinem Eingehen in die menschliche Natur. Ohne Menschwerdung des Sohnes kein Priesterthum und Hohespriesterthum, und ohne dieses keine Sündensühne. Dies und nur dies ist in unserer Stelle ausgesprochen, aber nicht, daß Christus erst nach seinem Todesleiden Hoherpriester wurde. Und es kann auch dieser Gedanke nicht ausgesprochen sein, weil er mit anderweitigen Lehren des Hebräerbriefes über das Hohepriesterthum Christi beziehungsweise über den Zeitpunkt seines Priesterwerdens im Widerspruche stände; denn es wird sich später zeigen, daß der Apostel auch schon die Selbsthingabe Jesu in den Tod, also sein Kreuzesopfer als eine hohepriesterliche That angesehen hat. Schon die unverkennbare Vergleichung mit dem alttestamentlichen Hohenpriester und seinem Opfer am Versöhnungstage stellt uns vor Augen, daß nach der Anschauung des Apostels sowohl das himmische als das Kreuzesopfer eine hohepriesterliche Function sei, da nicht allein das Sprengen des Opferblutes im Allerheiligsten des Tempels, sondern auch die Schlachtung des Opferthieres im Vorhofe zu den Amtsverrichtungen des alttestamentlichen Hohenpriesters gehörte. Die hohepriesterliche Function begann nicht im Allerheiligsten, sondern im Vorhofe mit der Tödtung des stellvertretenden Opferthieres. Im Vorhofe war das Opfer vollbracht und der Hohepriester hatte nun mehr die Aufgabe, das vollbrachte Opfer in einer dem Allerheiligsten angemessenen Form vor Gottes Angesicht zu bringen. Wäre es geziemend gewesen, im Allerheiligsten das Opferthier zu schlachten, so hätte es einer Blutsprengung nicht beduft. Handauflegung, Schlachtung und Blutsprengung war hohepriesterliche Amtsverrichtung. Wer könnte das leugnen? Wenn sich nun Typus und Antitypus decken, so muß Christus auch hienieden schon Hoherpriester gewesen sein. Die Einweihung (Handauflegung) des neutestamentlichen Opfers begann mit der Incarnation, die Schlachtung mit dem Opfertode am Kreuze, die Blutsprengung mit der Erhöhung des Herrn.

So wenig die Blutsprengung die Vollendung des Opfers, sondern vielmehr die Darstellung desselben war, so wenig ist die hohepriesterliche Function Christi im Himmel die Vollendung des Kreuzesopfers. Und so wenig der alttestamentliche Hohepriester erst im Allerheiligsten Hoherpriester wurde, sondern vielmehr schon als solcher mit dem Blute des geopferten Thieres daselbst erschien, weil ja nur der Hohepriester mit dem vollbrachten Opfer im Allerheiligsten erscheinen durfte, ebenso wenig ist Christus erst bei seinem Eintritt in das Allerheiligste des Himmels Hoherpriester geworden, ist vielmehr als solcher mit seinem Kreuzesopfer auf Erden vor dem Angesichte Gottes erschienen. Wenn sonach der Apostel dieses Erscheinen als Opferdarbringung (προσφέρειν) bezeichnet, so kann dieser Ausdruck unmöglich dahin gedeutet werden, daß Christi hohepriesterliche Thätigkeit erst im Himmel begonnen habe. Dieses προσφέρειν im Himmel ist also kein das Kreuzesopfer ergänzendes oder vollendendes προσφέρειν, sondern lediglich ein das vollendete Opfer Gott darstellen-

des. Christus war Hoherpriester schon in den Tagen seines Fleisches, also auch und vor Allem am Kreuze. Und wie er hienieden nicht blos Hoherpriester als Gegenbild Aarons war, sondern auch Priester nach der Ordnung Melchisedeks, so ist er droben im Himmel nicht blos melchisedekischer Priester, sondern auch Gegenbild des Aaronitischen Priesterthums.

Das liegt schon in der untrennbaren Einheit der Person Jesu Christi, weshalb von einem specifischen Unterschiede zwischen dem Priesterthum Christi auf Erden und dem im Himmel keine Rede sein kann, und ein solcher auch der Lehre des Hebräerbriefes widerspricht. Aus demselben Grunde ist auch die Auseinanderhaltung der laicalen und priesterlichen Functionen Christi unstatthaft; denn das Erlösungswerk ist laical und priesterlich zugleich, insofern der Eine Christus dasselbe als Stellvertreter der Menschen und zugleich als Hoherpriester vollzog. Das bisher Gesagte wird im Verlaufe des Briefes bei den einschlägigen Stellen seine nähere Beleuchtung und Begründung finden.

V. 18. Ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.

V. 18. „Denn insofern er durch Leiden selbst versucht worden ist, kann er auch Denen, die versucht werden, helfen.

Dieser Vers begründet die Worte „damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde in ihren Angelegenheiten, die sich auf Gott beziehen". Für die hohepriesterliche Thätigkeit Christi war die eigene Erfahrung alles Dessen, was den Menschen widerfährt, ein nothwendiges Erforderniß; denn nur auf dem Wege selbsteigener Erfahrung der menschlichen Versuchungen konnte sich jene hohepriesterliche Barmherzigkeit und Treue entwickeln, welche im Stande war, der fort und fort versuchtwerdenden Menschheit zu helfen, d. h. sich ihrer hohepriesterlich anzunehmen. Wie die hohepriesterliche Würde Christi abhängig gemacht ist von der Incarnation, so wird seine hohepriesterliche Thätigkeit abhängig gemacht von seinem Versuchtwordensein. Der Apostel hat hier nur die in dem Leiden Jesu liegenden Versuchungen im Auge (πέπονθεν) [1]). In den Leidensversuchungen Christi liegt die Hilfe für Diejenigen, welche in Versuchungen gerathen. Die in V. 18 ausgesprochenen Gedanken gestalten sich syllogistisch geordnet, also: Ein Hoherpriester kann nur insofern helfen, als er durch Leiden versucht worden ist. Christus wollte helfen; denn er ist Mensch geworden, um helfen zu können; also mußte er auch durch Leiden versucht werden. Nun ist er wirklich versucht worden, also kann er auch Denen, die versucht werden, helfen.

Die verschiedenartige Construction des ersten Verstheiles hat auch eine

1) Thalhofer l. c. S. 191: Die Leiden Jesu, zunächst seine Todesleiden (5, 7) werden hier unter den Gesichtspunkt des πειρασμός gestellt, wodurch genugsam angedeutet ist, daß Christus seinen Willen anstrengen, in Erdulbung der Todesleiden schweren Gehorsam üben mußte. Aus diesem Gehorsam wird dann sofort die Macht, unsere Sünden zu sühnen und uns hilfreich beizuspringen, also die erlösende Kraft des Opfers abgeleitet.

sehr verschiedene Erklärung desselben zu Tage gefördert. Man mag jedoch diese Worte construiren wie man will, immer besagen sie, daß das Leiden Christi, worunter alle Leiden seines Erdenlebens zu verstehen sind, eine Versuchung für ihn gewesen ist. Christus selbst nennt sie seine Versuchungen [1]). Eine Versuchung konnten aber seine Leiden nur darum für ihn sein, weil auch seine menschliche Natur gegen deren Uebernahme und Erduldung sich sträubte, weil also auch er seinen menschlichen Willen kämpfend und ringend seinem göttlichen, mit dem Willen des Vaters übereinstimmenden Willen unterwerfen mußte, widrigenfalls in seinem Leiden nichts Versuchliches hätte liegen können; noch weniger wäre er dann durch diese Leiden in gleicher Weise wie wir versucht worden. Die Versuchungen Christi waren deshalb nicht blos von außen herkommende, sondern auch solche, die in seiner menschlichen Natur lagen. Das liegt auch schon im Ausdrucke πειράζειν, der beide Momente in sich schließt. Daß jene inneren Versuchungen, die aus der bösen Begierlichkeit entspringen, bei Jesus nicht statt hatten, ist selbstverständlich; denn von Allem, was Sünde ist und aus der Sünde stammt, muß bei Christus abgesehen werden. Anders aber verhält es sich mit den Versuchungen, welche in der menschlichen Natur als solcher gründen. Auch diese sind äußere und innere, leibliche und seelische. Daß der Herr diesen Versuchungen ausgesetzt war, ist schon in dem „uns in Allem gleich werden" ausgesprochen.

Ἐν ᾧ ist soviel als ἐν τούτῳ ὅτι dieweil, insofern, also conjunctionell zu fassen [2]). Diese Erklärung verdient vor der anderen, welche ἐν ᾧ pronominell nimmt, den Vorzug, nicht nur weil sie die einfachste und durch die Wortstellung am meisten empfohlene ist, sodann auch wegen des Singular ᾧ, für welchen der Plural οἷς stehen müßte, wenn ἐν ᾧ die Sphäre bezeichnen sollte, in welcher das Leiden und die Versuchung liegt. Der Gedanke ist also nicht: in dem, worin er selbst versucht, gelitten hat, kann er 2c., sondern weil [3]) auch er durch Leiden versucht worden ist, kann er 2c. Denn nicht auf dem Leiden, sondern auf dem Versuchtwordensein liegt der Nachdruck, daher die Gegenüberstellung von πειρασθείς und πειραζομένοις. Sodann soll nicht das Bereich des Helfenkönnens, sondern der Grund und die Ursache desselben hervorgehoben werden. Und dieser Grund des Helfenkönnens ist sein Versuchtwordensein, nicht sein Gelittenhaben. Ἐν ᾧ πέπονθεν ist nichts anderes als die nähere Bezeichnung und Rechtfertigung des πειρασθείς. Dieses

1) Luk. 22, 28.

2) Vgl. Luk. 10, 20; Joh. 16, 30; Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ = denn in ihm = weil in ihm); 2. Cor. 5, 4 (ἐφ ᾧ = eo quod). — Die Peschito übersetzt: „denn in dem, worin er gelitten hat und versucht worden ist"; sie bezieht also ἐν ᾧ (ܒܗܘ) auf πέπονθε (ܚܫ), und läßt αὐτός unberücksichtiget; ebenso die hebräische Londoner Uebersetzung. Die romanischen Uebersetzungen dagegen fassen ἐν ᾧ conjunctionell: Span.: porque en quanto padeció; Ital.: perciochè in quanto ch' egli stesso etc.; Franz.: car ayant souffert lui-même etc.

3) Auch Estius nimmt ἐν ᾧ causal = per hoc quod ipsimet contigit tentatum sum etc.

selbst spricht die ethische Befähigung des Gottmenschen zur Hilfeleistung aus. Von der stellvertretenden Genugthuung Christi, von jener satisfactorischen für uns verdienstlichen Wirkung seines Leidens ist hier, wie von Manchen behauptet wird, keine Rede, sondern von der ethischen Gleichheit im Versuchtwerden, worin die Barmherzigkeit und Treue seines Hohenpriesterthums gründet.

Die Leiden werden als Grund seiner Versuchungen vorgeführt; sie werden sogar in der heiligen Schrift geradezu als πειρασμοί bezeichnet [1]). Eben dadurch, daß er gelitten hat, ward er versucht, und dadurch, daß er versucht war, ist es ihm möglich geworden, Denen, die sich in Versuchungen befinden, zu helfen. In πειρασθείς ist eben jenes Moment ausgedrückt, das den Erlöser zur Barmherzigkeit befähigte, welche die nothwendige Grundlage seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit bildet. Αὐτός, das man am besten mit πειρασθείς verbindet, dient zur Hervorhebung der selbsteigenen Erfahrung. Es ist dieses Nachdruckes wegen vorangestellt und hebt auch die Correspondenz mit τοῖς παραζομένοις schärfer hervor.

Durch diese selbsteigene Erfahrung hat er die Fähigkeit zur Hilfe erworben. Δύναται [2]) bezeichnet weder eine von außen zu Theil gewordene Macht, noch die willige Geneigtheit zum Helfen, sondern die selbst erworbene Fähigkeit zur Hilfeleistung, die aber nicht durch das πέπονθεν, sondern durch das πειρασθείς bedingt ist. Aus δύναται ist ersichtlich, wie sehr der Apostel diese eigene Erfahrung Christi als ein nothwendiges Erforderniß für seine hohepriesterliche Wirksamkeit betrachtet. Daraus folgt zugleich, daß δύναται keine bloße Geneigtheit Christi zur Sündenvergebung und zum Helfen bezeichnet. Worin diese Hilfe besteht, ist nicht näher angegeben, aber aus der Vergleichung mit V. 16 geht hervor, daß βοηθῆναι mit zu ἐπιλαμβάνεσθαι gerechnet wird; und wie dieses das Sichannehmen ohne alle Einschränkung vorführt, so schließt auch jenes eine unbeschränkte Hilfe in sich. Nach unserem Verse hilft Jesus Denen, die versucht werden [3]). Es ist damit zunächst eine Hilfe gegen die Versuchungen ausgesprochen, in welchen die Gefahr der Sünde ihnen nahe tritt, und worin sie ihre Treue zu bewähren haben. In diesen mannigfaltigsten Versuchungen kann er helfen, weil er eben selbst versucht worden ist. Diese Hilfe aber besteht in der nöthigen Kraft zum Kampfe und in der Verleihung des Sieges, und im Falle des Unterliegens in der Wiederaufrichtung des Gefallenen und in der Wiedervermittlung der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, mit einem Worte, in der Versöhnung unserer Sünden (V. 17); denn der Apostel hat im Hinblicke auf die Menschen nicht blos das Versuchtwerden im Auge, sondern auch das Unterliegen in den Versuchungen.

Hiemit ist die ganze Argumentation des zweiten Abschnittes zum Abschlusse

1) Apg. 20, 19; Luk. 22, 28; πειρασθαι gilt als Synonymum von πάσχειν.

2) Nach der Anschauung des heil. Chrysostomus werden V. 17 u. 18 die drei wesentlichen Merkmale eines Hohenpriesters aufgeführt: misericors, fidelis et potens.

3) Πειραζόμενοι steht hier neben πειρασθείς ebenso absolut wie ἁγιαζόμενοι und ἁγιάζων V. 11. Es bezeichnet alle Menschen, insofern alle ohne Ausnahme den Versuchungen unterworfen sind.

gelangt; denn es ist nun dargelegt, daß Jesus auch als Menschensohn über die Engel erhaben sei, und damit das Aergerniß beseitiget, welches die Hebräer am Kreuzestode Christi genommen. Der Apostel hat ihnen gezeigt, daß es wirklich Gott angemessen war, daß Christus während seines Erdenlebens unter die Engel erniedriget und durch Todesleiden zur Vollendung geführt werde, und daß Alles um der Menschen, seiner Brüder willen geschehen sei. Dadurch ist das messianische Werk auch schon als ein hohepriesterliches hingestellt; denn die tiefe Erniedrigung und das bittere Todesleiden Christi wird als die nothwendige Voraussetzung seines messianischen Heilswerkes betrachtet, das eben kein anderes ist als die Erlösung der Menschheit, die er als eine hohepriesterliche Thätigkeit auffaßt. Durch diesen Nachweis der menschlichen Natur Christi in ihrer Erniedrigung und Erhöhung hat der Apostel nicht nur die Zweifel der Leser an der Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers beseitiget, sondern auch den Grundgedanken des ganzen Briefes, die Erhabenheit des N. B. über den A. B. auf unwiderlegliche Weise begründet.

So ist die Erhabenheit Jesu über die Engel nach zwei Seiten hin erwiesen. Er ist erhaben als Gottessohn einerseits, und als erhöhter Menschensohn andererseits, woraus zugleich folgt, daß seine Offenbarung die alttestamentliche weit überragt.

Dritter Abschnitt.

Erhabenheit Jesu über Moses.

(3, 1—6.)

Bisher wurde gezeigt, daß der Sohn über den Engeln, den übermenschlichen alttestamentlichen Offenbarungsorganen, stehe. Nun knüpft der Apostel durch eine auf die vorigen Kapitel gegründete Mahnung den Nachweis der Erhabenheit Christi über den größten menschlichen Vermittler der alttestamentlichen Offenbarung, über Moses an. Christus, der Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses ist herrlicher als Moses, treu wie dieser im Hause Gottes, aber nicht als Diener, sondern als Sohn. Es ist zwar der Vorrang Christi über Moses schon 1, 1 ausgesprochen, insofern unter dem daselbst gebrauchten Ausdrucke „Propheten" auch Moses mit inbegriffen erscheint; aber nachdem der Verfasser einmal die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung über die alttestamentliche den Lesern vor Augen stellen will und zu diesem Behufe eine Vergleichung zwischen dem Sohne und den Engeln, welche bei der sinaitischen Gesetzgebung als Offenbarungsmittler betheiliget waren, angestellt hat, war auch noch eine specielle Vergleichung des Sohnes mit Moses geboten. Es mußte der Nachweis geliefert werden, daß Christus sämmtliche Organe der sinaitischen Offenbarung weit überrage; denn die vermittelnden Organe bei der alttestamentlichen Bundesstiftung waren auf der einen Seite die Engel, auf der anderen Seite Moses. Das ist auch der Grund, warum der Apostel nicht jetzt schon auf die Vergleichung des neutestamentlichen Hohenpriesters mit dem des A. B. überging, obwohl der Anknüpfungspunkt hiezu 2, 17 u. 18 gegeben war.

V. 1. Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανιου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,

V. 1. Daher, heilige Brüder, Theilhaber himmlischer Berufung, achtet wohl auf den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, auf Jesus,

Dieser Vers ist eine Recapitulation der ganzen bisherigen Abhandlung, welche den Sohn als den Gottgesandten [1]) und Hohenpriester [2]) der Menschen vorgeführt hat. Auf diese zwei Hauptgedanken gründet sich auch die Anrede „heilige Brüder, Theilhaber himmlischer Berufung". Der Apostel erinnert damit die Leser zugleich an ihre hohe Christenwürde, welche von ihnen fordert, diesen Gottgesandten und Hohenpriester zum Gegenstande ihres Denkens und ihrer Liebe zu machen. Sie werden ἀδελφοὶ ἅγιοι, heilige Brüder genannt, ein Ausdruck, der in der Verbindung beider Worte dem N. T. fremd ist, während diese einzeln stehend häufig von den Christen gebraucht werden. Der Ausdruck findet seine Erklärung im Vorhergehenden, weshalb hier weder an das natürliche, noch an das nationale Bruderverhältniß zu denken ist, sondern vielmehr an das Bruderverhältniß, das zwischen dem Erlöser und dem Erlösten besteht. Beide sind nämlich (2, 11) Kinder Eines Vaters, stehen also im Bruderverhältnisse zu einander. Als Brüder des ἁγιάζων aber sind die ἁγιαζόμενοι heilige Brüder. Daß ἀδελφοί in diesem Sinne zu nehmen sei, wird auch durch κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι bestätiget und zugleich das Prädikat ἅγιοι [3]) begründet. Sie werden „heilig" genannt nicht im Sinne der Bestimmung zur Heiligkeit, sondern im Sinne des wirklichen Besitzes der durch den neutestamentlichen Hohenpriester vermittelten ethischen Heiligkeit. Auf Grund der im Vorausgehenden geschilderten hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi, deren erlösende Kraft den Lesern bereits zu Theil geworden, sind sie heilige Brüder. Um seiner Ermahnung Nachdruck und damit Eingang zu verschaffen, stellt ihnen der Apostel den heiligen Charakter der Christen vor Augen, der in dem Gnaden- und Liebesverhältnisse der durch Christus Erlösten zu Gott wurzelt. Es ist die unvergleichliche Christenwürde, die der Apostel betont, um sie ganz für Christus zu gewinnen. Der Ausdruck „heilige Brüder" involvirt die ganze Liebe des Hohenpriesters der Menschheit, und den ganzen unermeßlichen Segen seines welterlösenden hohenpriesterlichen Opfers.

Mit der Anrede κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι bringt er ihnen die gnadenvolle Berufung zum Christenthume, deren sie durch freiwilliges Eingehen in dasselbe theilhaftig geworden, in Erinnerung. Κλῆσις ist der Ruf oder die Einladung zur Theilnahme am Heile in Christus, was durch den Eintritt in den N. B. geschieht. Damit ist aber der Begriff der κλῆσις noch nicht erschöpft. Dieser Ausdruck schließt die Wirksamkeit der Heilsverkündung in Bezug auf den Menschen in sich. Ein Berufener ist im Sinne der heiligen Schrift ein solcher, der die an ihn ergangene Einladung bereitwillig annimmt.

---

1) 1, 1; 2, 3. — 2) 2, 9—18. — 3) Ueber den Begriff ἅγιος vgl. 2, 11.

und sich das verkündete Heil aneignet. Einem solchen ist das Heil nicht nur angeboten, sondern im göttlichen Rathschlusse auch zugedacht. Durch die κλῆσις erlangt der Mensch ein wirkliches Anrecht auf die Theilnahme an den vom Himmel kommenden und zum Himmel führenden Gütern der Erlösung und Beseligung. Er ist bereits im Besitze des ewigen Erbes. Κλῆσις [1]) ist also einerseits Einladung zum Himmelreiche und andererseits Einsetzung zum Erben desselben. Die Berufung heißt ἐπουράνιος, weil sie vom Himmel ausgeht, zum Himmel ladet und zum Himmel führt. Bei dieser κλῆσις ist alles himmlisch, ihr Ursprung, ihr Inhalt, ihr Ziel. Ihren Ursprung hat sie in Gott, ihr Inhalt ist das ganze neutestamentliche Heil, ihr Ziel die Theilnahme an der Herrlichkeit des verklärten Hohenpriesters. Sie geht aus von Gott (1, 1), ist vermittelt durch den wesensgleichen Sohn (1, 1; 2, 3), befestiget durch Ohrenzeugen der vom Herrn verkündeten Soterie (2, 3). Die Leser sind μέτοχοι [2]) Theilhaber der himmlischen Berufung, inwiefern sie der Segnungen des neutestamentlichen Heiles bereits theilhaftig geworden und dadurch ein Anrecht auf das ewige Erbe haben. Deshalb haben sie aber auch die Verpflichtung, den segensreichen Inhalt dieses Rufes mit ihrer ganzen geistigen Kraft zu umfassen und in ihrem Leben auszugestalten.

Nachdem der Apostel die Leser an ihre Christenwürde und himmlische Berufung erinnert hat, ermahnt er sie, ihre ganze Aufmerksamkeit und Liebe, Geist und Herz auf Den zu richten, dem sie all diese unaussprechlichen Gnaden zu verdanken haben. Mit ihrem Geiste sollen sie sich in sein Wort, mit ihrem Herzen und Leben in sein Heil versenken. Die Betrachtung [3]) wird angestellt, um einen höheren Grad der Erkenntniß des betrachtenden Gegenstandes zu erlangen und durch dieselbe die Richtschnur für das Leben zu gewinnen; denn

---

1) Der Begriff κλῆσις bei Mtth. 20, 16 und 22, 14 ist ein anderer als an unserer Stelle. Dort bezeichnet κλητοί die Gerufenen, ἐκλεκτοί die aus der großen Zahl der Berufenen herausgenommenen Auserwählten. Die κλῆσις an unserer Stelle dagegen entspricht den ἐκλεκτοῖς, und nicht den κλητοῖς, welche in unserem Briefe als εὐαγγελισθέντες erscheinen.

2) Μέτοχοι kommt außer unserem Briefe nur noch Luk. 5, 7 vor, woselbst es die Berufs- und Arbeitsgenossen des Petrus bezeichnet. In der Peschito steht bei Luk. 5, 7 ܠܫܘ̈ܬܦܝܗܘܢ sociis ejus; an unserer Stelle aber ܐܬܩܪܝܬܘܢ die ihr gerufen seid durch himmlischen Ruf, was weder dem Sinne noch dem Wortlaute nach mit dem griechischen Texte harmonirt; denn Theilhaber der himmlischen Berufung sein ist mehr als blos berufen sein. Da μέτοχος mit dem genit. die Bedeutung hat „einer Sache theilhaftig sein“, habe ich die Uebersetzung „Theilhaber“ der von „Genossen oder Mitgenossen“ vorgezogen.

3) Κατανοεῖν bezeichnet das eindringliche und beharrliche Betrachten; den Sinn, den Geist auf etwas richten und betrachtend dabei verweilen (Luk. 12, 24. 27; Apg. 11, 6) zu dem Zwecke, um daraus geistigen Nutzen zu ziehen. Die Peschito ܚܘܪܘ ܠܗܢܐ schauet auf ihn. Das syrische Verbum ܚܪ mit folgendem ܠ bezeichnet ein Schauen mit dem Nebenbegriffe der Stetigkeit, ein Versenken des Geistes in den beschauten Gegenstand = betrachten.

aus dem Geiste heraus gestaltet sich das Leben. Κατανοεῖν nimmt sonach alle Thätigkeiten des Menschen in Anspruch, und enthält hier die Aufforderung, sich ganz an Jesus in Glaube und Liebe hinzugeben, um sich das himmlische Erbe zu sichern.

Der Gegenstand ihrer gläubigen Betrachtung soll Jesus sein, der als ἀπόστολος und ἀρχιερεύς bezeichnet wird, und zwar im Hinblicke auf die zwei Hauptgedanken des Briefes, welche sich um die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung und des neutestamentlichen Priesterthums drehen, dessen Quell und Mittelpunkt Jesus ist. Die beiden Bezeichnungen stehen zu den vorausgehenden Worten der Anrede in umgekehrter Ordnung; denn ἀπόστολος schließt sich an κλήσεως ἐπουρανίου an, während ἀρχιερεύς auf ἀδελφοί ἅγιοι zurückgeht. Ἀπόστολος heißt Jesus, weil er von Gott gesandt wurde, um als Gottesbote an die Menschen diesen den göttlichen Heilswillen zu verkünden. Durch ihn ist die himmlische Berufung an die Menschen ergangen. Er ist der von Gott unmittelbar ausgesandte Apostel (2, 3), während seinen Jüngern die mittelbare Sendung zukommt. Im N. T. findet sich der Ausdruck ἀπόστολος nirgends in dieser Anwendung auf Christus, dagegen sehr oft das Verbum ἀποστέλλειν, welches von der Sendung des Sohnes in die Welt gebraucht wird[1]). Als ἀπόστολος bezeugt und verkündet Christus die Soterie, während er als ἀρχιερεύς dieselbe erwirbt und spendet. Als der Rufende heißt er ἀπόστολος, als der ἁγιάζων heißt er ἀρχιερεύς. Der Ausdruck ἀπόστολος ist gewählt im Rückblicke auf das schon Gesagte, nicht aber mit Beziehung auf Moses; denn die Worte ὅθεν κατανοήσατε weisen rückwärts und nicht vorwärts. Ἀπόστολος ist auch nicht zu erklären aus den talmudischen Bezeichnungen des alttestamentlichen Hohenpriesters[2]), wonach er als Abgesandter des Synedriums erscheint behufs der Hohenpriesterfunctionen am Versöhnungsfeste. Gerade diese specielle Bezugnahme auf den Opferdienst des Hohenpriesters verbietet diese Erklärung, weil dadurch der speciell genannte Begriff des ἀρχιερεύς in den des ἀπόστολος gelegt, und die beiden wesentlich verschiedenen Bezeichnungen confundirt würden[3]).

Ἀρχιερεύς heißt Christus als Derjenige, der das neutestamentliche Heil verwirklichet hat und fort und fort vermittelt. Er hat nämlich die Sünden des Volkes, als dessen Vertreter, vor Gott durch das von ihm dargebrachte

1) Mtth. 10, 40; 15, 24; Luk. 4, 18. 43; Joh. 3, 17. 34 u. a. Gal. 4, 4: ἐξαπέστειλεν; vgl. Joh. 3, 13. 17. 31. 34; 6, 57; 8, 23. 26. Auch vom heiligen Geiste wird dieses Wort gebraucht: Joh. 14, 26. 15, 26 u. s. w Aus diesen Stellen schöpft die Dogmatik die Lehre von den missiones in der Trinität.

2) שְׁלִיחַ בֵּית דִּין Gesandter des Synedriums und שְׁלִיחַ דְּרַחֲמָנָא Gesandter des Barmherzigen.

3) Ebenso unrichtig ist die Behauptung, Christus werde mit Beziehung auf den alttestamentlichen Bundesengel מַלְאַךְ יְהוָה ἀπόστολος genannt. Hiezu liegt in den vorausgehenden Kapiteln kein Anhaltspunkt, inwiefern darin von dem Bundesengel keine Rede ist.

Opfer gesühnt und dadurch das Volk Gottes geheiliget. (3, 1; 2, 17 ff.) Als ἀπόστολος ist er Vertreter Gottes für die Menschen, als ἀρχιερεύς Vertreter der Menschen vor Gott[1]). Es ist das Lehr- und Priesteramt des Herrn, worauf Paulus hinweist. Daß die beiden Substantiva zu Einem Begriffe verbunden sind, ist aus der Auslassung des Artikels vor ἀρχιερέα ersichtlich, woraus sich zugleich ergibt, daß der Zusatz τῆς ὁμολογίας ἡμῶν mit den beiden verbunden werden muß. Durch diesen zu beiden Namen gehörigen Zusatz soll Jesus als der neutestamentliche Gottesbote und Hoherpriester zu den alttestamentlichen Gesandten Gottes und Hohenpriestern in Gegensatz gebracht und zugleich der Vergleich mit dem größten alttestamentlichen Gottesgesandten, Moses[2]), und mit den alttestamentlichen Hohenpriestern eingeleitet werden[3]).

Jesus ist der Gottgesandte und Hohepriester unseres Bekenntnisses. Ὁμολογία[4]) bedeutet im N. T. das Bekenntniß im Worte und im Leben. An unserer Stelle bezeichnet dieses Wort das Bekenntniß unseres Glaubens an das Wort des Gottgesandten und an sein hohespriesterliches Wirken. Es umfaßt das ganze neutestamentliche Heil, die ganze Wahrheit und Erlösungsgnade Christi und manifestirt sich in den Reden und Handlungen des Menschen. Bezüglich der viel ventilirten Frage, ob ὁμολογία subjectiv oder objectiv[5]) gemeint sei, entscheide ich mich für die subjective Auffassung im Sinne von „ὃν ὁμολογοῦμεν" und zwar deshalb, weil diese Auffassung viel besser in den Zusammenhang paßt, und weil ὁμολογία in ausschließlich objectivem Sinne im N. T. nicht vorkommt.

Auf die vorangestellte Apposition τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν folgt wie 2, 9 Ἰησοῦν[6]). Dieses Wort, welches den Erlöser nach seiner irdisch

1) Christus ist Hoherpriester für die Menschen als ihr Vertreter in Beziehung auf ihr Verhältniß zu Gott, um ihre Sünden zu sühnen (2, 17 mit 5, 1). Das war auch das Amt des alttestamentlichen Hohenpriesters. Der Name ἀρχιερεύς in unserem Briefe wird in demselben Sinne auf Jesus angewendet, in welchem er in Beziehung auf die alttestamentlichen Hohenpriester im Gebrauche war. Den Namen ἀρχιερεύς im allgemeinen Sinne von minister zu nehmen, steht mit dem ganzen Inhalte unseres Briefes in Widerspruch und ist zugleich eine willkührliche Deutung des hebr. כֹּהֵן, das nicht minister, sondern sacerdos bedeutet. Dieselbe Bedeutung wie כֹּהֵן hat ܟܘܡܪܐ.

2) V. 2—6.

3) Cap. 5.

4) Einige übersetzen ὁμολογία mit Bund, was aber gegen den Sprachgebrauch ist.

5) Die objective Fassung: „der als Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums (2, 3) und als Hoherpriester durch sein sühnendes Todesleiden (2, 17) uns zu diesem Bekenntnisse und dem Heile, das es in sich birgt, verholfen hat," wird mit dem Nachdrucke, der auf ἡμῶν liegen und der durch den Gegensatz zum mosaischen Bekenntnisse bedingt sein soll, begründet. Allein von einem Gegensatze zum mosaischen Bekenntnisse ist hier keine Rede, darum kann auch auf ἡμῶν kein Nachdruck liegen.

6) Die Rec. liest Χριστὸν Ἰησοῦν; ebenso mehrere griechische Codd. Da aber der Verfasser auch sonst nicht Χριστὸς Ἰησοῦς schreibt, sondern meistens nur einfach Ἰησοῦς oder Χριστός, und selten Ἰησ. Χριστ. (10, 10; 13, 8. 21) ist Χριστός zu streichen. Die syrische Uebersetzung hat Ἰησ. Χριστ. und betrachtet diese Worte als Apposition, als erklärenden Beisatz zu ἀποστ. κ. ἀρχ.

menschlichen Erscheinung charakterisirt, ist hier wegen der vorhablichen Vergleichung mit Moses und des von ihm V. 2 Ausgesagten sehr passend gewählt. Denn nur nach seiner menschlichen Natur kann von ihm als einem Geschöpfe Gottes und von seiner Treue gegen den Schöpfer gesprochen werden. Der Gottgesandte und Hohepriester, den wir bekennen, ist die historische Person Jesus, der 2, 3 als Herr bezeichnet wurde.

V. 2. πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

V. 2. der da treu ist dem, der ihn eingesetzt, wie auch Moses in seinem ganzen Hause.

Mit diesem Verse beginnt der Vergleich zwischen Christus und Moses, dessen Treue Gott selbst bezeugt hat[1]). Die hohen Vorstellungen, welche die Juden und Judenchristen von Moses hatten, machten es nothwendig, die Erhabenheit Christi über ihn noch besonders hervorzuheben, nachdem bereits 1, 1 der Sohn allen menschlichen Vermittlern der alttestamentlichen Offenbarung gegenübergestellt und in den dem Sohne beigelegten Prädicaten seine Erhabenheit über dieselben ausgesprochen wurde. Um zu beweisen, daß der in der heiligen Schrift so hoch gerühmte Moses an Rang und Stellung im Reiche Gottes Christus nachstehe, bedurfte es den Hebräern gegenüber einer großen Klugheit. Deshalb erinnert der Apostel zunächst an das hohe in der heiligen Schrift dem Moses gespendete Lob über seine Berufstreue im Hause Gottes, wodurch er andeutet, daß bei aller Erhabenheit Christi über Moses, diesem an der ihm zukommenden Würde und Treue nichts genommen werden soll. Aber er hebt zugleich hervor, daß dasselbe Lob auch Christus gebühre. Christus steht also in dieser Beziehung dem Moses nicht nach; denn auch er ist dem, der ihn eingesetzt hat, treu, wie Moses, von dem gesagt wird, daß er im ganzen Hause Gottes treu war. Die Eigenschaft der Treue gegen Gott ist also beiden gemeinsam.

Der Objectsaccusativ πιστὸν ὄντα motivirt die vorausgehende Ermahnung. Der Gesandte und Hohepriester unseres Bekenntnisses ist treu seinem Gott. Diese Treue in seiner Doppelberufsstellung hat unser Heil zum Zwecke, deshalb soll er der Gegenstand unseres Glaubens und unserer Liebe sein. Da sich πιστός auf Jesus bezieht, der als ἀπόστολος und ἀρχιερεύς prädicirt wird, so muß sich πιστός auch auf beide Prädicate beziehen[2]), nicht blos auf ἀπόστολος wegen des Vergleiches mit Moses, sondern auch auf ἀρχιερεύς, womit schon auf den anderen Vorzug vor Moses hingewiesen ist, auf den er 3, 14 zurückkommt. Diese Treue Christi besteht in der genauesten Erfüllung des Willens

1) 4. Mos. 12, 7. Im hebr. Texte steht נֶאֱמָן (part. Niph. von אָמַן, syrisch ܐܡܢ beständig, fest sein; sich fest zeigen = treu sein). Die LXX übersetzen es mit πιστός, eine Uebersetzung, welche dem hebr. Worte ganz genau entspricht, weshalb die Tadler der LXX Uebersetzung im Unrechte sich befinden.

2) Auf ἀρχιερεύς allein kann πιστός schon deshalb nicht bezogen werden, weil in diesem Falle eine Vergleichung mit Aaron und nicht mit Moses gefordert wäre.

Gottes[1]) behufs Mittheilung der himmlischen Wahrheiten und Vollbringung der Erlösung des sündigen Menschengeschlechtes. Das Eine ist Aufgabe seines Apostel-, das Andere seines hohenpriesterlichen Amtes.

Das Particip ὄντα schließt Vergangenheit und Gegenwart in sich[2]), die Treue in ihrem Anfange wie in ihrer Vollendung, die eine unwandelbare ist. Sie hat ihre Wurzel auf Erden, ihre Krone im Himmel. Als Lehrer und Hoherpriester der Menschheit ist Jesus auf Erden erschienen, als Lehrer und Hoherpriester hat er diese Erde verlassen und sich zur Rechten Gottes gesetzt, als der Treuerfundene. Die ausschließliche Beziehung des πιστόν ὄντα auf die himmlische Fortdauer seines Hohenpriesterthums und seines Apostolates, also seines hohenpriesterlichen und prophetischen Amtes, läßt sich im Hinblicke auf die Vergleichung der Treue Christi mit der des Moses während seiner irdischen Amtsthätigkeit nicht aufrechthalten. Daß aber hier von der irdischen Berufstreue des Moses die Rede ist, wird wohl nicht in Abrede gestellt werden wollen. Es wird an unserer Stelle nicht die himmlische Treue Christi mit der irdischen Treue des Moses verglichen; denn in dieser Vergleichung läge nicht die Gleichartigkeit der Treue Beider, was doch der Apostel hervorheben will, um bei seinem Beweise der Erhabenheit Christi über Moses nicht schon von vornherein den Lesern anstößig zu erscheinen. Die Beiden gemeinsame Eigenschaft der Treue, auf welche V. 2 hinweist, ist jedoch kein Haupt-, sondern nur ein Nebenmoment des Beweises; denn der Zweck des Apostels ist der Nachweis, daß Christus über Moses erhaben sei.

Τῷ ποιήσαντι αὐτόν ist sehr verschieden erklärt worden. Schon die Arianer argumentirten aus dieser Stelle, daß Christus ein Geschöpf sei. Die Mehrzahl der Griechen entschied sich für die Ansicht, daß hier Gott als Schöpfer der menschlichen Natur Christi[3]) bezeichnet werde, während die meisten Lateiner unter ποιεῖν die Einsetzung Christi in sein Amt verstehen. Gegen die erste Deutung spricht schon der Umstand, daß der Ausdruck ποιεῖν im Sinne von erschaffen in seiner Anwendung auf Christus im ganzen N. T. nicht vorkommt und auch mit den sonstigen Ausdrücken des Hebräer-

---

1) Πιστός bezeichnet hier die active Treue; das treue Verhalten Christi seinem himmlischen Vater gegenüber, der ihn in die Welt gesandt und zum Hohenpriester eingesetzt hat.

2) Jene, welche ὄντα als Präsens urgiren, beziehen es auf das Hohepriesterthum Christi im Himmel und πιστός nur auf ἀρχιερέα. — Im syrischen ܡܗܝܡܢ (part. pass. von Aph.) liegt sowohl der Begriff der Vergangenheit als der Gegenwart = der treu ist oder, der treu gewesen ist, weshalb das Zeitverhältniß des Partic. aus dem Zusammenhange bestimmt werden muß.

3) Auch Thalhofer l. c. S. 146 u. 147 bezieht ποιήσαντι auf die Incarnation und deducirt aus dieser Stelle den Zeitpunkt der Weihe zum Priesterthum Christi und der Einsetzung in dasselbe. „Den ewigen Sohn in's Fleisch gebend, zum Menschensohne machend, hat der Vater auch zugleich den hohen Priester unseres Bekenntnisses aufgestellt.“ So wahr diese Behauptung an sich ist, in unserer Stelle hat sie nach meinem Dafürhalten ihren Ausdruck nicht gefunden. Die geschichtliche und ethische Treue, von der hier die Rede ist, fällt mit dem Augenblicke der Incarnation nicht zusammen.

briefes über die Person Christi nicht im Einklange steht. Dagegen spricht ferner, daß, hätte der Apostel die Setzung des zeitlichen Lebensanfanges Christi hervorheben wollen, er sich nicht des vieldeutigen ποιεῖν würde bedient haben. Und welchen Sinn hätte dieser Gedanke der Erschaffung[1]) der menschlichen Natur Christi in einer Beweiskette, welche in allen ihren Gliedern die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes zum Gegenstande hat? Oder sollte auf die Gleichheit des menschlichen Lebensanfanges Mosis und Christi hingewiesen sein? Die Gleichartigkeit Beider liegt nicht in ihrer Existenz-Genesis, sondern in ihrer Treue, und diese Treue geht auf die Wirksamkeit ihres Berufes. Deshalb ist hier ποιεῖν soviel als „einsetzen" [2]), und sonach von der Amtseinsetzung Christi zu verstehen als ἀπόστολος und ἀρχιερεύς. In diesem Sinne wird ποιεῖν 1. Sam. 12, 6 von Moses und Aaron gebraucht, wo das, wozu sie von Gott gemacht wurden, ebenfalls an unserer Stelle als bekannt vorausgesetzt ist. Diese Erklärung wird gestützt von dem Gedanken, der in πιστός liegt. Daß sich dieser Ausdruck auf die treue Amtsthätigkeit des Gottmenschen (Jesus) beziehe, ist außer allem Zweifel; denn auch die Treue Mosis bezieht sich auf dessen Berufsthätigkeit als Gesetzesvermittler. Ist aber diese Bezugnahme die richtige, dann ist ποιεῖν im Sinne der Amtseinsetzung zu nehmen[3]). Auf dem Amtsgebiete, in welches sie Gott gestellt, sind beide gleicherweise treu gewesen. Durch den Participialsatz τῷ ποιήσαντι αὐτόν wird also einfach ausgesagt, von wem Jesus zum Apostel und Hohenpriester eingesetzt wurde.

Der Treue Mosis im ganzen Hause Gottes entspricht die Treue Jesu in seinem prophetischen und hohenpriesterlichen Amte. Ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ist mit Moses zu verbinden, also nicht mit einem Beistrich zu trennen, wonach es sich auf Jesus bezöge. Das ergibt sich schon aus V. 5 und V. 6, wo das Verhältniß Mosis und Christi zum Hause durch ἐν und ἐπί unterschieden und ihre beiderseitige Stellung zum Hause als eine total verschiedene dargethan wird. Der Vergleichungspunkt liegt in der Treue des Wirkens aber nicht in ihrer beiderseitigen Stellung zum Hause Gottes.

Οἶκος θεοῦ ist die alttestamentliche Gottesgemeinde[4]), von welcher Moses ein Glied war. Aus den folgenden Versen geht hervor, daß dieses Haus Gottes die alt- und die neutestamentliche Gottesgemeinde umfaßt; daß es also nur Ein

1) Es wird zwar ποιεῖν sowohl bei den LXX (Ps. 95, 7; 149, 2; Isai. 17, 17 u. a.) als auch in unserem Briefe (1, 2) als Ausdruck des Schöpfungsbegriffes gebraucht, aber nur von der Welt, oder dem Menschen, nie im Hinblicke auf den Messias oder den Sohn im Sinne des N. T.

2) Die Einwendung, ποιεῖν könne hier nicht heißen „zum Apostel und Hohenpriester einsetzen", weil ποιεῖν in dieser Bedeutung nur mit einem doppelten Accus. construirt wird, ist nicht richtig; denn nach 1. Sam. 12, 6 steht dieser Ausdruck in der Bedeutung zu etwas machen oder einsetzen, ohne daß daselbst das Objectsprädicat ausgedrückt wäre.

3) Die Deutung: „auf den Schauplatz der Geschichte hinstellen" fällt mit der anderen Deutung „einsetzen" zusammen, insofern bei Christus und Moses das Hinstellen auf den Schauplatz der Geschichte dem Einsetzen in das Amt gleichkommt.

4) Chrysostomus versteht unter οἶκος das Bundesvolk und Heiligthum: Ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ τουτέστιν ἐν τῷ λαῷ, ἢ ἐν τῷ ἱερῷ. Chrys. hom. V in ep. ad Hebr. Vgl. Thom. Aq. in h. l.

Haus Gottes gibt, nicht zwei verschiedene Gemeinden; denn das neutestamentliche Gotteshaus ist die Fortsetzung und Vollendung des alttestamentlichen. Αὐτοῦ bezieht sich nicht auf Christus, sondern auf Gott. Das ergibt sich aus V. 5 und 6, sowie aus 4. Mos. 12, 7, wo das μου des hebr. Originales nur auf Gott bezogen werden kann [1]). In den Worten: „in seinem ganzen Hause" liegt ein Bestandtheil des Vergleichungssatzes; denn die Berufsstellung Moses im Hause Gottes, und die Berufsstellung Jesu über das Haus Gottes werden einander entgegengehalten. Moses war ein treuer Diener in der alttestamentlichen Gottesgemeinde, indem er das Gesetz des Allerhöchsten verkündete und das Volk nach dem Geiste und Willen Gottes führte und regierte.

V. 3. Πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν.

V. 3. Denn größerer Herrlichkeit ist dieser vor Moses gewürdiget, um wie viel größere Ehre als das Haus Derjenige hat, der es zubereitet.

Auf die Vergleichung Jesu mit Moses folgt nun der Nachweis der Erhabenheit des Ersteren über den Letzteren. Beiden ist die Eigenschaft der Treue gegen Gott gemeinsam, gleichwohl dürfen die Leser an dem früheren menschlichen Gottgesandten, an Moses nicht hängen bleiben, müssen vielmehr ihr ganzes Sinnen und Trachten auf Jesus lenken; denn er ist größerer Herrlichkeit gewürdiget worden als Moses, weil er seinem Wesen nach ein viel höherer ist. Seine Herrlichkeit übertrifft die des Moses, denn größere Ehre gebührt dem Baumeister als dem von ihm gebauten Hause. Aus diesem allgemein gehaltenen Vergleichungssatze, der im Contexte auf Christus und Moses seine Anwendung findet, ist ersichtlich, daß Derjenige, welcher das Haus Gottes zubereitet, d. h. dasselbe errichtet und eingerichtet hat, Christus ist, während Moses nur als ein Theil dieses Hauses, nur als ein, wenn auch hervorragendes Glied der alttestamentlichen Gottesgemeinde erscheint.

Die Erhabenheit Christi über Moses wird analog 1, 4 in Form einer neuen Begründung der V. 1 enthaltenen Ermahnungen eingeführt. Auf diese, nicht auf V. 2 bezieht sich γάρ zurück; denn es führt keine Explication des V. 2 Gesagten ein, sondern vielmehr eine neue Motivirung der Mahnung in V. 1. Um so mehr muß man auf Jesus schauen, als er den Moses, dem er an Treue gleich war, an Herrlichkeit weit übertraf. Die Doxa, von welcher hier die Rede ist, bezieht sich auf die Herrlichkeit der Berufsstellung, in welcher Jesus den Moses schon auf Erden überragte. Dazu kommt, daß diese erhabene Berufsstellung Christi sich nicht auf der Erde abschließt, wie das Amt Mosis, sondern im Himmel sich fortsetzt im königlichen und hohenpriesterlichen Amte Christi, und daselbst erst recht ihre ganze Größe und Fülle entfaltet. Die Verschiedenartigkeit des Herrlichkeitsgrades liegt in der verschiedenen Stellung beider zum

1) בְּכָל־בֵּיתִי in meinem ganzen Hause.

Hause Gottes. Auch Moses wurde von Gott einer δόξα gewürdiget[1]), was durch den Herrlichkeitsvergleich Beider ausgesprochen ist. Diese Doxa Mosis liegt in seiner Amtsstellung, welche ihn über alle menschliche alttestamentliche Offenbarungsorgane erhebt. Ob der Apostel hiebei an die Verklärung des Angesichtes Mosis (2. Mos. 34, 29) gedacht habe möchte ich bezweifeln, da hiefür kein Vergleichungspunkt gegeben ist. Ebensowenig kann in dem Worte δόξα auf die Verklärung Christi auf Thabor Bezug genommen sein; denn daselbst handelte es sich nicht um die δόξα des Moses, die doch in unserem Verse der δόξα Christi gegenübergestellt wird, abgesehen davon, daß bei jener Transfiguration des Menschensohnes mit Moses auch Elias erschien, der dann auf gleiche Stufe mit Moses gestellt werden müßte, was offenbar nicht im Plane des Apostels lag.

Nachdem der Apostel die ungleich größere Herrlichkeit Christi, welche er schon 2, 9 und 10 näher bezeichnet hatte, als eine von den Lesern unbestrittene hingestellt, sagt er nun, worauf sich diese höhere Doxa gründe. Sie gründet sich darauf, daß durch Christus das Haus Israel zubereitet wurde. So erscheint Christus als Stifter und Begründer des alttestamentlichen Gottesreiches. Durch ihn sind alle Dinge (1, 2), durch ihn ist auch das alttestamentliche Gotteshaus gegründet und eingerichtet. Er ist der Vermittler der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes. Das Erste, womit die Erhabenheit Christi über Moses begründet wird, ist also dies: Christus ist der Stifter und Gründer des Gottesreiches, Moses ist nur ein Angehöriger desselben, und hat seine Stellung in demselben von Christus angewiesen erhalten. Wenn sich die Sache so verhält, dann wird durch diese Vorstellung die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung über die alttestamentliche in das hellste Licht gestellt. Hat nämlich Gott durch Christus das alttestamentliche Gottesreich gegründet und ist diese Gründung — wie man nicht anders annehmen kann — durch die Gesetzgebung vollzogen worden, so ist Christus als ein bei der alttestamentlichen Gesetzgebung mitwirkender Vermittler zu betrachten. Demgemäß ist also auch die alttestamentliche Gottesoffenbarung durch den Sohn gegeben; jedoch nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung der weit unter ihm stehenden Engel, welche sie wieder durch Moses dem Volke mittheilten. Dagegen ist die neutestamentliche Offenbarung unmittelbar durch den Sohn selbst gegeben. Diese wäre dann aus erster, jene erst aus dritter Hand.

Im ersten Satzgliede[2]) ist die Erhabenheit Christi über Moses im Allgemeinen ohne nähere Begründung dieser Erhabenheit ausgesprochen, woraus sich die Weglassung des Correlativum erklären dürfte. Im zweiten Satzgliede da-

1) Ἀξιοῦν vereiniget mit dem Begriffe würdig erfinden, werthhalten, den der wirklichen Zutheilung. Durch das perfect. ist der bleibende Besitz der δόξα und τιμή ausgedrückt, womit Christus bei seiner Erhöhung gekrönt wurde. Da sich ἠξίωται auf Ἰησοῦν bezieht, so ist hier nicht vom Sohne Gottes als präexistirenden Logos, sondern von dem menschgewordenen Gottessohne, von dem historischen Christus die Rede.

2) Καθ' ὅσον so weit; insoferne als = ἐν ᾧ 2, 18. Im ersten Satzgliede könnte das correlative κατὰ τοσοῦτο stehen.

gegen wird diese Erhabenheit durch das Verhältniß zwischen Haus und Baumeister als eine unvergleichlich hohe dargestellt. Es handelt sich also hier um keine graduelle, sondern um eine absolute Verschiedenheit Christi über Moses. Das Argument lautet: Der Gründer eines Hauses hat höhere Ehre als das von ihm gebaute Haus; Christus hat das Haus, zu welchem Moses gehörte, gegründet; also hat Christus höhere Herrlichkeit als Moses. Jesus verhält sich also zu Moses wie der Baumeister zum Hause. In dem Grade als der Baumeister erhaben ist über das Haus, in dem Grade ist Christus erhaben über Moses. Seine Erhabenheit ist also eine wesentlich verschiedene.

Der Wechsel zwischen δόξα im ersten Satzgliede und τιμή im zweiten erinnert an 2, 9, wo von der Krönung des Herrn mit Ehre und Herrlichkeit die Rede ist. Die Ansicht, es könne hier, wo von einem Hause gesprochen wird, das Wort δόξα nicht gewählt werden, sondern nur ein solches das auf Haus und Erbauer zugleich passe, also ein Wort von allgemeinerer Bedeutung, läßt sich nicht rechtfertigen; denn τιμή paßt so wenig auf Haus als δόξα; man müßte nur τιμή in der Bedeutung: „Werth oder Geltung" fassen, welche, abgesehen von ihrer Unrichtigkeit, wiederum auf den Baumeister nicht paßte.

Οἴκου [1]) ist komparativischer Genitiv, abhängig von πλείονα und im eigentlichen Sinne zu nehmen, nicht wie V. 2, woselbst es das Haus Gottes in seinem alttestamentlichen Bestande, das alttestamentliche Bundesvolk bedeutet. Denn unser Satzglied enthält ein allgemeines Axiom [2]). Damit ist jedoch eine Bezugnahme auf das Haus Israel nicht ausgeschlossen, um so weniger als diese Vergleichung nur dazu dienen soll, um die verschiedenartige Stellung, welche Jesus und Moses im Hause Gottes einnehmen, (V. 5. und 6) hervorzuheben.

Bei dieser Bezugnahme ist der ὁ κατασκευάσας Christus. Er wird als Derjenige gedacht, welcher das Haus errichtet und zugleich eingerichtet hat, während Moses als ein Bestandtheil dieses Hauses, als ein zu diesem Hause Gehöriger erscheint. Der griechische Ausdruck κατασκευάζειν ist viel umfassender als der lateinische (fabricare). Er bezeichnet das Beschaffen alles dessen, was zur Errichtung und Einrichtung, zur Erbauung und Ausstattung eines Hauses gehört [3]) in seiner Anwendung auf das Volk Israel, nicht blos dessen Auserwählung und Gründung, sondern auch all das, was dieses Volk zum

1) Domus (genit.) der Vulg. ist Gräcismus. Die Peschito übersetzt in genauer Uebereinstimmung mit παρὰ Μωϋσῆν: ܡܢ ܒܝܬܗ vor dem Hause = als das Haus.

2) Wegen des Ausdruckes κατασκευάζειν könnte οἶκος wohl im uneigentlichen Sinne als Familie Gottes, als Bundesvolk Jehovas genommen worden. Denn wenn auch κατασκευάζειν nie von der Gründung einer Familie, wohl aber von der Errichtung einer Stadt, eines Gebäudes gebraucht wird, so hindert nichts dasselbe auch im figürlichen Sinne zu nehmen.

3) Κατασκευάζειν zubereiten, herrichten, einrichten; vom Hause: bauen und einrichten. In den LXX wird dieses Wort für עָשָׂה machen (Sprüchw. 23, 5) und בָּרָה schaffen (Jsai. 45, 7) gebraucht. Es bezeichnet also den Begriff des Schaffens und des Bildens. Strenge beim Bilde des Baues stehen bleibend übersetzt die Peschito κατασκευάζειν mit ܒܢܝܐ Erbauer.

wohlgefälligen Gotteshause macht, also sämmtliche Institutionen des A. B., das Gesetz in seinem ganzen Inhalte.

Die Einwendung, man dürfe aus unserem Verse nicht folgern, daß Jesus der Baumeister sei, da man sonst auch folgern müßte, daß im Sinne des Verfassers Moses das Haus sei, ist unstichhaltig, schon wegen des falschen logischen Schlusses. Moses kann immerhin als ein Glied dieses Hauses betrachtet werden und muß es im Hinblicke auf V. 2 und 5. Seine Zugehörigkeit zum Hause Gottes aber (θεράπων V. 5), das nach der Analogie von V. 6 das alttestamentliche Bundesvolk ist, berechtiget nicht zum Schlusse, daß Moses das Haus sei. Gehört jedoch Moses zum Hause, wird er als Glied dieses Hauses betrachtet, dann gilt von ihm dasselbe, was vom Hause gilt. Der Apostel will sagen: Moses steht an Würde und Ehre so tief unter Christus, wie das Haus unter Dem, der es erbaut hat. Nun aber ist Moses ein Glied dieses Hauses, also steht er unter Dem, der es erbaut hat. Der Erbauer aber ist Christus (V. 4), also steht Moses weit unter ihm. Jene Einwendung ist auch unstichhaltig wegen V. 4, der dann keine Bedeutung hätte, und wegen des unpassenden Gedankenganges, der in V. 3 läge. Dieser Gedankengang würde sich bei der Annahme, Gott sei der κατασκευάσας so gestalten: Christus verhält sich zu Moses wie der Baumeister zum Hause. Derjenige aber, der das Haus gebaut hat, ist Gott, also verhält sich Jesus zu Moses wie sich Gott zu dem von ihm gebauten Hause verhält. Damit wäre der Beweis für die Gottheit Jesu geliefert, der hier offenbar nicht im Sinne des Apostels lag; denn hier handelt es sich lediglich um die Berufsstellung im Hause Gottes.

Die Bemerkung, daß nach 3, 5 die alttestamentliche Theokratie nicht Christi sondern Gottes Haus genannt werde, beweist nichts, da Gott immerhin Eigenthümer und Herr des Hauses ist und bleibt, wenn auch der Bau desselben durch einen andern vermittelt wird. Ist Gott ja auch der Herr der Welt, obwohl sie durch den Sohn geschaffen ist. Wollte man aber einwenden, nur die Weltschöpfung und Welterhaltung sehe der Verfasser als ein Thun Gottes durch des Sohnes Vermittlung an, nicht aber die Gründung, Ausstattung und Erhaltung der alttestamentlichen Theokratie, so frage ich, ob der Verfasser des Briefes an irgend einer Stelle sich gegen die Gründung des alttestamentlichen Gotteshauses durch Christus ausspreche? Er wird vielmehr als Mittler 9, 15 des N. B. ausdrücklich bezeichnet, und wir haben oben gesehen, daß Christus als Stifter des Gottesreiches erscheint, dessen Anfänge in die ersten Zeiten der Geschichte Israels zurückgehen, daß er also der Begründer auch des alttestamentlichen Gottesreiches ist. Das Reich Christi ist nur Eines. Aus dem alttestamentlichen Gottesreiche ist das neutestamentliche herausgewachsen, wie der Baum aus der Wurzel. Der N. B. greift hinüber in den alten, dieser bildet die Grundlage von jenem.

V. 4. Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος· ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας, θεός.

V. 4. Denn jedes Haus wird von irgend Jemand hergerichtet, der aber alles hergerichtet hat, ist Gott.

Dieser Vers enthält eine zur Beseitigung von Mißverständnissen über das zunächst V. 3b Gesagte nothwendige Erläuterung. V. 3 wurde Christus die Gründung und Ausrüstung des alttestamentlichen Gottesreiches zugeschrieben, während V. 2 die alttestamentliche Theokratie geradezu Haus Gottes heißt. Diese beiden Aussagen mochten den Lesern als einen Widerspruch erscheinen; zugleich konnten sie daran Anstoß nehmen, in der Meinung, der Apostel wolle Christus an die Stelle Gottes setzen in der Weise, daß er Gott gar keinen Antheil mehr an der Stiftung des A. B. zuerkenne. Um nun jenen scheinbaren Widerspruch und diesen Anstoß zu heben war eine nähere Erklärung hierüber nöthig, welche sich durch einen allgemeinen zugestandenen Satz an die ebenfalls allgemeine Sentenz von V. 3 anreiht, und ihre Anwendung auf das Haus Gottes hat; denn was von jedem Hause gilt, das gilt auch von dem in Rede stehenden Hause Gottes, der Theokratie des A. B. Ist Gott auch der Urheber und Herr von Allem[1]), also auch der alttestamentlichen Theokratie, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß dieselbe durch Christus vermittelt wurde. Sie hat ihren Ursprung von Gott, ist aber durch Christus verwirklichet; denn er ist in Allem der Vermittler der Thätigkeit Gottes nach Außen; durch ihn hat Alles sein Dasein und seine Geschichte (2, 10). Der Gründer eines Hauses steht höher, als das Haus. Christus hat das Haus Gottes gegründet, also ist er höher als dieses. Jedes Haus wird von Jemand gebaut, also auch die alttestamentliche Theokratie. Der Gründer dieses Hauses ist aber nicht Moses, er ist vielmehr ein Glied dieses Hauses (V. 3), ist er aber nur ein Glied desselben, dann steht er wie das Haus selbst, dem er angehört, unter seinem Gründer. Dieser aber ist Christus, der sich sonach zu Moses verhält wie der Baumeister zum Hause. Weil Christus der Gründer des alttestamentlichen Hauses Gottes ist, darum ist er über dasselbe (ἐπί V. 6) gesetzt, während Moses die Stelle eines Dieners in (ἐν V. 5) demselben zukommt.

Bei dieser Erklärung, daß Christus wirklich der Gründer des A. B. war, ist nicht nöthig, θεός im zweiten Versgliede als Prädicatsbegriff[2]) zu fassen, wornach ausgesagt wäre, daß der Christus, der alle Dinge gegründet, Gott sei, daß ihm die Gottheit zukomme. Unser Vers enthält keinen Beweis für die Gottheit Jesu, sondern eine Erläuterung des V. 3 Gesagten, daß er der Gründer des Hauses Israel und deshalb über Moses erhaben sei. Ebenso wenig dürfen κατασκευάζεται und ὁ κατασκευάσας[3]) dahin interpretirt werden, daß darunter jedesmal Gott zu verstehen sei[4]); denn in diesem Falle hätte der Apostel den

1) Die Rec. liest τὰ πάντα = Weltall. Diese Leseart paßt aber nicht in den Zusammenhang und ist auch schlecht bezeugt.

2) Estius in h. l.

3) Der griechische Text und die syrische Uebersetzung haben den bildlichen Ausdruck in beiden Satzgliedern beibehalten, während die Vulg. im zweiten creavit setzt.

4) Ausdrücklich wird Gott als der Gründer aller Dinge dem Gründer des Hauses gegenübergestellt, wodurch der Unterschied zwischen θεός und τινός hervorgehoben wird. Und was sollte der Satz: „Jedes Haus wird von Gott gebaut, der aber Alles gegründet hat, ist Gott“ haben? Ebenso sinnlos wäre der Gedanke: Jedes Haus wird von Christus

Gedanken einfacher und klarer ausdrücken und sagen müssen „der Erbauer des Hauses aber ist Gott, der ja Alles gegründet hat." Die von ihm gemachte Unterscheidung zwischen dem Gründer des Hauses Gottes und dem Schöpfer aller Dinge wäre eine nichtssagende Amplification, nur dazu geeignet, den Gedankengang zu verwirren. Aus dem Dargelegten geht hervor, daß θεός [1]) Subject und das voranstehende Participialglied Prädicat ist. Die Argumentation kann also nicht die sein: Jesus verhält sich zu Moses wie der Baumeister zu dem von ihm gebauten Hause; denn jedes Haus wird von irgend einem erbaut; der aber Alles erbaut hat, ist Gott. Daß damit nichts bewiesen wäre, ist klar. Denn der Gedanke, Gott hat Alles, also auch das Haus gebaut, ist doch keine Erläuterung für den Satz, daß Christus über Moses erhaben sei. Dies ist er nur, wenn er der Gründer jenes Hauses ist, zu welchem Moses gehört, und daß er dies sei, wird im ersten Gliede V. 4 ausgesprochen.

V. 5. Καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ὡς θεράπων, εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων·

V. 5. Und Moses war zwar treu in seinem ganzen Hause als Diener zum Zeugnisse dessen, was verkündet werden sollte;

Der erste Vorzug Christi über Moses besteht darin, daß Christus der Gründer des Hauses Gottes, Moses aber nur ein Glied desselben ist. Der zweite Vorzug liegt darin, daß Moses in dem ganzen Hause Gottes treu war als Diener zur Bezeugung dessen, was verkündet werden sollte, während Christus treu ist in seiner Stellung über dem Hause Gottes als Sohn [2]). Unser Vers schließt sich an V. 3 an und zwar ebenfalls in antithetischer Form. Die Dienerstellung Mosis wird der Herrscherstellung Christi im Hause Gottes entgegengesetzt und zwar mit Beziehung auf die V. 2 hervorgehobene beiderseitige Treue.

Moses war nur ein Diener im Hause Gottes [3]). Seine Treue war die Treue eines Dieners. Der Ausdruck Diener bezeichnet das Dienstverhältniß überhaupt, ohne damit einen besondern Nebenbegriff zu verbinden, und erklärt zugleich, inwieferne Moses zum Hause Gottes gehörte, und ein Glied in diesem Hause bildete. Er war zwar der Höchste darin, aber gleichwohl nur ein Diener,

---

gebaut, der aber Alles gegründet hat muß Gott sein, also ist Christus Gott. Ebenso ausdrücklich wird πᾶς οἶκος dem πάντα gegenübergestellt, und damit auf die Verschiedenartigkeit der Subjecte hingewiesen.

1) Auch die Peschito faßt θεός als Subject. — Das Fehlen des Artikels vor θεός spricht nicht gegen diese Auffassung; denn es ist bekannt, daß der Artikel vor θεός im subjectiven Sinne öfter fehlt. Ebenso wenig berechtiget aber auch die Weglassung des Artikels θεός als Prädicat zu fassen. Aus diesem Mangel allein kann weder pro noch contra argumentirt werden.

2) Μέν — δέ einerseits — andererseits. Auf der einen Seite Moses als Diener im Hause, auf der anderen Seite Christus als Sohn über dem Hause. Es knüpft an V. 2 an und restringirt die daselbst ausgesprochene Gleichartigkeit der Treue, indem es die Unterschiede dieser Treue hervorhebt.

3) Αὐτοῦ bezieht sich hier wie V. 6 auf Gott.

es kann sonach dieses Haus auch von ihm nicht gegründet worden sein. Ob der Apostel den milderen Ausdruck θεράπων[1]) mit Rücksicht auf die Leser gewählt habe, um damit seine hohe Achtung gegen Moses auszusprechen und den Lesern nicht anstößig zu erscheinen, halte ich für unwahrscheinlich, erkläre mir die Wahl dieses Ausdruckes vielmehr daraus, daß der Apostel die LXX Uebersetzung, welche 4. Mos. 12, 7 θεράπων hat, benützte.

Die Worte: εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων bestimmen den Dienst, sind also mit θεράπων zu verbinden. Dieser Dienst bestand in der Promulgation des göttlichen Gesetzes, sowie in der Organisation und Leitung des Volkes nach diesem Gesetze. Τὰ λαληθησόμενα sind also die Gesetzesoffenbarungen, welche Moses als Organ im Auftrage Gottes an das Volk Israel zu bringen hatte[2]).

Unter λαληθησόμενα kann unmöglich die Offenbarung in Christo verstanden werden; denn dies ohne jeden Zusatz stehende Wort verbietet eine solche Erklärung. Aber auch der Gedankengang spricht dagegen. Von Moses wird gesagt, daß er treu war in seiner Berufsstellung als Diener im Hause Gottes; von Christus, daß er treu war in seiner Berufsstellung als Sohn über das Haus Gottes. Beide haben sonach ihre Stellung im Hause Gottes, der Herr beider ist Gott. Die Treue Mosis hat sich bewährt in der allseitigen Erfüllung seiner von Gott ihm übertragenen Berufspflichten, welche nicht in der Prophetie auf Christus bestanden, sondern in der Ausrichtung des ihm geoffenbarten göttlichen Willens, wie er im Gesetze normirt war. Den Inhalt des göttlichen Gesetzes dem Volke zu verkünden, das war der Beruf Moses, nicht aber ein Zeuge von Christus zu sein. Moses stand in keinem Dienstverhältnisse zu Christus, sondern im ausschließlichen Dienstverhältnisse zu Gott. Nicht deshalb war also Christus erhaben über Moses, weil dieser von ihm Zeugniß gab, sondern weil Christus der Sohn über das Haus, Moses aber nur der Diener war. Daß τὰ λαληθησόμενα von der dem Moses gewordenen und von ihm zu verkündenden Offenbarung zu verstehen sei, ergibt sich auch unschwer aus der Vergleichung unserer Stelle mit 4. Mos. 12, 8 auf welche der Apostel unverkennbar Bezug nimmt. Daselbst ist mit Nachdruck hervorgehoben, daß sich Gott nur

1) 4. Mos. 12, 7 steht עֶבֶד das die LXX mit θεράπων aber auch mit δοῦλος übersetzen, auch mit παῖς und οἰκέτης. Während diese Ausdrücke bei den LXX als synonyme Begriffe erscheinen, unterscheidet die klassische Sprache sehr scharf: δοῦλος Sklave, der der persönlichen und bürgerlichen Freiheit beraubt ist; οἰκέτης Dienstbote, Hausgenosse, der zur Familie gehört aber zu deren Dienst. θεράπων Diener mit dem Nebenbegriffe gefälliger, also ganz freier Dienstleistung, die deshalb als eine ehrenvolle erscheint. Diese Unterschiede in der klassischen Gräcität finden hier keine Anwendung.

2) Estius in h. l.: Participium graecum λαληθησομένων rem paulo post futuram designat, ut proinde non alia significentur, quam quae ab ipso Mose dicenda erant ad populum. Quod intelligens Syrus interpres, ita supplevit: Quae dicenda erant per manum ipsius i. e. per ipsum scil. Mosen. Sensus igitur est, Mosen fideliter functum fuisse officio perferendi ad populum mandata Dei.

Die Peschito setzt zu λαληθησομένων ܒܐܝܕܗ durch seine Hand = durch ihn, versteht also auch die Verkündung des Gesetzes durch Moses.

durch seinen treuen Knecht Moses offenbare, daß er nur mit ihm von Mund zu Mund rede, woraus folgt, daß nur er der von Gott bestellte Zeuge der göttlichen Offenbarung sei. Durch die Beziehung auf 4. Mos. 12 ist der bestimmte Zeitpunkt im Leben Mosis, von wo an das „noch ferner hin zu Verkündende" zu rechnen ist, deutlich genug angezeigt.

Diese seine Berufsstellung als Diener im Hause Gottes diente zum Zeugnisse εἰς μαρτύριον für die Wahrheit und Zuverlässigkeit dessen, was er zu verkünden hatte. Εἰς μαρτύριον bezeichnet nicht einfach die Mittheilung einer Offenbarung, sondern auch deren Beglaubigung. Durch seine Amtsstellung als Diener im Hause Gottes ist der göttliche Ursprung dessen, was er in dieser Eigenschaft spricht und thut, bekräftiget.

V. 6. Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάνπερ τὴν παῤῥησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν.

V. 6. Christus aber als Sohn über sein Haus, und sein Haus sind wir, wenn wir anders die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis an's Ende unerschüttert festhalten.

Die historische Person Christi im Auge behaltend, wird hier der V. 1 gebrauchte Name Jesus mit dem Namen Christus vertauscht, welcher seinen amtlichen Beruf ausdrückt. Es handelt sich um die ihm mit Moses gemeinsame Treue, die er während seines gottmenschlichen Lebens bewährt hat. Bei aller Gemeinsamkeit der Treue aber steht Christus durch seine gottmenschliche Würde hoch über Moses Der Apostel will nicht den bloßen Unterschied zwischen Christus und Moses hervorheben, sondern den Unterschied der beiderseitigen Stellung bei gemeinsamer Treue im Hause Gottes. Daß der Apostel hier auf die Treue bei Christus Rücksicht nimmt, beweist die enge Verbindung von V. 5 und 6 mit V. 2, sowie πιστός in V. 5. Der Sinn ist also: Moses war treu als Diener im Hause Gottes, worin seine Unterordnung unter Christus ausgesprochen ist; Christus aber ist treu als Sohn über das Haus Gottes, worin die unvergleichlich überragende Würde Christi bezeichnet wird. Es ist also V. 6 zu Christus nicht blos ἐστι zu ergänzen, sondern dem ersten Vergleichungsgliede gemäß πιστός ἐστιν. Deshalb kann der Ton immer auf den Gegensätzen Diener und Sohn, „im Hause und über das Haus" liegen, ohne daß hiebei der Begriff der Treue ganz außer Augen gelassen werden müßte.

Der Höhepunkt des Beweises der Erhabenheit Christi über Moses liegt im Worte „Sohn", (ähnlich V. 2) weshalb ὡς υἱός vorausgestellt ist, wodurch der Gegensatz zu θεράπων verstärkt und die specifische Verschiedenheit der Stellung Christi im Hause Gottes von der des Moses um so nachdrücklicher hervorgehoben wird. Das Haus, über welches der Sohn gesetzt ist und in welchem er seine Sohnestreue bewährt, ist das Haus Gottes; denn αὐτοῦ [1]) bezieht sich wie

1) Es ist ganz willkührlich αὐτοῦ in V. 5 auf Gott, in V. 6 dagegen auf Christus zu beziehen. Die Leseart αὐτοῦ scil. Dei ist der Leseart αὑτοῦ scil. Christi unbedingt vorzuziehen. Chrys. paraphrasirt V. 6 mit den Worten: κἀκεῖνος μὲν εἰς τὰ πατρῷα ὡς δεσπότης εἰσέρχεται, οὗτος δὲ ὡς δοῦλος (hom. V. in ep. ad Hebr.).

V. 5 und V. 2 auf Gott. Diese Bezugnahme trifft auch hier zu und ist durch den Zusammenhang gefordert. Die Präposition ἐπί[1]) bezeichnet die Stellung Christi über das Haus und entspricht dem Begriffe υἱός, in welcher Eigenschaft er im Verhältnisse eines Herrn dem Hause gegenüber gedacht wird. Dieses Gestelltsein über das Haus besagt aber nicht, daß Christus der Herr des Hauses, d. h. der Eigenthümer desselben sei, wonach sich αὐτοῦ auf Christus bezöge. Der Herr und Besitzer des Hauses ist Gott. In diesem Hause ist Moses Diener, Christus aber als Sohn über dasselbe gesetzt. Daraus folgt die Erhabenheit Christi über Moses, was der Apostel beweisen will und wirklich beweist. Denn nicht das ist der Beweis, daß Christus über Moses erhaben sei, weil das Haus, in welchem dieser diente, nur eine typische Bedeutung hatte[2]), während das Haus, über welches Christus gesetzt ist, das wirkliche Haus Gottes ist, sondern daß Moses nur ein Diener, Christus aber der Sohn in diesem Hause und deshalb über dasselbe gestellt war.

Die Frage über den Zeitpunkt, in welchem die Einsetzung Christi über das Haus stattfand, ob schon während seines irdischen Lebens oder erst nach seiner Erhöhung, ist verschieden beantwortet worden. Mir scheint, daß diese beiden Momente nicht von einander getrennt werden dürfen. Denn wenn es auch wahr ist, daß Christus erst nach seiner Erhöhung, welche der Lohn der vollbrachten Versöhnung war, über das Haus Gottes gesetzt wurde im Sinne des Waltens seines königlichen Amtes, so ist es ebenso wahr, daß dieses neutestamentliche Gotteshaus schon vor der Erhöhung Christi bestand; denn es war zur Zeit des Lehramtes Christi begonnen. Damals wurden so zu sagen die ersten Steine zu diesem Gottesbau gesammelt, und zwar aus den Gliedern jenes Hauses, in welchem Moses als Diener waltete. Der Ausbau dieses Hauses fällt mit dem Weltende zusammen, bis dahin wird an der Vergrößerung desselben gearbeitet unter der Leitung des Sohnes. Die Einsetzung über das Haus Gottes fällt demnach schon in sein gottmenschliches Leben auf Erden, umsomehr als in unserem Briefe die irdische Amtstreue Moses der treuen Berufsstellung Christi gegenübergestellt wird, die demgemäß nicht ausschließlich auf das königliche Walten des Sohnes im Himmel beschränkt werden kann, das nur eine Fortsetzung seiner Treue auf Erden ist.

Hiemit ist die Beweisführung der Erhabenheit Christi über Moses beendet. Schauen wir noch einmal auf den Gedankengang zurück, der sich in syllogisti-

---

1) Die Construction des ἐπί mit dem accus. schließt den Begriff der Bewegung in sich und bezeichnet so viel als: über das Haus gesetzt sein. Die Vulg. übersetzt ungenau mit in; die Peschito dagegen hält sich wörtlich an das griechische Wort ἐπί (ܥܠ). (Vgl. Cap. 10, 21 und Ps. 2, 6 עַל־צִיּוֹן.)

2) Die typische Erklärung von οἶκος V. 5 ist durch nichts indicirt, und es ist eine irrige Anschauung, es sei hier der vorbildliche οἶκος dem lebendigen gegenübergestellt; denn wir haben gesehen, daß unter λαληθησόμενα nicht die Offenbarung in Christo zu verstehen sei. Verhält sich aber die Sache so, dann kann von einer Gegenüberstellung eines doppelten οἶκος als Typus und Antitypus keine Rede sein.

scher Form vorwärts bewegt. In zweifacher Beziehung wird die Erhabenheit Christi über Moses bewiesen. Der erste Vorzug besteht darin, daß Christus das Haus Gottes gegründet hat, der zweite darin, daß er der Sohn im Hause ist. Jesus ist erhaben über das Haus Gottes und darum erhaben über Moses. Der Baumeister steht höher als das Haus, das er gebaut. Jesus hat das Haus Israel gegründet, wovon Moses ein Glied war, also ist Christus über Moses erhaben. Jesus ist erhaben über Moses. Der Sohn steht höher als der Diener. Jesus ist als Sohn über das Haus gesetzt, es ist ihm die Herrschaft über dasselbe, die Leitung und Regierung desselben übertragen. Moses dagegen war nur Diener in diesem Hause, also ist Jesus über Moses erhaben.

Das was nun folgt gehört nicht mehr zum Beweise der Erhabenheit Christi[1]), sondern dient zur Bildung des Ueberganges auf die Paränese, welche sich auf die Beweisführung gründet und mit V. 7 beginnt. Gottes[2]) Haus, über welches der Sohn gesetzt ist, sind wir. Es ist also ein geistiges Haus, über welches Christus als Sohn gesetzt ist, es ist die christliche Gemeinde. Darin aber liegt kein Vorzug Christi über Moses, wie einige annehmen, daß Moses im alttestamentlichen Gotteshause nur Diener, Christus dagegen im neutestamentlichen als Sohn erscheint; denn die beiden Häuser sind einander nicht gegenübergestellt, es ist vielmehr nur von Einem Gotteshause[3]) die Rede und von der verschiedenartigen Berufsstellung beider in diesem Einen Hause. Das Haus Gottes ist die alttestamentliche Theokratie und die von Christus gegründete Kirche[4]), beide zusammen machen das Haus Gottes aus, sie stehen nicht als gesonderte Häuser neben einander, sondern die Kirche ist aus dem ursprünglichen Hause Israel herausgewachsen. Dieses Gotteshaus, die im A. B. begründete und im N. B. sich fortsetzende und vollendende Gottesgemeinde sind also wir Christen. Daran schließt sich nun ein Bedingungssatz, mit welchem zur Ermahnung übergegangen wird. In diesem Satze wird das Festhalten der Glaubenszuversicht und des Ruhmes der Hoffnung als die Voraussetzung der Zugehörigkeit zu dem Hause Gottes bezeichnet; denn der in dieses Haus Eingegliederte, kann wieder ausgestoßen, vom Hause

---

1) Von einem gegensätzlichen V.rhältnisse der Versglieder: εἰς μαρτύριον λαληθησομένων und οὗ οἶκος ἐσμεν ἡμεῖς kann doch wohl kaum eine Rede sein, nachdem eine typische Deutung ausgeschlossen werden muß.

2) Οὗ hat dieselbe Beziehung wie αὐτοῦ, nämlich auf Gott. Die Peschito: und sein Haus sind wir (ܘܒܝܬܗ ܗܘܝܢ ܚܢܢ).

3) Das Fehlen des Artikels bei οἶκος hat seine Analogie auch in anderen Stellen der heiligen Schrift: Luk. 10, 29; Hebr. 11, 10, und kann einem Hebräer um so geläufiger sein, als in der hebr. Sprache das mit einem bei Genitiv verbundene Nomen schon bestimmt genug erscheint.

4) Als Haus Gottes wird die christliche Gemeinde, die Kirche auch sonst in der heiligen Schrift bezeichnet: 1. Tim. 3, 15; 1. Petr. 4, 17; 1. Cor. 3, 16. 17; 2. Cor. 6, 16.

Gottes getrennt werden, wenn er nicht[1]) die Bedingungen erfüllt, an welche das Sein und Bleiben im Hause Gottes geknüpft ist.

Das erste, was ohne Wanken bis an's Ende festgehalten werden muß, ist die παῤῥησία, die Glaubenszuversicht. Dieses Wort bedeutet seinem Etymon[2]) nach das freie Reden, das freimüthige Aussprechen seiner Gedanken. Aus diesem Grunde haben Einige das Wort vom freimüthigen Bekenntniß des Glaubens oder der Hoffnung verstanden. Aber παῤῥησία wird auch von der geistigen, von der inneren Gesinnung gebraucht, aus welcher das freie Bekenntniß des Glaubens und der Hoffnung hervorgeht im Sinne von Glaubenszuversicht, gläubigem Vertrauen. In dieser Bedeutung steht es immer im Hebräerbriefe[3]), weshalb diese Auffassung auch hier geboten ist. Es steht also hier zur Bezeichnung der freudigen Zuversicht auf die gewisse Erfüllung der Verheißungen Gottes[4]), einer Zuversicht, die keine Furcht und keinen Zweifel kennt. Dieser Zustand freudiger Zuversicht hat seinen Quell im Glauben. Beide stehen zu einander in nothwendiger Wechselwirkung. Das Bewahren der παῤῥησία und das Bewahren des Glaubens ist wesentlich ein und dasselbe, darum wird beides als Bedingung des Heilsbesitzes genannt[5]). Die erste und nothwendige Aeußerung der πίστις ist die παῤῥησία, die angewandte πίστις auf schwierige Lebensverhältnisse, in welchen sich die Leser befanden.

Das zweite, was fest gehalten werden muß, ist das καύχημα[6]) τῆς ἐλπίδος; der Ruhm der Hoffnung. Dieses Rühmen ist nicht blos die innere Freudigkeit des Gemüthes, das innerliche Festhalten am Glauben und an der Hoffnung, dem Inhalte des christlichen Bekenntnisses, sondern auch das muthige und freudige Aussprechen von Dem, was wir glauben und hoffen[7]). Es ist ein Rühmen vor aller Welt; denn die blos innerliche Zuversicht und Hoffnungsfreude

---

1) Statt der Rec. ἐάνπερ kommt auch bei ansehnlichen Zeugen ἐάν vor. Sonst ist im N. T. nur ἐάν gebräuchlich, während in unserem Briefe beide Formen wechseln. An unserer Stelle ist ἐάνπερ stärker bezeugt, und auch durch die Analogie von 3, 14 nahe gelegt.

2) Πᾶν, ῥῆσις. Auch der Ausdruck der Peschito bezeichnet dem Wortlaute nach Bekanntgabe, Offenbarung ܓܠܝܘܬܐ von ܓܠܐ offenbaren; mit ܐܦܐ verbunden = fiducia vgl. 1. Tim. 3, 13.

3) 4, 16; 10, 19. 35.

4) Παῤῥησία ist in unserem Briefe immer ein für sich alleinstehender Begriff, weßhalb er nicht mit τῆς ἐλπίδος zu verbinden ist.

5) Vgl. 3, 14; 10, 38 f.

6) Καύχημα kommt nur in den paulinischen Briefen vor und bezeichnet das freudige Rühmen, weshalb schon die LXX das hebr. חֶדְוָה = Freude mit καύχημα übersetzen (1. Chr. 16, 27). Καύχημα ist identisch mit καύχησις 1. Thess. 2, 19, obwohl der Etymologie nach dieses einen activen, jenes einen passiven Begriff ausdrückt, auf welchen Unterschied jedoch im Hebräerbrief nicht Rücksicht genommen ist.

7) Die Uebersetzung: freudige Hoffnung ist eine Abschwächung des Begriffes und eine bloße Amplification von παῤῥησία. Bei dieser Auffassung wäre auch παῤῥησία adjectivisch zu fassen, so daß der Sinn wäre: wenn wir an der tröstlichen und freudigen Hoffnung festhalten.

genügt nicht. Das Christenthum mit seinen Heilsgütern umfaßt den ganzen Menschen nach Leib und Seele, darum muß auch der ganze Mensch sich dessen rühmen und freuen, und diesem Ruhme und dieser Freude den entsprechenden Ausdruck verleihen. Wo die παῤῥησία wohnt, da wohnt die Freude, die im Bekenntnisse sich Bahn bricht. Wo das Glaubensleben im Innern der Seele quillt, sucht es einen Ausgang wie die klaren Quellen, welche ihre Wohnung in den stillen Gängen der Gebirge haben. Diese παῤῥησία kennt kein Hinderniß, sie tritt wie ein Held heraus auf den offenen Markt des Lebens und schaut dem Feinde in's Angesicht, und und fürchtet weder den drohenden Blick der Tyrannen, noch Kerker, noch Bande, noch den Tod; denn sie geht hervor aus dem Glauben, der die Welt über windet, sie wird zum καύχημα τῆς ἐλπίδος.

Ἐλπίς ist die Hoffnung auf die dereinstige Herrlichkeit, auf das Eingehen in das himmlische Allerheiligste. Die Hoffnung erstreckt sich also auf die himmlischen Güter, die uns Jesus der Gesandte Gottes verheißen und der Hohepriester erworben hat. Das Leben im Besitze der neutestamentlichen Güter ist im Leben in der Hoffnung. Diese Hoffnung ist mit dem Glauben unzertrennlich verbunden, weshalb der Glaube geradezu als ἐλπιζομένων ὑπόστασις (11, 1) bezeichnet wird. Das Object des Glaubens wie der Hoffnung sind die Aussprüche und Verheißungen Gottes im Sohne. Bei aller Identität des Grundes und des Objectes aber müssen beide begrifflich von einander unterschieden werden. Sie verhalten sich zu einander wie Leben und Lebensäußerung. Die Hoffnung ist also die nothwendige Lebensäußerung des Glaubens und erstreckt sich auf die zukünftigen Güter, welche sie mit freudiger Zuversicht, gestützt auf Gottes umwandelbare Verheißungen, erwartet. Als solch nothwendige Lebensäußerung des Glaubens ist sie ein Zeugniß des in der Seele waltenden Glaubenslebens, hat sonach die höchste Bedeutung für das gesammte Glaubensleben. Darum nennt der Apostel neben der Parrhesie den Ruhm der Hoffnung als das, was festgehalten werden muß, wenn man im Hause Gottes bleiben will.

Der Apostel will durch den Hinweis auf die Herrlichkeit der Hoffnung die Hebräer im Glauben und Festhalten an Christus stärken, damit sie nicht wankend werden im Glauben und dadurch aufhören, Glieder am Hause Gottes zu sein. Denn was sind all die Verfolgungen, welche ihnen die Feinde des Kreuzes bereiten gegen die verheißenen ewigen Güter, die ihnen jenseits hinterlegt sind? Wenn die Juden sich ihrer Abstammung, ihres Tempels und Priesterthums so sehr rühmen, so haben dagegen sie einen Ruhm, der den der Juden weit übertrifft, und der Gegenstand ihres Ruhmes ist ihre Hoffnung. Aber nur dann, wenn die Hebräer diese Glaubenszuversicht und diesen Hoffnungsruhm unerschüttert festhalten[1]) bis an's Ende, sind sie das Haus Gottes unter der treuen

1) Κατέχειν = obtinere behaupten, festhalten. Ganz dieselbe Bedeutung hat das syrische Wort أمس etwas ergreifen, um es festzuhalten = festhalten, behalten. Βεβαίαν bezieht sich seiner Form nach auf das entferntere παῤῥησία. eine Constructionsweise, die sich in unserem Briefe und sonst im N. T. nicht wiederfindet, aber im klassischen Griechisch nicht selten ist. Daß sich βεβαίαν auf beide vorhergehende Begriffe bezieht, liegt auf der Hand, weshalb es nicht nöthig ist, das femin. βεβαίαν damit zu rechtfertigen, daß im zweiten Wortpaare (καύχημα τῆς ἐλπίδος) das fem. ἐλπίδος den Hauptbegriff bildet.

Leitung Christi, des Sohnes Gottes, der ihr Apostel und Hoherpriester ist. Die Worte μέχρι τέλους sind auf den Tod des Einzelnen zu beziehen, nicht aber auf das Ende der Welt, was ganz unpassend wäre. Es handelt sich hier nicht um die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, um das Erbe des Heiles in Christo, das in seiner Vollendung jenseits der Grenzen dieser Welt liegt und mit der Parusie des Herrn zum Weltgerichte zusammenfällt, also nicht um das Haus Gottes in seiner himmlischen Glorie, sondern um einen fertigen Zustand der judenchristlichen Gemeinde. Sie ist schon das Haus Gottes, vorausgesetzt, daß sie, als das neutestamentliche Bundesvolk, ihre Bundespflichten erfüllt, welche hier als παῤῥησία und καύχημα τῆς ἐλπίδος bezeichnet werden. In dem Augenblicke, wo der Einzelne die Verbindung mit dem Gotteshause löst, gehört er nicht mehr zum Hause Gottes, daher die Ermahnung zum unerschütterlichen Festhalten bis an's Ende des Lebens [1]).

Nicht weniger unstichhaltig ist die Ansicht, daß μέχρι τέλους vom Ende der Entscheidungskrisis, in welcher die Leser sich befanden, zu verstehen sei. Diese Ansicht gründet sich auf die Hypothese, der Brief sei an einen Kreis von Juden gerichtet, die daran waren, zum Christenthume überzutreten. Ihnen wollte der Apostel an das Herz legen, daß sie erst dann, wenn sie bis zum Abschluß, d. h. bis zur schließlichen Entscheidung zum Uebertritte zum Christenthume die παῤῥησία bewahrt hätten, ein Recht erhielten, sich als zum οἶκος Christi gehörig zu betrachten. Dagegen ist zu bemerken, daß die Catechumenen als solche noch nicht zum Hause Gottes gehören; denn ein Glied am Hause Gottes wird man durch die Taufe, mit deren Empfang die Entscheidungskrisis ihr Ende erreicht hat. Nun aber ist an unserer Stelle ausdrücklich hervorgehoben, daß die Leser das Haus Gottes bilden, daß sie also diesem Hause schon einverleibt sind, daß sie somit aufgehört haben Catechumenen zu sein; deshalb kann auch μέχρι τέλους nicht auf ihren bevorstehenden Eintritt in die christliche Kirche bezogen werden. Der Apostel sagt auch nicht: wir werden das Haus Gottes, wenn wir die von ihm genannten Bedingungen bis an's Ende unseres Lebens erfüllt haben werden, sondern: wir sind es schon. Seine Ermahnung zielt nur darauf ab, daß wir es bleiben, und wir bleiben es, wenn wir das in Ausführung bringen, was er als Bedingung dieses Bleibens bezeichnet. Nach dieser Auffassung ist das Haus Gottes die Christus eingegliederte und in dieser Eingliederung verharrende christliche Gemeinde auf Erden, welche hienieden ihren Anfang hat und jenseits ihre Vollendung erreicht. Das Haus Gottes wird also nicht erst nach dem Tode des Einzelnen, oder nach dem Ende des Zeitlebens überhaupt gegründet, sondern seine Gründung fällt in die Zeit.

---

1) **Estius**: Ad perseverantiam hortatur Hebraeos, ne inutile eis sit bene incepisse; quasi dicat: Si non perseveraveritis, perinde vobis erit, atque si nunquam fueritis domus Dei.

Paränetisches Zwischenstück.

(3, 7 — 4, 16.)

Angelangt am Ende der dogmatischen Exposition des ersten Hauptgedankens des Briefes, nämlich der Erhabenheit Christi über die Organe der alttestamentlichen Offenbarung, über die Engel und über Moses, nimmt der Apostel von dem V. 6 zuletzt ausgesprochenen Gedanken Anlaß eine ernste und längere Ermahnung an die Leser zu richten. Sie besteht in der Warnung vor Unglaube und Abfall vom Christenthum unter Auslegung und Anwendung der Psalmstelle (Ps. 95, 7—11); enthält aber zugleich eine dogmatische Ausführung über die im Psalme erwähnte „Ruhe Gottes“, und wird zuletzt in einer andern durch diese dogmatische Ausführung indicirten Form wiederholt (4, 11) und dann durch die Hinweisung auf dierichtende und strafende Kraft des Wortes Gottes und auf die Allwissenheit Gottes selbst begründet.

V. 7. Διὸ, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,

V. 7. Darum, wie der heilige Geist sagt, heute, so ihr seine Stimme höret,

V. 8. μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,

V. 8. verhärtet eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste,

V. 9. οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ, καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη.

V. 9. wo mich versuchten in Erprobung eurer Väter, und sahen meine Werke vierzig Jahre lang.

V. 10. Διὸ προςώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ. καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου,

V. 10. Darum war ich entrüstet über dieses Geschlecht und sprach: immer gehen sie irre mit dem Herzen; sie aber erkannten nicht meine Wege,

V. 11. ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰςελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

V. 11. so daß ich schwur in meinem Zorne: Wahrlich nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe.

Das Citat (7—11) ist aus Psalm 95, 8—11[1]), der nach dem LXX den David zum Verfasser hat und aller Wahrscheinlichkeit nach am Sabbath an der Cultstätte als Einleitungslied zum Gottesdienste vor dem versammelten Volke gesungen wurde. Er ist eine Aufforderung zum Lobe des Ewigen, des Schöpfers der Welt

1) Nach den LXX lautet die Ueberschrift: αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ. Im Hebr. fehlt die Ueberschrift.

und des Königs über Israel, und zugleich eine ernste Mahnung, im Anblicke der Liebeswunder Gottes, das Herz nicht zu verhärten wie die ungläubigen Zeitgenossen Mosis, welche des Einganges zur Ruhe des gelobten Landes verlurstig gingen. Wie diese sich wegen ihres Unglaubens und ihrer Widerspenstigkeit gegen das durch Moses verkündete Gotteswort um das Erbe der Verheißung brachten, so werden auch die Leser der Ruhe des ewigen Lebens sich verlurstig machen, wenn sie in die Fußstapfen ihrer Väter in der Wüste treten. Er stellt ihnen dieses furchtbare Strafexempel als Warnungsspiegel vor die Augen, damit sie dem zu ihnen sprechenden Gottessohne freudiges und williges Gehör schenken und dadurch das herrliche Ziel erreichen. Der Apostel deutet dieses Citat typisch messianisch, insoferne er die daselbst erwähnte Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes als eine Verheißung betrachtet, deren Erfüllung die christliche Gemeinde noch zu erwarten hat, indem er unter der Ruhe Gottes jene himmlische Sabbathsruhe versteht, welche Gott selbst seit Vollendung des Sechstagewerkes genießt.

V. 7. Das Citat schließt sich mit διό[1]) grammatisch an V. 6 an, stellt sich aber seinem Gesammtinhalte nach als eine Folgerung aus der ganzen Gedankenreihe (V. 3—6) dar. Nicht blos daraus, daß ohne unerschütterliches Festhalten an der freudigen Zuversicht und an dem Ruhme der Hoffnung kein Bleiben am Hause Gottes möglich ist, sondern auch daraus, daß Christus hoch erhaben über Moses steht, ergibt sich, daß wenn schon die Verstockung gegen den Diener so ernst bestraft wurde, dann um so furchtbarer die Verstockung gegen den Sohn bestraft werden muß.

Bezüglich der schwierigen Frage, ob das zu διό gehörige Zeitwort erst in βλέπετε V. 12 auftrete, oder[2]) im Psalmcitate selbst vorhanden sei, entscheide ich mich dahin, daß es mit μὴ σκληρύνητε verbunden werden müsse, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil V. 12 ein neuer Satz mit der Anrede ἀδελφοί beginnt, wodurch deutlich angezeigt ist, daß daselbst die Rede einen neuen Anfang nimmt. Der Apostel macht die Paränese des Psalmes zu seiner eigenen. Er mahnt, aber er mahnt mit den Worten des Psalmisten[3]). Die Einwendung, daß καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον eine Citationsformel sei, die nicht die eigenen Worte des Verfassers, sondern ein Schriftcitat ankünde, daß demnach διό nicht mit V. 8 verbunden werden könne, hebt sich durch die Bemerkung, daß die Aneignung eines Schriftcitates das Citat selbst nicht aufhebt, es bleibt ein solches mit oder ohne Aneignung. Jedenfalls ist diese Erklärung einfacher

1) In διό ist wie in διὰ τοῦτο 2, 1 der Inhalt der ganzen voranstehenden dogmatischen Ausführung als Motiv für die genaue Beachtung der nachfolgenden Paränese zusammengefaßt.

2) Die meisten Ausleger verbinden διό mit βλέπετε und betrachten καθὼς λέγει mit allem was darauf folgt als Zwischensatz.

3) Die Worte: „wie der heilige Geist sagt" sind als Parenthese zu fassen, wornach das Citat von διό abhängt.

und natürlicher als die Zuflucht zu einer Ergänzung des Textes, wornach der zu διό gehörige Satz in den Gedanken des Verfassers zu suchen wäre.

Das Psalmwort wird mit der Formel „wie der heilige Geist sagt", eingeführt, was in unserem Briefe dreimal sich findet[1]). Die Schrift als Gottes Wort ist auch das Wort des heiligen Geistes, weshalb die ganze heilige Schrift θεόπνευστος (2. Tim. 3, 16) heißt. Unter dem erleuchtenden und anregenden Einflusse des heiligen Geistes standen die Hagiographen. Dieser Geist ist der Geist Gottes, der in dem Propheten zu seinem Volke redet. Mit λέγει (praes.) wird das Reden des heiligen Geistes als ein fortwährendes hingestellt. Der Psalm spricht zu den Zeitgenossen des Psalmisten, aber die Warnung gilt auch für die künftigen Geschlechter, also auch für die messianische Zeit; denn das Wort Gottes birgt in sich eine unvergängliche Kraft, weil ein unvergängliches Leben.

Σήμερον hat selbstverständlich einen ganz allgemeinen Sinn: an dem Tage wann[2]); es ist ein fortwährendes, sich stets wiederholendes Heute. Im Ps. bezeichnet es die Zeit des Psalmisten; aber dieses heute wird nie zu einem gestern; es dauert so lange, als das Wort Gottes den Sünder zur Buße, und den Gläubigen zur treuen Ausdauer mahnt. Es wird also mit jenem Worte kein begrenzter alt- oder neutestamentlicher Zeitpunkt oder Zeitraum ausgedrückt; so daß also der Gedanke ist: wenn Jemand eine Mahnung Gottes vernimmt, so soll er derselben alsogleich Folge leisten und den verlangten Gehorsam nicht auf spätere Zeit hinausschieben.

Die LXX und Vulgata ziehen die Worte: σήμερον κλ. zu V. 8 und machen daraus einen Vordersatz zu dem Verse nolite etc. wohl mit Bezugnahme auf 2. Mos. 19, 5; 23, 22[3]). Der Apostel folgt bei seinem Citate den LXX und zwar vorzugsweise dem Cod. Alex. Daß an unserer Stelle ἐάν nicht als Wunschpartikel aufgefaßt werden kann, geht aus der engen Verbin-

1) 3, 7; 9, 8 und 10, 15.

2) Σήμερον ἐάν ist das hebr. הַיּוֹם אִם = בְּיוֹם an dem Tage wann (1. Mos. 2, 17; 3, 5.).

3) Nach der Versabtheilung des masorethischen Textes gehören die Worte: „heute, wenn ihr seine Stimme höret" noch zu V. 7, wobei dann אִם entweder als Wunsch- oder Bedingungspartikel gefaßt und übersetzt wird: O, daß ihr doch auf seine Stimme hören möchtet, wonach die Ermahnung erst mit nolite begänne. Auch Schegg trennt beide Versglieder, bei welcher Trennung der Nachsatz ergänzt werden müßte. Er beruft sich hiebei auf den griechischen Text. Wäre nämlich der Sinn: Wenn ihr seine Stimme höret, so verhärtet ꝛc., dann müßte der Indic. mit εἰ stehen. Der Conjunct. mit ἐάν heißt nur: Wenn ihr seine Stimme hören würdet; dazu paßt aber „so verhärtet Euere Herzen ꝛc." nicht mehr als Nachsatz. Diese philologische Erklärung ist unrichtig. Ἐάν mit dem Conj. wird gebräucht, wenn die Verwirklichung einer Bedingung erst erwartet wird. Im Latein wird in diesem Falle im Vordersatz gewöhnlich das fut. exact., im Griechischen der Aorist gebraucht (ganz so an unserer Stelle); im Nachsatze steht gewöhnlich futur. oder imper. „Heute, wenn (wann) ihr seine Stimme gehört haben werdet, verhärtet ꝛc. (vgl. Halm, Elementarbuch der griech. Synt. 2. Cursus, 2. Aufl. Münch. 1849. S. 57).

dung von V. 7 und 8 hervor. Die φωνὴ αὐτοῦ ist die Stimme Gottes, der in den Propheten und in Christus geredet hat und der durch die Predigt des Evangeliums zu reden fortfährt. Daher gilt die Mahnung des Psalmisten nicht blos seinen Zeitgenossen, sondern auch uns.

Der Ausdruck „hören" [1]) ist im buchstäblichen und eigentlichen Sinne nicht im abgeleiteten = gehorchen zu verstehen. Es hat zwar in der heiligen Schrift das Wort audire sehr oft die Bedeutung von gehorchen, wie der griechische und hebräische Ausdruck; an unserer Stelle aber hätte diese Bedeutung keinen Sinn. Denn sinnlos wäre der Satz: Heute wenn ihr seiner Stimme gehorcht habet oder haben werdet, verhärtet eure Herzen nicht, d. h. widerstehet nicht den Worten des zu euch redenden Gottes.

V. 8 folgt der Nachsatz zu ἐὰν κλ. und zugleich die Fortsetzung des mit διὸ begonnenen Hauptsatzes. Verhärtet euere Herzen nicht [2]) d. h. seid nicht immer widerspänstig und ungehorsam wie es euere Väter in der Wüste waren. Ein hartes Herz ist ein solches, das gegen jede Belehrung und Ermahnung unempfänglich ist; denn hart wird dasjenige genannt, was jedem Eindrucke widersteht. Nun führt ihnen der Apostel ein Beispiel der Herzenshärtigkeit aus der Geschichte Israels vor, um ihnen zu zeigen, wohin diese Herzenshärtigkeit führe. Das Beispiel ist aus Exod. 17, 7 und aus Num. 20, 1—13 genommen, wo das Volk Israel wegen Wassermangels gegen Gott und Moses murrte, worauf auch Moses in seinem Abschiedsliede Bezug nimmt (Deut. 33, 8.). Das erste Warnungsbeispiel ereignete sich im vierzigsten Jahre des Wüstenzuges; das zweite im ersten Jahre desselben. Diese Beispiele, von denen das eine in den Anfang, das andere in den Schluß der Wanderung durch die Wüste fällt, sind wohl mit Absicht gewählt, um die fortwährende, vierzigjährige Selbstverhärtung des israelitischen Volkes hervorzuheben. Im hebräischen Originale sind die Worte Meribah und Massah [3]) Eigennamen, so daß die wörtliche Uebersetzung nach dem hebräischen Originale lautet: So verhärtet euere Herzen nicht wie bei Meribah, wie am Tage von Massah in der Wüste. Die LXX haben diese beiden Ausdrücke in Appellativa umgesetzt und

---

1) Audire, ἀκούειν, שָׁמַע hören, dann mit Zustimmung hören = gehorchen und erhören, je nachdem die Beistimmung von einem Unter- oder Uebergeordneten ausgeht. Estius: Si audieritis i. e. auditu perceperitis vocem Domini sonantem in auribus vestris per ora Prophetarum ac ministrorum ejus, nolite adversus eam corda vestra obdurare, sicuti quondam, audita voce Domini legem dantis, corda sua obdurarunt patres vestri in deserto.

2) Im Hebr. אַל־תַּקְשׁוּ לְבַבְכֶם machet nicht hart eure Herzen קָשָׁה hart sein, Hiph. hart machen, verhärten. Die LXX übersetzen wörtlich: μὴ σκληρύνητε.

3) מֵי מְרִיבָה Haderwasser; die LXX übersetzen מְרִיבָה 4. Mos. 13 mit ἀντιλογία contradictio, dagegen 2. Mos. 17, 7 mit λοιδόρησις Zank, Beschimpfung; מַסָּה mit πειρασμός.

zugleich die beiden Thatsachen zu Einer verbunden: „Wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste[1]).“ Das Object der Versuchung ist Gott, was sowohl aus V. 9 wie aus 2. Mos. 17, 2 hervorgeht. Ebenso drückt παραπικρασμός die Erbitterung Gottes, die Erregung seines Zornes aus; denn die Erbitterung an unserer Stelle ist nichts anderes als die Provocation des göttlichen Zornes.

V. 9 bezieht sich auf die V. 8 näher bezeichneten Thatsachen in der Wüste; denn οὗ kann schon wegen des τεσσαράκοντα ἔτη (V. 10) nur auf die Wüste bezogen werden. „In der Wüste versuchten mich euere Väter[2]).“ Πειράζειν heißt versuchen, auf die Probe stellen[3]), was immer ein Mißtrauen gegen denjenigen involvirt, der auf die Probe gestellt wird. Gott gegenüber bezeichnet hier πειράζειν den sündhaften Zweifel an Gottes Macht, Weisheit, Liebe, Vorsehung u. s. w., der sich in die Fragen kleidete: Ist Gott noch bei uns? Wer wird uns Wasser geben? rc., einen Zweifel, der seine Wurzel in der Schwachgläubigkeit hat und zum Unglauben führt; Im griechischen Texte steht ἐπείρασαν absolut, ohne με = sie stellten eine Versuchung an, wobei das Object der Versuchung ungenannt bleibt, während nach dem hebräischen, syrischen und lateinischen Texte als solches Gott ausdrücklich genannt wird.

Ἐν δοκιμασίᾳ in Prüfung = prüfend. Die meisten Ausleger nehmen πειράζειν und δοκιμάζειν[4]) synonym, wonach der Sinn wäre: versuchend versuchten sie mich, wodurch die Intensivität und Wiederholung des Versuchens ausgedrückt wäre[5]). Mir scheinen die beiden Begriffe verschieden aufgefaßt werden zu müssen; denn bei der Annahme der Gleichheit der Begriffe lautete

---

1) Die Uebersetzung von כְּיוֹם mit κατὰ τὴν ἡμέραν zeigt, daß die LXX das vergleichende כְּ nicht berücksichtiget und wirklich beide Thatsachen zu einer verschmolzen haben. Κατὰ τὴν ἡμέραν, die Vulg. secundum diem nach Art des Tages (der Versuchung). Secundum diem = sicut die (Jer. 44, 6; Dan. 9, 15; Osee 2, 3). Die Peschito schließt sich an den hebr. Text an und gibt כְּ mit ܐܝܟ.

2) Die Rec. liest: οὗ ἐπείρασαν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με genau nach dem hebräischen Original. Ebenso die LXX, bei welchen jedoch nach Cod. Alex. das erste με und nach Cod. Vat. das zweite με fehlt. Bei den ältesten Zeugen (Codd. Uebersetzern und Kirchenvätern, auch im Cod. Sin.) fehlen beide με, und statt ἐδοκίμασαν lesen sie ἐν δοκιμασίᾳ, wie in unserer Stelle, was zur Annahme nöthiget, der Apostel habe in seinem Exemplare der LXX auch so gelesen; denn es ist nicht abzusehen, warum er den Text selbst geändert haben sollte. „Wo mich versuchten euere Väter in Prüfung und sahen (doch) meine Werke vierzig Jahre lang.“ Ἐν δοκιμασίᾳ = δοκιμάζοντες oder δοκιμάσαντες. Die Peschito stimmt mit dem Cod. Vat. und mit der Vulg. überein, wo das zweite με fehlt. „Wo mich versuchten eure Väter, und prüften (ܘܒܩܘ), sahen (ܚܙܘ) meine Werke vierzig Jahre lang.

3) Dieselbe Bedeutung hat das hebräische נִסָּה; während בָּחַן dem griechischen δοκιμάζειν entspricht.

4) Δοκιμάζειν = prüfen, erproben, untersuchen.

5) Vgl. Exspectans exspectavi Ps. 39, 2; ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα Luk. 22, 15.

die Uebersetzung „wo mich versuchten euere Väter (ja) versuchten und doch meine Werke sahen." In diesem Falle aber müßte ἐπείρασαν wiederholt werden, was nicht der Fall ist, weshalb auch von einer besonderen Betonung der Versuchung kaum die Rede sein kann. Außerdem sind wir an den griechischen Text gebunden, dessen Wortlaut eine solche Uebersetzung nicht zuläßt: Wo euere Väter prüfend versuchten; d. h. dadurch, daß sie immer zweifelten und mißtrauisch waren, traten sie versuchend, gottbeleidigend, auf. Δοκιμάζειν ist der Grund von πειράζειν. —

„Und doch sahen sie meine Werke (Wunder) vierzig Jahre lang[1])." Darin lag die Größe ihrer Schuld, daß sie bei allen Zeichen und Wundern, die Gott vor ihren Augen wirkte gleichwohl Gott versuchten, mißtrauisch und widerspänstig gegen ihn waren. So oft Gott die Israeliten in der Wüste als warnendes Beispiel des Ungehorsams aufführt, fügt er hinzu: Und sie sahen doch meine Wunder. Die Worte τεσσαράκοντα ἔτη bilden im hebräischen den Anfang eines neuen Verses[2]), während sie der Apostel noch zu V. 9 nimmt, wohl nicht aus dem Grunde, weil er diese vierzig Jahre der Gnadenzeit Israels als Typus für die mit dem ersten Auftreten Jesu beginnende Gnadenzeit der messianischen Periode betrachtet, wo die Wunder Gottes von Neuem geschaut wurden, um dadurch warnend darauf hinzudeuten, daß dieses Zeitmaß seinem Ende nahe sei, sondern einfach deshalb, weil er den Lesern das vierzigjährige ungläubige Verhalten ihrer Väter als Grund des göttlichen Zornes und des Ausschlusses von der Ruhe des gelobten Landes vor Augen stellen will. Werden die vierzig Jahre in der Wüste als Typus der vierzigjährigen messianischen Zeitperiode (vom ersten Auftreten Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems) aufgefaßt, dann muß auch das Verhalten der Väter als Typus des Verhaltens der Leser betrachtet werden, was gewiß nicht im Sinne des Apostels lag und an der Hand der Geschichte nicht bewiesen werden kann. Nicht das vierzigjährige Schauen der Wunderthaten Gottes will der Apostel hervorheben, sondern das vierzigjährige sündhafte, weil ungläubige und widerspänstige Verhalten der Wüstenpilger; deshalb können auch diese vierzig Jahre der gnadenreichen Führung Israels kein Typus der vierzigjährigen messianischen Erlösungszeit sein[3]). Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß nach der Anschauung des Apostels, der sich die ganze apostolische Kirche anschloß, die Zeit der Wiederkunft Christi nicht mehr ferne war[4]). Nur dies will behauptet werden, daß aus unserer Stelle nicht hervorgehe, daß der Apostel die Vorstellung hatte, der Zeitraum von dem öffentlichen Auftreten Christi bis zu seiner Wiederkunft

1) Nach Einigen et viderunt = quamvis viderunt; nach Andern = et tamen viderunt, was dem Sinne nach ein und dasselbe ist. Das גַּם des hebräischen Textes ist mehr als die einfache Copula (וְ) = etiam, quamvis, attamen.

2) Auch in den LXX.

3) Die Berufung auf die talmudische Deutung der 40 messianischen Jahre unter Bezugnahme auf Ps. 95, 10 ist eben nur ein Beweis für die Anschauung der Synagoge, aber nicht für die des Apostels an unserer Stelle.

4) Vgl. 10, 25. 37.

werde entsprechend der Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste eine Dauer von 40 Jahren haben.

V. 10. Der Apostel weist nun auf die Folgen des ungläubigen Verhaltens in der Wüste hin, und diese Folgen waren Entrüstung[1]) und Strafurtheil über das Volk. Darum, weil Israel vierzig Jahre lang Gott versuchte durch sein ungläubiges und frevelhaftes Benehmen, provocirte es seine strafende Gerechtigkeit. Ob seiner Sünden entrüstete sich der Ewige, er wandte sein gnadenvolles Angesicht von ihm ab; an die Stelle der Liebe und Barmherzigkeit Gottes tratt dessen Zorn und Gerechtigkeit. Gott entrüstet sich ob der Sünde, sie erfüllt ihn mit Abscheu, was den Tadel und die Strafe Gottes nach sich zieht. Das Geschlecht sind jene Juden, welche Moses aus der Knechtschaft Egyptens führte, jene Generation, welche am Sinai das Gesetz vernahm und sich fortwährend gegen Gott auflehnte, weshalb sie vom gelobten Lande ausgeschlossen wurde[2]) und in der Wüste zu Grunde ging. Durch das Pron. ταύτῃ[3]) wird dem im Verbum liegenden Begriffe der Verachtung noch Nachdruck gegeben.

„Immer irren sie in ihrem Herzen." Der hebräische Originaltext lautet: Ein Volk, Irrende im Herzen (sind) sie. Die Zeitpartikel ἀεί, welche die fortwährende Verkehrtheit ihres Herzens betont, findet sich weder im Hebräischen noch in der syrischen Uebersetzung[4]), ist aber im Part. praes. des hebräischen wie des syrischen Textes enthalten, das das Zuständliche und Bleibende ausdrückt. Das Irren im Herzen bezeichnet die Verkehrtheit des Willens, der sich von Gott abwendet und in dieser Abwendung sich immer weiter von Gott entfernt. Dieses Irren im Herzen ist der Grund des Unglaubens und schließ-

---

1) Die Vulg. übersetzt das hebr. קוּט des Ps. mit offensus fui = ich war beleidiget (durch sie), ihnen gram, hatte Verdruß mit ihnen: „Vierzig Jahre hatte ich Verdruß mit jenem Geschlechte. Διὸ steht im hebr. Texte nicht, weil in demselben τεσσαράκοντα ἔτη mit קוּט verbunden ist. קוּט auch קוּץ = Eckel oder Unwille empfinden; dann: entrüstet werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat ܩܨ der Peschito = moleste mihi fuit generatio ista. Προσοχθίζειν ist ein LXX Wort, kommt im N. T. nur hier vor, und bedeutet: unzufrieden sein, zürnen. Bei den Classikern ὀχθέσθαι und ὀχθεῖν = seufzen (Stammwort ἄχειν, ἄχεσθαι, ἀχθέσθαι von der Interjektion ach!). Die LXX haben es in dem Sinne von ἄχθεσθαι gebraucht d. i. sich beschweren, unzufrieden sein. Die Vulg. übersetzt genau: infensus fui ich war aufgebracht, entrüstet. Diese Bedeutung wird auch gewonnen, wenn man ὄχθη als Etymon betrachtet. Ὄχθη = Klippe, Ort der Brandung, daher ὀχθεῖν anbranden, heftig sein gegen, aufgebracht sein über Jemand.

2) 4. Mos. 32, 13.

3) Die Rec. liest γενεᾷ ἐκείνῃ; mir scheint die Leseart ταύτῃ hier passender zu sein und gerade deshalb, weil damit ein verächtlicher Begriff verbunden ist, der zum Verb. προσοχθίζειν sich ganz eignet. Im hebr. Texte fehlt das Pron., es steht daselbst einfach דּוֹר. — Das römische Psalterium übersetzt προσώχθισα mit proximus fui, was dem hebr. Ausdrucke nicht entspricht.

4) Peschito: und ich sprach: Dieses Volk, irrend in ihrem Herzen.

licher Verblendung. Insoferne der Ausdruck πλανᾶσθαι ein Laufen in das Ungewisse hinein bezeichnet, ein Laufen ohne bestimmtes Ziel, ohne Führer, ist damit auf die Schwachgläubigkeit und das Mißtrauen, welches die Juden auf Gott setzten, hingewiesen.

„Sie aber[1]) erkannten nicht meine Wege." Da dieses Versglied in Antithese zum Vorausgehenden gebracht ist, lautet der Gedankenzusammenhang: Gott hat den Vätern in seiner gerechten Entrüstung ihre beständigen Verirrungen vorgehalten. Aber seine Klagen waren fruchtlos, denn sie hatten seine Wege, d. h. seine religiösen und sittlichen Gesetze und Vorschriften nicht erkannt, sie blieben erkenntnißlos und ließen sich von ihren sündhaften Wegen nicht abbringen. Alles hat Gott gethan, um sie zur Umkehr zu bewegen, aber alles war vergeblich. Die Wege Gottes sind jene, welche er den Menschen vorgezeichnet hat und welche zu Gott führen, also seine Gebote[2]). Die Bezugnahme auf opera V. 9, auf die Wunder in Egypten, im rothen Meere, in der Wüste paßt weniger in den Zusammenhang und noch weniger zum folgenden Verse; denn die Nichtanerkennung der Wunder Gottes war kein Grund ihrer Ausschließung von seiner Ruhe, sondern ihr fortwährender Ungehorsam gegen seinen heiligen Willen. Zudem lesen wir nicht, daß die Juden die Wunderthaten Gottes in Abrede gestellt hätten.

V. 11. Gott strafte sein Volk nicht sogleich mit dem Verlurste der verheißenen Ruhe im gelobten Lande; er hielt ihm vielmehr zuerst seine Verirrungen vor; aber seine Mahnung war fruchtlos. Die Folge dieser Verstockung und Verblendung war, daß[3]) Gott in seinem Zorne schwur: Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe. Ist diese Auffassung richtig, dann hindert nichts die Partikel ὡς mit „so daß" zu übersetzen, wogegen auch vom sprachlichen Standpunkte aus nichts eingewendet werden kann, da ὡς nicht blos als Vergleichungs-, sondern auch als Folgepartikel vorkommt[4]).

Εἰ εἰςελεύσονται[5]) = nicht sollen sie eingehen. Es ist Bezug genommen auf 4. Mos. 14, 21—23, woselbst Gott geschworen, daß alle, die ihn in der Wüste versuchten, und seiner Stimme nicht gehorchten, ausgeschlossen werden

---

1) Αὐτοὶ δὲ ist die Textesform des C. A. der LXX; während der C. V. in Uebereinstimmung mit dem hebr. Texte καὶ αὐτοὶ hat; ebenso die Peschito.

2) Vgl. Ps. 17, 22; 24, 4.

3) Das hebr. אֲשֶׁר (ὡς) wird sehr verschieden übersetzt: quod, propterea, sicut, quibus; Hieron. mit et. Die Vulg. übersetzt ὡς im Ps. mit ut; in unserm Verse mit sicut.

4) Ebenso das heb. אֲשֶׁר und das syr. ܐܝܟ ܕ.

5) Ist der hebräischen Schwurformel nachgebildet, also ein hellenistischer Hebraismus. Das hebr. אִם hat beim Schwure verneinenden Sinn; beim versichernden Schwure, (Aussageeid) steht אִם לֹא (Jes. 5, 9). Die Peschito hat ܕܠܐ = nicht; denn mit ܕ wird die directe Rede eingeführt. Solche Schwurformeln sind eigentlich ellyptisch = si introibunt in requiem meam, ne sim Deus.

vom heiligen Lande. „Sie sollen das Land nicht sehen, das ich ihren Vätern geschworen.“ Der Schwur ging in Erfüllung an den 603,550 Männern, welche beim Census gezählt wurden, mit Ausnahme von Josue und Kaleb. Der Stamm Levi wurde nicht gezählt, weshalb auch die Leviten Eleazar und Ithamar unter denen genannt werden, welche in das Land einzogen. Die Ruhe κατάπαυσις ist im Ps. der von Gott verheißene ruhige und ungestörte Besitz des Landes Chanaan, wo Israel nach vierzigjähriger Pilgerschaft Ruhe erlangte. Diese Ruhe im Gegensatz zu jener mühevollen Wanderschaft in der Wüste wird schon 5. Mos. 12, 9. 10 als κατάπαυσις bezeichnet.

Aber das Land der irdischen Ruhe war Typus[1]) der himmlischen κατάπαυσις, und aus unserm Briefe geht hervor, daß auch im Psalme von letzterer die Rede ist, weshalb die typische Deutung der κατάπαυσις unseres Verses nicht ganz ausgeschlossen werden dürfte, worauf schon das Pronomen μου hinweist. Die κατάπαυσις wird als Ruhe Gottes bezeichnet, d. h. als Ruhe, die Gott selbst genießt, und zu deren Theilnahme das Volk Israel berufen war. Daß diese Ruhe nicht ausschließlich auf den ruhigen Besitz Chanaans beschränkt werden kann, geht aus der auf diese Psalmstelle gegründeten Argumentation des Apostels hervor, wonach er unter κατάπαυσις die göttliche Sabbathsruhe, die Seligkeit des Himmels versteht, welche Gott selbst genießt, in welche er auch die Menschen einführen will, und durch Christus wirklich einführt. Denn mit der Eroberung und dem Besitze Chanaans trat die verheißene Ruhe Gottes für das Volk Israel nicht ein, was dessen Geschichte beweist, diese Ruhe war sonach nur ein schwaches und ganz unvollkommenes Bild der künftigen κατάπαυσις, der himmlischen Glückseligkeit, in welcher die Verheißungen Gottes erst ihre wahre Erfüllung finden.

V. 12. Βλέπετε, ἀδελφοί, μή ποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος.

V. 12. Sehet zu, Brüder, daß nicht sei in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens im Abfallen vom lebendigen Gott.

An die Warnung vor eigener Herzensverhärtung reiht der Apostel die Mahnung zur gegenseitigen Wachsamkeit und Wahrung vor Unglaube und Abfall. Der Stoff zu dieser Exhortation ist aus der eben citirten Psalmstelle genommen. Ohne Verbindungspartikel[2]) beginnt der neue Satz, um dadurch die Warnung schärfer hervorzuheben. Mit absichtlicher Lebhaftigkeit und voll heiligen Eifers im Hinblicke auf den religiös-ethischen Zustand der Hebräer ruft er aus: Sehet zu, Brüder[3]). Es ist eine freundliche Aufforderung zur um-

1) 4, 1—4.

2) Vgl. 12, 25. Die Peschito hat ܗܟܝܠ (οὖν); ebenso die Itala.

3) Βλέπετε μή ποτε = curate, ne forte. Die Vulg. gibt βλέπειν mit cavere Mark. 8, 15; videre Mark. 13, 9 und Col. 2, 8. Der Ind. nach μή ποτε drückt die Besorgniß als eine naheliegende, in der Wirklichkeit begründete aus, daß etwas statt finde, stattgefunden habe, oder stattfinden werde.

sichtigen und zugleich thätigen Sorgfalt; denn ihre Lage ist ähnlich der ihrer Väter in der Wüste, und Großes, ja das Größte steht auf dem Spiele, nämlich die κατάπαυσις. Und wofür sollen die Leser besorgt sein? Dafür, daß Keiner von ihnen habe ein arges Herz des Unglaubens. Ἔν τινι ὑμῶν in Einem von Euch. Auch nicht eine Seele aus der hebräischen Christengemeinde soll verloren gehen. Darum hat jeder Einzelne seine ganze Aufmerksamkeit auf sich zu richten, aber auch die christliche Gemeinde in ihrer Gesammtheit hat für jeden Einzelnen zu sorgen, damit er nicht verloren gehe; denn sie ist dafür verantwortlich. Das verlangt das Bruderschaftsverhältniß, in welchem die einzelnen Glieder der Gemeinde zu einander stehen. Das Herz wird ein böses, ein arges genannt mit Rücksicht auf den Unglauben; denn ἀπιστίας [1]) dient zur näheren Bestimmung, inwieferne das Herz ein böses ist. Es wird sonach hier der Unglaube als Bosheit des Herzens bezeichnet. In dieser Bezeichnung ist aber der enge Zusammenhang zwischen dem Unglauben und dem sittlichen Verderbniß des Herzens ausgesprochen. Der Unglaube ist immer auch Bosheit des Herzens, und diese erweist sich immer als Unglaube, sobald ihr Verhältniß zu Gott in's Auge gefaßt wird. Der Genit. qualit. ἀπιστίας sagt allerdings nur aus, daß das böse Herz Unglaube in sich berge, läßt also unbestimmt, ob der Unglaube als die Ursache oder als die Folge der Herzensbosheit zu denken sei; da aber hier das Herz ein böses genannt wird mit specieller Bezugnahme auf den Unglauben, so ist dieser als Ursache der Bosheit des Herzens zu denken. Damit soll aber nicht die Wechselwirkung beider in Abrede gestellt werden; denn es leuchtet ein, daß der Unglaube mit gleichem Rechte als Grund wie als Folge der Verkehrtheit des Herzens betrachtet werden kann. Indessen ist es richtig zu sagen: Das ungläubige Herz ist böse; aber es ist nicht richtig zu sagen: das böse Herz ist ungläubig. Ἀπιστία [2]) bezeichnet hier nicht Untreue, sondern dem Zusammenhange 4, 2. 3 und dem neutestamentlichen Sprachgebrauche gemäß, womit auch die syrische Uebersetzung übereinstimmt „Unglaube". Dieser Begriff wechselt mit ἀπείθεια (18 19; 4, 6. 11) Ungehorsam. Der Unglaube ist Ungehorsam seinem Grunde und Wesen nach; denn er ist Widersetzlichkeit gegen Gottes Wort und Willen, wie hinwiederum der Ungehorsam gegen Gott als Unglaube sich darstellt.

Der Unglaube gibt sich kund ἐν τῷ ἀποστῆναι [3]) ἀπὸ θεοῦ ζῶντος im Ab-

1) Die Peschito umschreibt ἀπιστία mit ܕܠܐ ܡܗܝܡܢ das nicht glaubt.

2) Ἀπιστία schließt neben dem Begriffe des Unglaubens auch den der Untreue in sich, so daß das treulose Abfallen vom lebendigen Gott als Kundgebung der ἀπιστία zu betrachten ist. Insoferne der Unglaube als Abfall vom lebendigen Gott bezeichnet wird, ist er allerdings Treulosigkeit; aber in diesem Begriffe liegt mehr die äußere Seite des Unglaubens, weshalb ich dafür halte, es sei hier unter ἀπιστία der Unglaube als solcher zu verstehen.

3) Ἀφιστάναι abstehen, entfernt stehen bezeichnet die gottentfremdete Stellung, die Trennung von Gott als vollendete Thatsache; während discedere der Vulg. das Weggehen von Gott ausdrückt. Der griechische Ausdruck involvirt das Sein, der lateinische

falle vom lebendigen Gott. Dieser Zusatz gibt die Art und Weise an, wie die ἀπιστία sich nach Außen bethätiget. Es ist der Rückfall aus dem Christenthum in das Judenthum gemeint. Das Christenthum hat zum Inhalte die Offenbarung und Heilsanstalt Gottes im Sohne. Wer sonach vom Christenthume abfällt, der fällt von Gott ab, der im Sohne geredet (1, 2) und durch Zeichen und Wunder Zeugniß dafür abgelegt hat (2, 4). Durch das Epitheton ζῶντος wird nicht auf den Unterschied zwischen dem wahren Gott und dem todten Götzen der Heiden hingewiesen; denn mit dem Heidenthum befaßt sich der Brief nicht, sondern vielmehr auf seine lebendige, darum wirksame und mächtige Strafgewalt [1]). Der Apostel nennt also den Abfall von Christus nicht blos „Unglaube", sondern geradezu einen Abfall vom lebendigen Gott. Es ist damit die Sünde der Lossagung von der christlichen Gemeinde und des vollständigen Rückfalls in das Judenthum bezeichnet. Die Erklärung für diesen auffallenden Ausdruck müssen wir in der Anschauung des Apostels über den A. B. und dessen Institutionen suchen, welche ihm nach dem alttestamentlichen Gottesworte selbst als abgethan erscheinen, so daß man sich nunmehr nur an Christus und den von ihm gestifteten N. B. zu halten hat. In seinen Augen hat das Judenthum keinen Rechtsbestand mehr, und nur deshalb konnte er den Abfall vom Christenthume zum Judenthume als einen Abfall vom lebendigen Gott brandmarken. So sehr der Apostel in seinem Briefe den innigen Zusammenhang des alten und des neuen Bundes anerkennt unter steter Berufung auf die göttliche Autorität des A. T., so sehr tritt er gegen das abrogirte und antichristliche Judenthum auf, das ihm gegenüberstand. Nach der Ueberzeugung des Apostels hatte der A. B. keinen andern Zweck, als den N. B. vorzubereiten. Gott will nicht, daß jetzt noch Jemand auf dem alttestamentlichen Standpunkte bleibe. Wenn sonach die Juden seiner Zeit vom N. B. nichts wissen wollen, und mit Hartnäckigkeit am A. B. festhalten, so verwerfen sie die letzte und höchste Offenbarung Gottes im Sohne, von welchem die alttestamentliche nur ein Vorläufer war. Dadurch verwerfen sie aber auch alle früheren Offenbarungen Gottes, welche auf diese letzte Offenbarung hinweisen. Indem sie gegen den Sohn ankämpfen, in welchem die Verheißungen Gottes ihre Erfüllung gefunden, beweisen sie ihren Unglauben an Gottes Verheißungen. Diesem Judenthume gegenüber steht der Apostel im schroffsten Gegensatze, weshalb er auch jene Christen, die in ein solches antichristliches Judenthum zurückfallen, nicht anders als vom lebendigen Gott abgefallen betrachten und bezeichnen kann, ohne befürchten zu müssen, dadurch die Autorität des vorchristlichen Judenthums abzuschwächen.

---

das Werden des Abfalles. Vom griechischen Verb. stammt das Wort ἀποστασία, Glaubensabfall. Die Peschito stimmt in ihrem Ausdrucke mehr mit der Vulg. überein: „und ihr weggehet ܬܦܪܩܘܢ ܡܢ vom lebendigen Gott."

1) Vgl. 10, 31.

V. 13. ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας.

V. 13. sondern ermahnt euch selbst alltäglich, so lange es noch heute heißt, damit nicht jemand aus euch verhärtet werde durch Betrug der Sünde.

Mit der Warnung (V. 12): lasset es bei keinem von euch zum Unglauben und Abfall vom lebendigen Gott kommen, verbindet sich eine positive Ermahnung [1]) zu gegenseitiger Ermunterung und zum gegenseitigen Troste; denn der religiöse und sociale Zustand der Leser war der Art, daß sie einer solchen sehr nöthig hatten. Die Ermahnung und Tröstung soll eine wechselseitige und eine alltägliche sein. Diese Wechselseitigkeit ist schon V. 12 hervorgehoben, weshalb ἑαυτούς [2]) nicht von der Selbstermahnung der Einzelnen verstanden werden kann. Der Sinn ist also nicht: ein Jeder ermahne sich selbst, sondern vielmehr Einer den Andern und zwar ohne einen einzigen Tag vorübergehen zu lassen. Es läßt dieses Wort einen Blick in den gefährlichen Seelenzustand der Leser werfen, die in ihrem Wankelmuthe und in ihrer Glaubensschwäche einer fortwährenden Ermunterung und einer kräftigen Stütze bedürfen. Diese wechselseitige Paraklesis sollen sie fortsetzen, so lange noch das „Heute" genannt wird, oder so lange es noch heute heißt. Der Verfasser benützt τὸ σήμερον der Psalmstelle zu diesem Theile seiner Ermahnung, während er das Wort παραπικρασμὸς im Folgenden practisch verwerthet. „Heute" ist im Sinne des Apostels die messianische Zeit, welche bis zur Parusie des Herrn dauert, wo dann die endgiltige Entscheidung für die Ewigkeit eintritt. Für den Einzelnen ist das σήμερον die Lebenszeit. So lange [3]) die messianische Gnadenzeit für die Leser dauert, sollen sie sich gegenseitig ermahnen durch Wort und Beispiel. So lange das ernste mahnende „Heute" erschallt [4]), sollen sie die im Psalme gemeinte Gnadenzeit in täglicher gegenseitiger Ermahnung hinbringen; denn die Paraklesis erhält das Herz weich und macht es empfänglich für Glaube und Tugend.

---

1) Παρακαλεῖν herbeirufen (zur Hilfe); zurufen, ermuntern, trösten. Die παρακλησις schließt einen doppelten Begriff in sich, den der mahnenden Zucht und den des ermuthigenden Trostes. Der syrische Ausdruck ܦܝܣ mit folgendem ܒ heißt bitten einen, (daß er etwas thue) und bezeichnet eine brüderliche Ermahnung.

2) Ἑαυτούς ist nicht reflexiv (in diesem Falle müßte es heißen: παρακαλεῖτε ἕκαστος ἑαυτόν), sondern reciprok = ἀλλήλους; vgl. Col. 3, 16. Der Gebrauch ἑαυτούς statt ἀλλήλους ist ein klassischer und auch ein neutestamentlicher. Die Vulg. wie die Peschito haben deshalb auch das vosmetipsos; ܢܦܫܟܘܢ.

3) Ἄχρι und μέχρι (jüngere Formen: ἄχρις und μέχρις) werden promiscue gebraucht (3, 14; 6, 11), obwohl sie sich ihrem Etymon nach unterscheiden; ἄχρι von ἄκρος, und μέχρι von μακρός.

4) Καλεῖται genannt, ausgesprochen wird.

Ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις[1]) ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας. In diesem Satze wird der Grund der täglichen gegenseitgen Ermahnung angegeben, „damit keiner aus euch verhärtet werde durch Betrug der Sünde", d. h. unempfänglich werde für das Heil in Christus. Das Bild der Verhärtung ist hergenommen von dem Erstarren ursprünglich weicher Körper. Der verhärtete Körper nimmt keine Eindrücke von Außen mehr auf. Selbst die Alles erwärmende und belebende Sonne vermag in ihm keinen Lebenskeim zu entwickeln, dient vielmehr dazu, seine Verhärtung zu steigern. Damit ist das Sündhafte und Schreckliche eines von Gott sich mit Widerwillen abwendenden Herzens gekennzeichnet. Die Verhärtung wird hier als ein Verhärtetwerden, nicht als Selbstverhärtung hingestellt. Denn, wenn auch das Zeitwort σκληρύνεσθαι im medialen Sinne vorkommt[2]), so ist hier der passive Sinn durch die Worte ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας angedeutet. Wie sich der Mensch selbst verhärten kann, ebenso kann er auch verhärtet werden. Die Annahme einer Verhärtung von Seite Gottes ist in unserer Stelle ausgeschlossen, wenn es auch an sich wahr ist, daß Gott in gewissen Fällen den Menschen verstockt, d. h. ihm seine Gnade entzieht; denn in dem Augenblicke, da Gott den Sünder sich selbst überläßt, beginnt die Verhärtung des Herzens.

In ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας ist die Sünde personificirt; sie erscheint als eine betrügende Sirenenstimme. Ἁμαρτία ist im Hinblicke auf die Psalmstelle, aus welcher der Apostel seine Exhortation ableitet, sowie im Hinblicke auf den Context nicht die Sünde in ihrem allgemeinen Begriffe, sondern die specielle Sünde des Unglaubens und Ungehorsams gegen das in Christus geredete Gotteswort. In unserer Stelle wird der täuschende Unglaube als Grund der Herzensverhärtung betrachtet, und den Lesern ihre gefährliche Lage nahe gelegt. Sie sind daran, Christum zu verwerfen und wieder in das Judenthum zurückzukehren, das sie mit seinem Glanze lockt und ihnen goldene Berge verheißt. Diese Sünde stellt dem Menschen das Böse und Verderbliche unter dem trügerischen Scheine des Guten und Glückverheißenden vor Augen, trübt und verwirrt dadurch seine Erkenntniß und verschließt sein Herz gegen Gottes Stimme. Die ἀπάτη[3]) der Sünde ist also dahin zu verstehen, daß sie Ehre, Genuß und Reichthum verspricht und statt dessen in Schande, Verderben und Armuth führt. Wenn dies von der Sünde überhaupt gilt, so besonders vom Glaubensabfall, der als die Sünde bezeichnet wird. Vor dieser Sünde, welche die Judenchristen zur Rückkehr in die alttestamentlichen Formen der Theokratie zu verlocken sucht, zu war-

1) Die Rec. liest τις ἐξ ὑμῶν. Die Voranstellung des ὑμῶν ist aber besser bezeugt und wahrscheinlich deshalb geschehen, um den Gegensatz der so hoch begnadigten Leser zu den Vätern in der Wüste um so schärfer hervorzuheben, worauf auch V. 14 hinweist.

2) Apg. 19, 9.

3) Ἀπάτη (von ἀπατᾶν vom Wege ἀπὸ τοῦ πάτου abführen; verführen, täuschen, hintergehen) Verführung, Betrug. In den heiligen Schriften wird von der Sünde öfters ausgesagt, daß sie den Menschen locke, täusche, verführe. (Röm. 7, 11; Jak. 1, 14 u. a.)

nen, ist der Zweck des Briefes. Diese Sünde führt zur Verhärtung des Herzens, d. h. in einen Zustand, aus welchem keine Rettung mehr möglich ist, insoferne sich im Menschen die Sünde verkörpert hat. Es ist eine Gottesverleugnung im Glauben und im Leben, und der Mensch ist an jenem Punkte angelangt, wo es für die göttliche Gnade einen Anknüpfungspunkt nicht mehr gibt.

Bei dieser Verlockung der Sünde ist jedoch der Mensch nicht als willenloses Werkzeug zu denken. Die Verhärtung des Herzens ist Folge des Sündenbetruges, aber auch Folge des von der Sünde sich täuschen lassenden Menschen selbst. Es ist beim Menschen ein Betrogenwerden, aber es ist ein selbst verschuldetes Betrogenwerden, es ist auch zugleich ein Selbstbetrug, der weniger in Vernunftgründen als vielmehr im Willen wurzelt; denn das Erkenntnißvermögen und das Leben der Menschen wird schließlich immer durch den Willen bestimmt. Die Trugbilder der Sünde üben keinen Zwang, sondern nur einen Reiz aus, dessen sich der Mensch erwehren kann, wenn er will. Diesen Verlockungen zu widerstehen mahnt der Apostel, indem er zeigt, daß Unglaube und Verhärtung des Herzens innig zusammenhängen.

V. 14. Μέτοχοι γάρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βέβαιαν κατασχῶμεν,	V. 14. Denn wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang der Zuversicht bis zum Ende unerschütterlich festhalten.

Dieser Vers motivirt die vorhergehende Ermahnung und zwar durch Hinweis auf die Größe des den Lesern bereits zu Theil gewordenen Heiles. Wir sind Christus theilhaftig geworden [1]). Dieser Ausdruck bezeichnet das Verhältniß zu Christus, in welches der Mensch bei seiner Aufnahme in den neuen Bund eintritt. Nach dem Zusammenhange ist es der Glaube, durch welchen und in welchem wir Christi theilhaftig werden. Mit dem Gläubigen tritt Christus in so innige persönliche Gemeinschaft, daß man von ihm sagen kann, er habe Christus; es ist ihm also mit Christus Alles zu eigen geworden, was Christus besitzt. Als einer, der an Christus Antheil hat, hat er auch mit Christus Antheil am Leben, an der Gnade und Glorie Christi. Es ist eine Abschwächung des Begriffes, wenn μέτοχοι auf die Theilnahme an die neutestamentlichen Heilsgüter beschränkt und im Sinne von socii gefaßt wird. Μέτοχος bezeichnet nicht blos den Begriff des Mitbesitzes dessen, was Christo eigen ist, sondern den des Antheilhabens an Christus an seinem persönlichen Leben. Μέτοχοι kann an unserer Stelle schon deshalb nicht im Sinne von socii, d. i. von der Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit gemeint sein, weil dieser Auffassung [2])

1) Die Rec. liest: γεγόναμεν τοῦ Χριστοῦ; überwiegende Zeugen aber constatiren die Leseart τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν; sie ist auch dem betonten Worte τοῦ Χριστοῦ angemessener.

2) Γεγόναμεν, sie sind es bereits geworden, so weit es auf Erden möglich ist.

das Perf. γεγόναμεν entgegensteht. Dazu kommt, daß so oft der Apostel in unserm Briefe μέτοχος mit einem Genit. gebraucht, dieses Wort immer die Bedeutung „theilhaftig" hat[1]). Christi theilhaftig geworden sein[2]), heißt sonach an Allem participiren, was Christus ist und hat. Christus wird in diesen Worten als der Inbegriff der Heilsgüter gedacht, die auf seiner Person und seinem Erlösungswerke beruhen; also heißt Christi theilhaftig sein, an Christus und in ihm an seiner Erlösung theilnehmen, die hienieden beginnt und sich jenseits vollendet. In diesen Worten wird den Hebräern ihre unvergleichlich hohe Christenwürde vor Augen gestellt und zugleich der unermeßliche Segen, der in der gnadenvollen Berufung zum Christenthume liegt.

Der Ausdruck „Christi theilhaftig geworden sein" findet seine tiefste Erklärung Gal. 3, 27, wo gesagt wird, daß die in Christo Getauften, Christum angezogen haben. Der Glaube macht zum Kinde Gottes (Gal. 3, 26); denn der Glaube führt zur Taufe, in der Taufe aber nimmt der Mensch die Gestalt Christi an, er ist also durch die Taufe ein Bruder Christi und dadurch zum Kinde Gottes geworden. Es ist auch Gal. 3, 27 von einer vollbrachten Thatsache die Rede (ἐνεδύσασθε), welche im Taufakte selbst gesetzt, Allen die Kindschaft Gottes ertheilt und als inhärirenden Charakter aufgeprägt hat. Es findet in der Taufe eine mystische Einigung Christi mit den Getauften statt, eine Mittheilung der Natur und Form des Sohnes Gottes, nicht blos seiner Gnade und Verdienste. Christus und der Getaufte bilden Eine Person, Einen lebendigen Organismus. Christum anziehen, und Christi theilhaftig werden, sind identische Begriffe, sie bezeichnen das Aufgenommenwerden in seinen mystischen Leib (die Kirche) und zugleich ein Anziehen und Theilhaftigwerden seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Seligkeit. Wie nämlich der Gottessohn durch und in der Inkarnation die menschliche Natur angezogen hat, derselben theilhaftig geworden ist, so ziehen wir durch Glaube und Taufe die göttliche Natur des Menschgewordenen an, werden Christi theilhaftig. Insoferne nun der Apostel sagt: ihr seid Christi theilhaftig geworden, leuchtet ein, daß die Leser schon Christen waren, also nicht bloße Katechumenen, wie man anzunehmen beliebt. Dazu kommt, daß der Apostel vor dem Abfalle vom Christenthume warnt, was nur bei denjenigen möglich ist, die bereits in das Christenthum eingetreten und Glieder des mystischen Leibes Christi geworden sind. Wer Christi noch nicht theilhaftig geworden, kann von ihm auch nicht abfallen.

Durch Glaube und Taufe sind die Leser Christi theilhaftig geworden. Sie sind es geworden und bleiben es auch, aber nur unter der Bedingung, daß sie die anfängliche Glaubenszuversicht unerschütterlich festhalten bis an's Ende.

---

1) Vgl. 3, 1; 6, 4; 12, 8; ebenso μετέχειν 4, 14; 5, 13; 7, 13.

2) Die Peschito übersetzt: μέτοχοι γεγόναμεν mit ܐܬܚܠܛܢ commixti sumus wir sind vereinigt worden (mit Christus), = Christo einverleibt worden, wodurch die mystische Vereinigung der Menschheit mit Christus noch stärker hervorgehoben wird. (Vgl. Röm. 6, 5.)

Ἐάνπερ drückt aus, daß der Inhalt des Vordersatzes in seinem ganzen Umfange gelte, wenn das andere hinzukommt. Christus, und was er erworben hat, gehört auch ihnen, und wird ihr Eigenthum bleiben, falls der Ausgang ihres Christenthums dem Anfange desselben entspricht. Τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως ist die anfängliche Zuversicht, die Glaubensfestigkeit, welche die Leser am Anfange bewiesen[1]), zur Zeit der ersten Energie ihres Glaubenslebens, ist also gleich πρώτη ὑπόστασις in demselben Sinne wie πρώτη πίστις, (1 Tim. 5, 12), und πρώτη ἀγάπη (Off. 2, 4). Sie sollen das gläubige Vertrauen in der ganzen Kraft und Reinheit seines Anfanges unerschüttert festhalten. Ὑπόστασις[2]) ist hier nicht Substanz wie 1, 3, sondern Zuversicht und zwar gläubige Zuversicht mit dem Begriffe der Festigkeit. Der Grundbegriff von ὑπόστασις ist: feste Stellung, daher standhaftes Beharren (hier im Glauben), vor dessen Abfall der Apostel so nachdrücklich warnt, also feste Glaubenszuversicht[3]). Diese Bedeutung von ὑπόστασις ist gesichert im biblischen[4]) und im klassischen Sprachgebrauch. In derselben Bedeutung steht παῤῥησία V. 6. In unserm Briefe wird der Glaube vorzugsweise von Seite der Hoffnung in's Auge gefaßt, welche sich der einstigen herrlichen Entfaltung dessen getröstet, was er schon jetzt der Substanz nach besitzt. Diese bei allen Prüfungen und Lockungen fröhlich ausdauernde im Glauben wurzelnde christliche Zuversicht heißt ὑπόστασις.

Μέχρι τέλους entspricht dem ἄχρις . . V. 13 und bezeichnet sonach das Ende der neutestamentlichen Weltperiode, welches mit dem Weltende zusammenfällt[5]) und das sich der Apostel nahe denkt. Soferne aber der Tod für den Einzelnen das Weltende ist, wie der Abschluß der Weltzeit für das ganze Geschlecht, können solche Schriftstellen, in denen die Vorstellung des nahen Weltendes im Gewande der Erhortation hervortritt, auch auf das Lebensende des Individuums angewendet werden.

V. 15. ἐν τῷ λέγεσθαι· Σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ.

V. 15. Wenn gesagt wird: Heute so ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Verbitterung,

---

1) Vgl. 6, 10; 10, 32.

2) Die Erklärung von ὑπόστασις als Grundlage (des Glaubens); oder als Substanz, Bestand, vom Bestehen in Christus, d. h. in der Gemeinschaft mit Christus, ist künstlich, die Peschito faßt ὑπόστασις als Grundlage ܫܘܫܐ.

3) Ὑπόστασις in der Bedeutung fiducia bezeichnet den Akt des Sichgründens, sich Verlassens auf etwas.

4) Ps. 39, 8 תּוֹחַלְתִּי, substantia mea; Ezech. 19, 5 תִּקְוָתָהּ Vulg. expectatio ejus ihr Warten; 2. Cor. 9, 4; 11, 17.

5) Vgl. Mtth. 24, 3 ff; 1. Petr. 4, 7; u. a. Hebr. 10, 25. 37.

V. 16. Τίνες γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωύσεως; (so frage ich) welche haben denn, nachdem sie gehört, erbittert? aber (was braucht es noch die Frage) waren es nicht alle, die aus Egypten zogen unter Moses Führung?

V. 15 ff. wird die Psalmstelle (V. 7—11) näher erörtert, um dadurch zu jener Thesis zu gelangen, welche die Spitze seiner Exhortation bildet (V. 19) und zugleich deren Zweck ist, nämlich den Lesern zu zeigen, daß die Väter wegen ihres Unglaubens zur verheißenen Ruhe nicht gelangen konnten. Was die schwierige Construction des Satzes betrifft, so weichen die Ausleger sehr weit von einander ab. Viele[1]) verbinden V. 15 mit V. 14, indem sie sich von der Punktation des griechischen Textes leiten lassen und fassen ἐν τῷ λέγεσθαι als nähere Erklärung der Worte μέχρι τέλους V. 14. Allein V. 14 schließt mit dem Conditionalsatz ἐάνπερ κλ. ganz wie V. 6 die Rede ab. Er motivirt V. 13, ohne in V. 15 selbst motivirt zu werden; denn die Psalmstelle kann doch nicht als eine Erklärung oder Motivirung von V. 14 angesehen werden, da sie vielmehr den Obersatz und die Grundlage der folgenden Argumentation bildet. Andere[2]) verbinden ἐν τῷ λέγεσθαι mit φοβηθῶμεν οὖν (4, 1) und betrachten V. 16—19 als Parenthese. Das ist schon sprachlich unzulässig; denn die Partikel οὖν (4, 1)[3]) schließt die Ermahnung als Folgerung an das unmittelbar Vorhergehende an und leitet einen neuen didaktischen Abschnitt ein. Nicht weniger wird durch diese Erklärung der Gedankenzusammenhang auseinander gerissen, indem gerade das, was der Apostel seinen Lesern mit allem Nachdrucke warnend zu Gemüthe führen will, daß nämlich der Unglaube von der κατάπαυσις ausschließt, als unbedeutende Nebensache betrachtet wird. Zudem kann die durch vier Verse sich hindurchziehende Erklärung einer Psalmstelle nie und nimmer eine Parenthesis sein. Wieder Andere, welche V. 15 als einen selbstständigen, von V. 14 unabhängigen Satz betrachten, haben ihre Zuflucht zur Annahme eines Anakoluth genommen. Der Verfasser habe zwar V. 15 eine neue Periode begonnen, aber dieselbe nicht zu Ende geführt, sondern sich durch die Frage τίνες γάρ κλ. selbst unterbrochen und auf einen anderen Gedanken führen lassen. Mir scheint, der Apostel habe den Anfang des Citates gewählt, um eben zu zeigen, daß er auf das ganze Citat seine Argumentation gründe. Diese muß sonach mit dem Citate in engster Verbindung stehen, und diese Verbindung ergibt sich ohne alle Künstelei, wenn τίνες κλ. nicht als Behauptung, sondern als Frage genommen wird, vor welcher dann λέγω oder ἐρωτῶ zu ergänzen ist. So bildet dann V. 15 den Vorder- und V. 16 den Nachsatz, wodurch die Annahme einer Parenthesis oder eines Anakoluth überflüssig gemacht wird. Da nun V. 15 sich weder

---

1) Estius, Cornel. a Lap. u. a.
2) Chrysostomus u. a.
3) In diesem Falle müßte es 4, 1 heißen: ἐν τῷ λέγεσθαι οὖν τουτο φοβηθῶμεν.

mit V. 14 noch mit 4, 1 verbinden läßt, so muß eine andere Verbindung gesucht werden, die keine andere sein kann als mit V. 16. Der Sinn ist also: Wenn in dem Psalmcitate die Erbitterung in der Wüste als warnendes Beispiel aufgestellt wird[1]), so frage ich: Wer waren denn die, welche erbitterten?

V. 16. Mit diesem Verse beginnt der Beweis, daß die Väter in der Wüste wegen ihres Unglaubens nicht in die *κατάπαυσις* eingehen konnten. Er knüpft sich zunächst an *παραπικρασμός*, bis zu welchem Worte die Psalmstelle citirt ist. In den folgenden Gliedern der Beweiskette wird aber auch auf die übrigen Gedanken, namentlich auf das vierzigjährige Zürnen und auf die durch einen Eidschwur bekräftigte Ausschließung von der Ruhe Gottes Rücksicht genommen, woraus neuerdings ersichtlich ist, daß die Basis der Argumentation V. 15 bildet, und dieser keine Erklärung von V. 14 sein kann.

Τίνες[2]) muß als Fragewort gefaßt werden: Welche denn haben, nachdem sie gehört (die Stimme Gottes) erbittert? Die assertorische Deutung (*τινές* nur Einige) erscheint im Hinblick auf 4. Mos. 14, 29, worauf hier Rücksicht genommen ist, als völlig unhaltbar; denn es handelt sich um die 603,555, die unter Moses auszogen (4. Mos. 1, 46) und deren Leichname in der Wüste liegen blieben. Eine solche Zahl mit *τινές* zu bezeichnen, ist unstatthaft. Zudem entstände bei dieser Erklärung ein ganz nichtssagender Sinn: Nur etliche von denen die aus Egypten auszogen, aber nicht alle erwiesen sich als ungehorsam. Der Apostel will vielmehr den Lesern beweisen, daß die Väter in der Wüste nicht in die *κατάπαυσις* gelangten. Er liefert diesen Beweis aus der Allgemeinheit der Versündigung, nicht daraus, daß nur Einige in der Wüste sündigten und fielen. Außerdem wird die fragende Deutung von *τίνες* durch *τίσι* V. 17 und 18 gestützt, womit V. 16 in unmittelbarem Zusammenhang der Rede steht. Statt die Stimme Gottes, die Offenbarung seines Wesens und Willens zu hören, sich derselben in gläubigem Gehorsame hinzugeben, haben sie erbittert. So oft vernahmen sie[3]) diese Stimme Gottes und immer wieder erbitterten sie. *Παρεπίκραναν* steht absolut, wie Ps. 106, 7; es ist selbstverständlich die Erbitterung Gottes nicht die Selbstverbitterung des Volkes gemeint. Sie erbitterten Gott, sie reizten seinen Zorn. In diesem Sinne ist also auch *παραπικρασμος* V. 8 und 15 zu erklären.

Das zweite Versglied ist ebenfalls eine Frage, welche aber die Antwort auf die erste enthält. Ebenso V. 17 und 18. Diese rhetorische Form der Frage nimmt die ganze Aufmerksamkeit der Leser in Anspruch und stellt die

---

1) *Ἐν τῷ λέγεσθαι* = wenn gesagt wird, nicht: Da oder weil gesagt wird, weil es heißt. Um dies auszudrücken hätte der Apostel geschrieben: *καθὼς γέγραπται* oder *κατὰ τὸ γεγραμμένον* ꝛc. Die Peschito übersetzt sicut dictum und verbindet diese Worte mit V. 14. Diese Uebersetzung (ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ) ist nicht richtig.

2) Auch die Peschito nimmt *τίνες* als Fragewort. *Γάρ* dient zur Verstärkung der Frage, wie auch sonst im N. T. Apg. 19, 35; 8, 31; 1. Cor. 11, 22.

3) Zu *ἀκούσαντες* nachdem sie gehört hatten ist aus V. 15 *τὴν φωνὴν αὐτοῦ* zu ergänzen

darin ausgesprochene Wahrheit über allen Zweifel erhaben hin. Ἀλλά[1]) steht elliptisch: aber wozu die Frage? Waren es nicht alle, welche ꝛc. Πάντες mit Ausnahme van Josue und Kaleb. Da diese zwei Ausnahmsfälle von keinem Belang sind im Hinblicke auf jene große Zahl, und es dem Apostel nicht darum zu thun ist, die Leser darauf hinzuweisen, kommen sie hier auch nicht in Betracht. Mit ἐξελθόντες κλ. werden nicht blos die Juden bezeichnet; es wird damit auch auf die Befreiung aus der Knechtschaft Egyptens, den Typus der geistigen Erlösung, die den Lesern bereits zu Theil geworden, hingewiesen. Dadurch wird der strafbare Undank Israels um so schärfer hervorgehoben, und den Lesern ihre ungleich höhere Begnadigung nahegelegt, aber auch ihre ungleich höhere Strafbarkeit, wenn sie durch Unglaube und Ungehorsam Gottes Zorn herausfordern. Διά Μωϋσέως durch Moses Vermittlung, so ¡viel als unter Moses Leitung[2]).

V. 17. Τίσι δὲ προς ώχθισε τεσσαράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ὑμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσον ἐν τῇ ἐρήμῳ;

V. 17. Ueber welche aber entrüstete er sich vierzig Jahre lang? Nicht über die, so gesündiget hatten, deren Glieder verfielen in der Wüste?

Es folgt nun mit der weiterführende Partikeln δέ unter Bezugnahme auf die anderen Hauptmomente der Psalmstelle (V. 7—11) eine neue Frage[3]) nebst ihrer wiederum in eine Frage eingekleideten Antwort. Die vierzig Jahre während des Wüstenzuges werden V. 9 als Gnadenjahre, hier als Zornesjahre hingestellt. Beides ist wahr. Es war eine vierzigjährige durch Zeichen und Wunder aller Art verherrlichte gnadenvolle Führung Gottes, und ebenso eine vierzigjährige Verkennung und Nichtbeachtung dieser Führung von Seite Israels, darum auch eine fortwährende Reizung seines Zornes und Herausforderung seiner Strafgerichte, die sich auch verwirklichten; denn in der Wüste blieben ihre Leichname liegen, wie ihnen Gott angedroht.

Οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν. Unter Sünde sind hier nicht blos die einzelnen bei Mara, dann bei Massah und Meribah vorgekommenen einzelnen Versündigungen zu verstehen; es ist vielmehr das durch vierzig Jahre dauernde sündhafte Verhalten des ganzen Volkes gemeint. Denn aus den Worten: Welchen aber hat er gezürnt vierzig Jahre lang? Nicht denen, die gesündiget hatten? geht hervor, daß alle gesündiget haben. Als Grund, um dessentwillen die Israeliten in der Wüste dem Strafgerichte Gottes verfielen, werden zuerst ihre Sünden (V. 17), dann ihr Ungehorsam (V. 18) und zuletzt ihr Unglaube

---

1) Die Peschito läßt ἀλλά unübersetzt und gibt οὐ mit ܠܐ = nonne; während sie οὐχι nonne V. 17 und εἰ μή, nisi V. 18 mit ܐܠܐ wenn nicht, (auch nonne Luk. 17, 8) übersetzt.

2) Die Peschito in mauu oder per manum ܒܝܕ; vgl. Ps. 77, 21: בְּיַד־מֹשֶׁה.

3) Dieser Vers zeigt, daß dem Apostel der Urtext wohl bekannt war, indem er τεσσαράκοντα ἔτη mit προσώχθισε verbindet wie im Hebr.

(V. 19) bezeichnet. Offenbar ist durch diesen dreifachen Ausdruck das Verhalten Israels gegen Gott und seine Offenbarung gradationsweise ausgedrückt. Demnach wäre dann unter den Sünden die einzelnen in der Wüste vorgefallenen Aeußerungen, unter Ungehorsam mehr die innere Stellung zum göttlichen Willen und unter Unglaube beides zusammen zu verstehen, insoferne der Unglaube die Sünde κατ' ἐξοχήν und zwar im Geiste und im Leben also innerlich und äußerlich zugleich ist. Er ist Abfall von der erkannten christlichen Wahrheit und Widersetzlichkeit gegen Gott.

Mit ὧν τὰ κῶλα[1]) wird auf 4. Mos. 14, 29. 32 hingewiesen und der Gedanke ausgesprochen, daß der Tod der Israeliten ein Strafgericht Gottes sei. Sie fielen hin[2]) wie das Gras unter der Sense, wie der Krieger unter dem Schwerte. Bezüglich der Frage, ob das Fragezeichen nach ἁμαρτήσασιν oder erst nach ἐρήμῳ zu setzen sei, entscheide ich mich für das Letztere, weil jene Interpunctation nach ἁμαρτήσασιν den lebendigen Redestrom unterbrechen würde. Neben der Angabe des Grundes des vierzigjährigen Zürnens Gottes, hebt der Apostel gleichzeitig die Folge und den Abschluß dieses Zürnens hervor. Der Parallelismus[3]), auf den man sich gegnerischerseits beruft, leidet durch diese Erklärung keine Einbuße.

V. 18. Τίσι δὲ ὤμοσε, μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν;

V. 18. Welchen aber schwur er, daß sie nicht eingehen werden in seine Ruhe, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen?

Der Apostel erinnert die Leser an die Grundsünden ihrer Väter in der Wüste, an jenen Ungehorsam[4]), der dem Wesen nach Eins ist mit ἀπιστία. Es ist hier nicht vom Ungehorsam gegen das Gesetz die Rede, sondern von jenem Ungehorsam, der in ihrem Unglauben gegen Gottes weise und gnadenvollen Führungen wurzelte. Sie waren ungehorsam, indem sie sich nicht mit unbedingtem Vertrauen an Gott hingaben und die Möglichkeit der Eroberung

---

1) 4. Mos. 14, 29 LXX: καὶ τὰ κῶλα ὑμῶν πεσεῖται ἐν τῇ ἐρήμῳ. Κῶλον = ein Glied des Leibes, ist bei den LXX Uebersetzung von פֶּגֶר, welches Leichnam bedeutet (von פָּגַר matt hinfällig sein); es entspricht genau dem lat. cadaver (cadere). Die Peschito stimmt mit dem griech. Worte überein ܗܕܡܐ Glied, Gebein.

2) Πίπτειν (נָפַל) hinfallen, hingestreckt werden (von der Schlacht), wofür 1. Cor. 10, 5 das synonyme καταστρώννυσθαι prosterni steht. Ἔπεσον ist alexandrinisch und steht statt ἔπεσε.

3) Man sagt nämlich, V. 18 und 19 seien dreigliederig, also müsse es auch V. 17 sein. Das sei aber nicht der Fall, wenn das Fragezeichen erst nach ἐρήμῳ gesetzt wird.

4) Ἀπειθεῖν ungehorsam sein; sich nicht überzeugen lassen, also ungläubig sein. Die Peschito: „welche nicht überredet werden konnten" = welche ungehorsam und ungläubig waren (ܕܠܐ ܐܬܛܦܝܣܘ). — Der Wechsel von ἀλλ' οὐ, οὐχί, εἰ μή (V. 16, 17 und 18) zeigt die stylistische Gewandtheit des Verfassers.

des verheißenen Landes bezweifelten[1]). Sie ließen sich durch all die Wunderthaten Gottes nicht überzeugen, daß er es gut mit ihnen meine; denn ihr Wille war böse.

V. 19. Καὶ βλέπομεν, ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰςελθεῖν δι' ἀπιστίαν.

V. 19. **So sehen wir denn, daß sie nicht eingehen konnten wegen des Unglaubens.**

Dieser Vers spricht assertorisch das Ergebniß von V. 16—18 aus, wobei das Hauptmoment διὰ ἀπιστίαν mit Nachdruck an das Ende gestellt ist. Der Glaube macht, daß die Leser Glieder am Hause Gottes bleiben (V. 6); der Unglaube dagegen trennt von Gott (V. 12) und er ist der Grund, weshalb die Väter das verheißene Ziel nicht erreichen konnten. Diese Entfaltung des geschichtlichen Thatbestandes sollte zur Verschärfung der gegebenen Ermahnungen dienen und die Hebräer im Glauben an Christus stärken. Sie ist eine gewaltige Predigt für die Leser des Briefes, die sie nicht mißverstehen konnten. Es ist ein trauriges und schreckliches Bild ihres eigenen Lebens und Endes, das ihnen vor Augen gestellt wird und Allen, welche zur neutestamentlichen Gemeinde der Erlösten gehören. Hiemit ist der Apostel bei jenem Gedanken angelangt, der im vierten Capitel des Näheren ausgeführt wird, nämlich bei der im Psalme erwähnten Ruhe Gottes. Wenn in unserer Stelle gesagt wird, die Juden konnten nicht in die Ruhe Gottes eingehen wegen ihres Unglaubens und ihres Ungehorsams, so ist damit nicht ausgesprochen, daß das alttestamentliche Bundesvolk, wenn es Glaube und Gehorsam bewiesen, der Erfüllung der göttlichen Verheißung theilhaftig geworden wäre. Wir werden später 8, 7 ff. sehen, daß der tiefer liegende Grund der Nichterfüllung jener Verheißung in der Unvollkommenheit des A. B. zu suchen ist. Dieser Unterschied des alten und des neuen Bundes wird aber nicht Cap. 4 erörtert, weshalb es unrichtig ist zu sagen, der Apostel zeige im vierten Capitel, daß nicht blos der subjective Unglaube der Israeliten, sondern auch die objective Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung der Grund war, daß Israel in die wahre Ruhe nicht eingehen konnte.

Cap. IV. V. 1. Φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας, εἰςελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ, δοκῇ τιςἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι.

V. 1. **Lasset uns also fürchten, damit nicht etwa, da noch eine Verheißung in seine Ruhe einzugehen übrig gelassen ist, einer von euch derselben verlurstig gegangen erscheine.**

An das Resultat der vorhergehenden Entfaltung der Psalmstelle knüpft nun der Apostel die Ermahnung, mit Furcht Sorge zu tragen, daß nicht auch

---

1) Bei εἰςελεύσεσθαι ist als Subject αὐτούς zu ergänzen. Statt introire (Vulg.) übersetzen Einige besser: ingressuros. Auch die Peschito hat das fut. (ܢܥܠܘܢ).

sie der κατάπαυσις verlurstig gehen. Diese Ermahnung setzt voraus, daß die schon den Israeliten in der Wüste gegebene aber unerfüllt gebliebene Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes noch ihre volle Giltigkeit habe, daß man auch jetzt noch ihrer Erfüllung entgegensehe, was er aus der Nichterfüllung jener Verheißung an Israel folgert und dann weiter begründet. Er stellt die Verheißung als die höchste Heilsverheißung für die Christen hin, als das letzte herrliche Ziel, das ihrer am Ende der irdischen Laufbahn wartet, wie sie ja auch für das alttestamentliche Bundesvolk die schönste und segensreichste der Verheißungen gewesen.

Es gehört zu den eigenthümlichsten und tiefinnigsten Anschauungen des Verfassers, daß dem Volke Gottes ein Eingehen in die κατάπαυσις in Aussicht gestellt ist. Diese Anschauung wird 4, 1—10 entwickelt und gründet in dem Psalmworte: Ich schwur in meinem Zorne: Fürwahr sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe (3, 11. 18). V. 19 hatte er darauf hingewiesen, daß der Unglaube der Israeliten in der Wüste der Grund war, daß sie in die verheißene Ruhe nicht eingehen konnten. Daraus (οὖν) folgert er die V. 1 ausgesprochene Ermahnung zur Beharrlichkeit im christlichen Glauben. Φοβηθῶμεν οὖν laßt uns also fürchten, ruft er im Hinblicke auf das Schicksal der Väter und auf den religiösen Zustand der Leser aus. Diese Mahnung involvirt die Gefahr, in welcher die Leser schweben und zugleich die ernste Aufforderung, das unverzüglich von sich abzuwenden, was sie zu fürchten haben, nämlich von der κατάπαυσις ausgeschlossen zu werden. Es ist sonach eine ernste Warnung vor Unglaube und eine Aufforderung zur treuen Pflege des christlichen Glaubenslebens. Der Apostel schließt sich in φοβηθῶμεν in die Zahl derer ein, welche für das Seelenheil der christlichen Gemeindeglieder mit Furcht besorgt sein sollen. Eine Milderung der Mahnung ist durch die erste Person nicht beabsichtiget; denn in diesem Falle müßte die erste Person auch im Folgenden beibehalten werden; daselbst aber heißt ἐξ ὑμῶν [1]). Und mit Recht; denn der Apostel kann doch nicht zu jenen gerechnet werden, deren Seelenheil um des Unglaubens willen gefährdet erscheint. Die communicative Form besagt also nur, daß er sich mit der Gemeinde in die Sorge für ihr Seelenheil theile, und daß dieses Sorgen als ein allseitiges sich erweisen soll.

Nachdem 2, 19 gesagt ist, daß Israel wegen seines Unglaubens in die κατάπαυσις, das Ziel seiner Hoffnung, nicht eingehen konnte, folgt nun der erwartete Gedanke: Laßt uns also mit Furcht Sorge tragen, daß nicht auch ihr von der Ruhe Gottes ausgeschlossen werdet, derselben verlurstig gehet. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in den vielgedeuteten Worten: μή ποτε δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι, damit nicht etwa einer von euch (der Ruhe Gottes) verlurstig gegangen erscheine oder erfunden werde. Δοκεῖν [2]) in der ur-

1) Einige griech. Codd. lesen: ἐξ ἡμῶν; die L. A. ἐξ ὑμῶν ist aber ungleich stärker bezeugt; auch die Peschito übersetzt ܡܢܟܘܢ.

2) Δοκεῖν hat nicht blos die Bedeutung videri, aestimare, putare (10, 29; Apg. 27, 13) scheinen, den Anschein haben; sondern auch die Bedeutung: erscheinen, erfunden

sprünglichen Bedeutung zu fassen, gibt im Hinblick auf das unmittelbar Vorhergehende, an das sich doch die Ermahnung anknüpft, keinen passenden Sinn. Am Schlusse der Entfaltung des Psalmwortes kommt er zum Resultate, daß die Väter in die Ruhe Gottes nicht eingehen konnten wegen ihres Unglaubens. Daran knüpft er nun die ernste Mahnung, dafür zu sorgen, daß es nicht auch den Lesern so ergehen möge[1]); sie haben die Verheißung des Eingehens in die κατάπαυσις, gerade so wie jene. Soll aber die Verheißung sich an ihnen erfüllen, dann dürfen sie nicht in die Fußstapfen ihrer Väter treten. Die Erklärung: „So laßt uns nun Scheu haben, daß nicht einer unter euch, während doch noch übrig ist eine zu erfüllende Verheißung, (gleichwohl) wähne, er sei zu spät gekommen, nämlich er lebe zu einer Zeit, wo alle Verheißungen längst erfüllt seien und kein weiteres Heil mehr zu erwarten stehe," hat weder im Wortlaute noch im Ideengange eine Stütze, und gründet auf der falschen Voraussetzung, der Apostel wolle hier den Lesern zum Bewußtsein bringen, daß der N. B. nicht schlechter als der alte sei, daß vielmehr das Christenthum hoch über dem Judenthum stehe. Von diesem letzteren Gedanken ist in V. 1 und 2 auch nicht eine Spur zu finden; ebenso wenig von der irrthümlichen Meinung der Hebräer, daß es für sie keine Ruhe Gottes mehr gebe, weshalb sie sich um dieselbe nicht mehr zu kümmern brauchten. Eine solche irrthümliche Anschauung existirte nicht; denn im Briefe findet sich hiefür kein Anhaltspunkt, bedurfte also auch keiner Widerlegung.

In den Worten: καταλειπομένης ἐπαγγελίας κλ.[2]) wird die Ermahnung begründet durch den Hinweis auf die noch immer geltende Verheißung des Eingehens in die κατάπαυσις: Da noch eine Verheißung übrig gelassen wird[3]), einzugehen in seine Ruhe[4]), d. h. in die vom Psalmisten gemeinte künftige Ruhe Gottes, welche nun weiter besprochen wird. Die Uebersetzung: „durch Vernachlässigung, Nichtbeachtung der Verheißung" läßt sich zwar sprachlich rechtfertigen im Hinblicke auf Apg. 6, 20, wo das Wort in dieser Bedeutung steht;

---

werden = εὑρίσκεσθαι (Röm. 7, 10; 1. Cor. 4, 2). In diesem Sinne nimmt es auch die Peschito: ܢܶܫܬܟܰܚ inveniatur, reperiatur, die hier wie Röm. 7, 10 und 1. Cor. 4, 2 dasselbe Wort gebraucht ܫܟܚ. So an unserer Stelle.

1) Ὑστερεῖν hinter etwas zurückbleiben, zu spät kommen; dann in abgeleiteter Bedeutung: darum kommen, verlurstig werden. So hier mit der Ergänzung: τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ. Die Peschito: ܕܦܫ der zurückgeblieben wäre. Ὑστερῶν ist ein solcher, der die günstige Zeit vorüber gehen läßt, und darum dessen verlurstig wird, was er hätte erreichen können. Die französische Uebersetzung: »Craignons donc que quelqu'un d'entre vous . . . ne s'en trouve exclu,« hat den Sinn getroffen.

2) Die Peschito: ܟܰܕ ܩܳܝܶܡ indem noch feststeht. Die italienische Uebersetzung richtig: poiché vi resta una promessa etc.

3) Καταλειπομένης ἐπαγγελίας ist genit. abs. und hängt nicht von ὑστερηκέναι ab. — Ἐπαγγελία Verheißung wie im ganzen Briefe und auch sonst bei den neutestamentlichen Hagiographen. — Καταλείπεσθαι heißt zurücklassen, im Stiche lassen; aber auch: übrig lassen, übrig bleiben = ἀπολείπειν 6, 9; 10, 26.

4) Εἰςελθεῖν statt τοῦ εἰςελθεῖν wie 11, 15.

dagegen spricht aber ohne Zweifel das V. 6 und 9 unserm Ausdrucke entsprechende ἀπολείπεται.

Der Apostel drückt in unserem Verse in einfach assertorischer Weise aus, daß es überhaupt noch eine Verheißung in die Ruhe Gottes einzugehen gibt, deren Erfüllung bislang rückständig ist. Der nämliche Gedanke wird im Wesentlichen, wenn auch in anderen Ausdrücken, in derselben assertorischen Weise V. 2 wiederholt und erst im Folgenden bewiesen; weshalb aus dem Umstande, daß Israel die Ruhe Gottes verwirkte, nicht gefolgert werden darf, daß um deswillen noch eine Ruhe vorhanden sei. Die Stelle 3, 19 bildet nicht den Vordersatz für jene Folgerung, sondern enthält einfach ein thatsächliches Warnungsbeispiel für die Hebräer. Denn wenn auch Israel in die Ruhe eingegangen wäre — und das jüngere Geschlecht zog wirklich in Chanaan ein —, wäre gleichwohl, wie aus der apostolischen Argumentation ersichtlich ist, eine Verheißung in die Ruhe Gottes einzugehen noch übrig geblieben. Der tiefere Grund liegt darin, daß nach der Anschauung des Apostels die alttestamentlichen Verheißungen, insoferne sie im A. B. ihre volle und wahre Erfüllung nicht gefunden, auch für den N. B. noch gelten. Es ist dies zugleich ein Beweis, wie sehr der Apostel von der innigen Zusammengehörigkeit des A. und des N. B. überzeugt war, weshalb er auch das alt- und neutestamentliche Gottesreich, so groß auch sonst der Unterschied zwischen beiden sein mag, als ein einziges Gottesreich betrachtet (3, 2—6). Was speciell die Verheißung über den Eintritt in die κατάπαυσις betrifft, so hat man von Anfang an diese Verheißung nicht auf die Ruhe in Chanaan beschränkt, sondern sie als Typus der innigsten Gemeinschaft mit Gott betrachtet, weshalb auch nach der Eroberung des gelobten Landes an der Verheißung über die κατάπαυσις, als am Höhepunkte aller Verheißungen, festgehalten wurde. Ebenso hat der Apostel das im Psalme erwähnte Eingehen in die Ruhe Gottes nicht blos und auch nicht vorzugsweise von der Besitznahme Palästina's, sondern vom Eingange in die vollendete Lebensgemeinschaft mit Gott verstanden, was aus seiner Idee von der Sabbatsruhe Gottes, die er mit dem Eingange in die Ruhe Gottes identificirt, hervorgeht. Die ganze Argumentation (4, 1—11) zielt darauf ab, den Lesern zu zeigen, daß in der messianischen Zeit der Eingang zur Katapausis auf's Neue geöffnet ist, daß die Verheißung für das neutestamentliche Bundesvolk seine volle Geltung habe, und daß der Glaube an Christus es sei, der zu dieser Katapausis führt.

V. 2. Καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, καθάπερ κἀκεῖνοι. Ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.

V. 2. Denn Verheißung haben wir gleichwie jene. Aber nichts nützte das Wort der Verkündigung jenen, da es sich nicht mit dem Glauben vermischt hatte denen, die es hörten.

Dieser Vers ist eine einfache Begründung der vorausgehenden Ermahnung. Der Apostel forderte die Hebräer auf, ängstliche Sorge dafür zu tragen, daß

keinen von ihnen das Loos der Väter in der Wüste treffe. Denn sie sind in der gleichen Lage wie diese; sie haben ebenso wie die Väter Verheißung empfangen; diesen aber hat die vernommene Verheißung nichts genützt, weil sie ungläubig waren. Ebenso wenig wird auch ihnen die Verheißung der Katapausis einen Nutzen bringen, wenn sie die vernommene Heilsbotschaft nicht gläubig aufnehmen. Dies will der Apostel am Warnungsbeispiele der ungläubigen Väter den Hebräern nahe legen. Daraus folgt, daß an unserer Stelle der subjective Unglaube der Juden als Ursache ihres Ausschlusses von der Ruhe Gottes bezeichnet wird, und daß die Behauptung, es werde nicht der subjective Unglaube der Juden, sondern vielmehr die objective Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung als Grund der unvollständigen Erfüllung der Verheißungen angegeben, eine ungerechtfertigte ist, weil sie weder in der Argumentation noch im Wortlaute die geringste Stütze hat. Von einer Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, von der Erhabenheit der letzteren über die erstere ist hier mit keinem Worte die Rede, es wird vielmehr die Gleich artigkeit der göttlichen Verheißung im A. wie im N. B. ausgesprochen und auf die Gleichartigkeit der Strafe der Väter in der Wüste und der Leser des Hebräerbriefes hingewiesen, falls diese an dem Unglauben jener Theil nehmen[1]).

In den Worten: „Denn Verheißung haben wir gleichwie jene" wird das V. 1 im Mittelsatze Ausgesprochene speciell für die Christen geltend gemacht. Die allgemein assertorische Behauptung über die noch bestehende Verheißung des Einganges in die Ruhe Gottes (V. 1) wird wiederholt und näher präcisirt, und zugleich an dem Beispiele der Väter auf die Gefahr des Verlustes der Katapausis hingewiesen. Καὶ γάρ ist begründend = denn[2]), und bezieht sich auf den ganzen Satz. Die Worte „wir und jene" stehen nicht im Gegensatze; denn der Apostel will nicht die Christen den Vätern gegenüberstellen, sondern vielmehr im Hinblicke auf die Beiden gegebene Verheißung, einander gleichstellen, weßhalb „wir" nicht zu betonen ist. Εὐηγγελισμένοι[3]) bezieht sich auf die Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes. Die Katapausis ist der Höhepunkt des Evangeliums, die frohe Botschaft κατ' ἐξοχήν. Diese Verheißung

1) Estius: Similitudo consistit in genere boni nuntii. Wenn er aber dann hinzufügt: Nam in specie magna differentia est; illis enim nuntiata fuit ac promissa requies quaedam hujus saeculi; nobis autem requies multo felicior post hoc saeculum, ideoque multo minus negligenda, so ist dies an sich theilweise richtig, paßt aber nicht als Erklärung für unsere Stelle, in welcher auf diesen Unterschied der Katapausis keine Rücksicht genommen wird.

2) Καὶ heißt nicht „auch", sondern ist rein copulativ; in Verbindung mit γάρ = etenim, denn.

3) Εὐαγγελίζεσθαι wird von Personen passivisch gebraucht und hier persönlich construirt; vgl. Mtth. 11, 5; Luk. 7, 22. In den sonstigen paulinischen Schriften findet sich diese Construction nicht. Die Peschito construirt ebenfalls persönlich wie unser Text: ܐܣܬܒܪܢ = ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι. Die wörtliche latein. Uebersetzung lautet: Etenim sumus evangelizati.

haben wir gleichwie jene[1]). Die Verheißung ist also für die Glieder des Einen Volkes Gottes ein und dieselbe, sie galt dem alttestamentlichen Israel wie sie der neutestamentlichen Gottesgemeinde gilt, welche an die Stelle jenes getreten. Damit ist die innige Zusammengehörigkeit des alt- und neutestamentlichen Bundesvolkes ausgesprochen. Aber den Hebräern zur Zeit Mosis nützte das gehörte Wort nicht. Das an Israel ergangene Verheißungswort wird ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς = ἐπαγγελία genannt. Dieser Ausdruck ist vom Apostel auf die neutestamentliche Predigt übertragen (1. Thess. 2, 13). Ἀκοή = das Gehörte, das Verkündete, hat wie öfter im N. T.[2]) passiven Sinn, und ist hier soviel als das gehörte Wort über das Eingehen in die Ruhe Gottes.

Der nachstehende Participialsatz gibt mit Bezugnahme auf 3, 15—19 den Grund an, warum das Wort der Verkündigung den Vätern nicht nützte. Der Grund liegt nicht in der objectiven Unvollkommenheit des alttestamentlichen Verheißungswortes, sondern im subjectiven Unglauben der Väter. Der einfache Sinn ist, daß das gehörte Wort jenen nicht nützte, weil sie ungläubig waren. Die Zeitgenossen Mosis haben die göttliche Verheißung vernommen, aber sie hatte sich nicht mit dem Glauben vermischt. Das Wort Gottes muß sich mit dem Glauben des Menschen verbinden; denn die πίστις ist dem Apostel die unerläßliche Bedingung aller Theilnahme am Heile und aller Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott[3]). Durch den Glauben gelangt man auch in die verheißene Katapausis[4]). Wem sonach der Glaube fehlt, dem nützt das Hören des Wortes Gottes nichts. Dem äußerlichen vernommenen Worte der Verheißung muß der Glaube entgegenkommen, soll jenes seine segensreiche Wirkung im Menschen realisiren. Wort Gottes und Glaube von Seiten des Menschen müssen sich miteinander vermischen und gegenseitig durchdringen. Das Wort, welches Gott den Menschen vernehmen läßt, muß in den Geist und Willen des Menschen eindringen, ihn umwandeln nach dem Wesen und Inhalte dieses Wortes; dann wird der Mensch der Erfüllung der göttlichen Verheißungen theilhaftig. Ἀκοή und πίστις[5]), Predigt und Glaube, sind die unerläßlichen Bedingungen der Heilsaneignung im A. wie im N. B. Die Predigt ist die objective, der Glaube die subjective Bedingung der Heilsaneignung. Da das betonte τῇ πίστει einen Gegensatz zu τῆς ἀκοῆς bildet, kann der Glaube nicht als Mittel der Einführung des Gotteswortes in unser innerstes Wesen betrachtet

---

1) Καθάπερ, im N. T. nur bei Paulus, bezeichnet die vollkommene Identität der Verhältnisse. — Ἐκεῖνοι die 3, 16—19 Erwähnten, d. i. jene, die Moses aus Egypten herausgeführt und die wegen ihres Unglaubens vom Lande der Verheißung ausgeschlossen wurden.

2) Joh. 12, 38; Röm. 10, 16. 17; Gal. 3, 2. Estius: Per sermonem auditionis intelligemus sermonem auditum, quem videlicet audierant, Deo per Mosen promittente, se introducturum eos in terram Chanaan et requiem in ea daturum. Die Peschito übersetzt: das Wort das sie gehört (ܡܶܠܬܳܐ ܕܰܫܡܰܥܘ).

3) 10, 38; 11, 6; 10, 39; 6, 12.

4) 4, 3.

5) Röm. 10, 17.

werden. Das Gotteswort verbindet sich vielmehr unmittelbar mit dem Glauben selbst und wird in dieser Vermischung zum unmittelbarsten Eigenthume des Menschen. Diese Erklärung hat ihre Stütze an der Leseart der Rec. συγκεκερασμένος[1]). Es haben zwar die meisten Zeugen statt der Rec. den acc. plur. συγκεκερασμένους[2]), weshalb auch die Mehrzahl der neuern Ausleger sich für diese Leseart entscheiden, die aber keinen passenden Sinn gibt. Uebriges ist die Rec. gut testirt[3]) und eine uralte Leseart. Schon die Peschito[4]), die älteste Uebersetzung des neutestamentlichen Textes, hat den Nom., ebenso hat Hieronymus, der die ältesten Manuscripte verglichen hat, dem Nom. den Vorzug gegeben. Daraus folgt, daß schon in den ersten Jahrhunderten zwei Lesearten (Nom. und Acc.) neben einander bestanden, von denen sich die erste (Nom.) als die richtige erwiesen hat. Denn bei der Leseart συγκεκραμένους[5]) müßte man übersetzen: Aber das gehörte Wort nützte jenen nichts, da sie sich nicht im Glauben vermischten mit denen, die es hörten, d. h. die gehorchten, nämlich mit Josua und Kaleb. Diese Auffassung harmonirt nicht mit 3, 16—19; denn dort hat der Apostel keine Unterscheidung zwischen den Gläubigen und Ungläubigen gemacht, vielmehr ganz Israel als ungläubig geschildert. Die Bezugnahme auf den Glaubensgehorsam von Josua und Kaleb wäre ein ganz unvermittelter Gedanke, da im Vorausgehenden auch nicht die geringste Hinweisung auf diese beiden Männer sich findet. Außerdem ist es sprachlich unzuläßig, das Participium ἀκούσασι in der Bedeutung „gehorchen" zu nehmen, weil es diese Bedeütung im Hebräerbriefe nie hat.

---

1) Hiefür findet sich auch die Leseart συγκεκραμένος (attische Form).

2) Auch συγκεκραμένους und συγκεκραμμένους.

3) Peschito, Itala, Vulgata, fünf Minuskeln und Cod. Sin. (א).

4) Die Peschito übersetzt: quia non admixtus erat fidei (fide) iis, qui audierunt eum (sermonem). (ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܚܠܛܐ ܗܘܬ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܫܡܥܘܗ̇.) ܡܚܠܛܐ (part. Pael fem.) von ܚܠܛ mischen, vermischen; Pael: intensiv. Sehr zutreffend auch die hebr. Londoner Uebersetzung des N. T. „aber nicht nützte ihnen das Wort der Verkündigung, weil es sich nicht vermischte (מְמֻסָּךְ) mit dem Glauben bei den Hörenden." Ebenso die italienische Uebersetzung: ma la parola della predicazione non giovò loro nulla, non essendo incorporata per la fede in coloro che l'aveano udita. Weniger genau ist die deutsche Uebersetzung von Allioli: „da sie mit dem was sie gehört, nicht auch den Glauben verbanden." Hiebei ist weder auf den Grundtext noch auf den Text der Vulgata (admistus fidei) Rücksicht genommen. — Ungenau ist auch die Uebertragung von τοῖς ἀκούσασιν mit ex iis, quae audierunt (Vulg.).

5) Chrysost. Theophyl. Die codd. A B C D E; dann die versio Copt. Aeth. Arm. Philox. — Schön paraphrasirt Cornel. a Lap.: Non profuit hic sermo, hoc evangelium sive laetum nuncium de requie et possessione Chanaan Hebraeis, qui illud a Deo per Mosen audierunt; quia licet initio, cum hac spe egressi sunt ex Aegypto, Deo id promittenti crederent, postea tamen auditis exploratoribus . . . a fide hac defecerunt. Ita pariter vobis Christianis, o Hebraei, non proderit hocce Christi evangelium, quo promittit regnum coelorum, audisse et credidisse, si metu persecutionum a Christi fide deficiatis; quare persistite in fide Christi, ut prosit vobis evangelium, ac reipsa promissam in eo haereditatem regni coelestis cernatis et adeatis.

V. 3. Εἰςερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἴρηκεν· Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰςελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου· καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.

V. 3. Denn wir gehen ein in die Ruhe, die wir geglaubt haben, wie er gesprochen: „So daß ich schwur in meinem Zorne, wahrlich, sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe", obwohl die Werke seit Gründung der Welt fertig waren.

Die V. 1 und V. 2 in einfach assertorischer Weise ausgesprochene Voraussetzung, daß es überhaupt noch eine Verheißung des Eingehens in die Ruhe Gottes gibt, deren Erfüllung noch zu erwarten steht, wird nun in bestimmter Formulirung als die zu beweisende Thesis hingestellt. Der Satz: Wir gehen ein in die Ruhe, wir die wir den Glauben angenommen, coordinirt sich dem ganzen zweiten Verse, nicht blos dem 1. Hemistich dieses Verses; denn die Worte: „Wir gehen ein in die Ruhe" entsprechen den Worten: Verheißung haben wir empfangen wie jene[1]); wie die Worte: „Die wir den Glauben (an Christus) angenommen" zu Vers 2^{b} in Beziehung stehen. Die Partikel γάρ ist hier nicht begründend; denn das Eingehen in die Ruhe Gottes ist nicht der Grund, sondern vielmehr die Folge der diesbezüglichen Heilsbotschaft. Zudem ist das erste Versglied (V. 3) eine Fortsetzung der Begründung von der mit V. 1 eingeleiteten Ermahnung.

Εἰςερχόμεθα[2]) (praes).) bezeichnet das Eingehen in die Ruhe als etwas Gewisses; denn das Praes.-schaut das Zukünftige nicht selten als absolut sicher, als Gegenwärtiges[3]). Οἱ πιστεύσαντες bezeichnet umschreibend die gläubigen Christen in ihrer Totalität, und darf nicht übersetzt werden mit „wenn wir geglaubt haben," sondern „wir, die wir geglaubt haben," d. h. die wir den Glauben (an Christus) angenommen haben, die wir gläubig geworden sind[4]) und das neutestamentliche Volk Gottes bilden. Es wird hier der Glaube der Christen dem Unglauben der Juden gegenübergestellt. Der Glaube der Christen ist es, der zur Katapausis führt, während der Unglaube von derselben ausschließt. Auf der Leiter des Glaubens steigt der Mensch zum Himmel auf und nimmt an der Ruhe Gottes, an der himmlischen Seligkeit Theil; denn die Grundbedingung zur Erlangung dieser Gottesruhe ist der Glaube an Christus den Sohn Gottes bis an's Ende[5]), selbstverständlich jener Glaube, der

1) Est. in h. l. Explicat Apostolus illud, quod dixerat: Etenim et nobis nuntiatum est. Hoc est enim evangelium, quod nuntiatum est nobis, introituros nos in requiem, quotquot crediderimus divinae promissioni, factae nobis in Christo.

2) Die Leseart εἰςερχώμεθα οὖν = laßt uns also eingehen (in die Ruhe) wird durch οἱ πιστεύσαντες unmöglich gemacht.

3) Die Vulg. übersetzt ingrediemur, was durch den häufigen Futurgebrauch von ἔρχομαι in den heiligen Schriften gerechtfertiget ist. ὁ ἐρχόμενος qui venturus est Hebr. 10, 37; vgl. Matth. 11, 3; Luk. 7, 19 u. a.

4) Πιστεύειν hat in der hl. Schrift des N. B. öfter inchoative Bedeutung: „gläubig werden" vgl. Apg. 14, 22; 19, 2 u. a.

5) Vgl. 3, 6. 12.

sich im Gottvertrauen und in der Gottesliebe, im Gehorsam gegen die Forderungen des Glaubens ausprägt und auslebt. Wird ja doch der Glaube der Christen zum Unglauben der Juden in der Wüste in Antithese gestellt, der nicht blos als ein Ungläubigsein gegen Gottes Wort, sondern auch als ein Ungehorsamsein gegen seinen heiligen Offenbarungswillen uns vor Augen geführt wird. Das πιστεύειν hat sonach seine gegensätzliche Beziehung nicht in den ἔργα[1]), sondern in der ἀπιστία der Juden, und es ist eine ganz ungerechtfertigte Behauptung, daß hier die Verschiedenheit der neutestamentlichen Bundesbedingung von der alttestamentlichen beschrieben werde, während im Gegentheile die Gleichartigkeit der Bedingung behufs Eingehens in die Katapausis im A. wie im N. B., nämlich der im Gehorsam sich erweisende Glaube hervorgehoben wird. Man hat protestantischerseits unsern Vers von der Unzulänglichkeit des Gesetzes und der Werke der Menschen gedeutet, um die sola fides in ein um so helleres Licht stellen zu können, als ob es dem Apostel darum zu thun gewesen wäre, diese protestantische sola fides, die weder im Hebräerbriefe, noch sonst in den paulinischen Schriften einen Platz hat, seiner Theologie zu Grunde zu legen. Ist doch dem liebeglühenden Apostel der Christ ein Glied am Leibe Christi, das in und durch das Leben Christi lebt; ist ihm doch die Kirche ein lebendiger Organismus. Jedes Leben setzt aber auch ihm entsprechende Thaten. Die sola fides, der bloße Glaube an Gottes Heilsthat, ist die unchristlichste Lehre, die je ersonnen wurde, eine schreckliche Verkennung des ganzen Christenthums, ein Ruhekissen für die wilden Leidenschaften der Menschen.

Nun folgt der Beweis für die Thesis: „Wir gehen ein in die Ruhe, die wir zum Glauben gelangt sind." Diese Wahrheit, daß nur die wahrhaft Gläubigen in die Ruhe Gottes eingehen, wird nach ihrer negativen Seite, a contrario unter Hinweis auf Ps. 95, 11 erläutert. Mit dieser Psalmstelle beginnt die Argumentation, daß den Gläubigen der Eingang in die Ruhe Gottes noch offen stehe, welche mit V. 9 abschließt. Es wird mit dem Citate der Beweis geliefert, daß die Väter nicht zur Ruhe Gottes gelangen konnten, daß sonach die göttliche Verheißung sich an ihnen nicht erfüllt hat und zwar wegen ihres Unglaubens (3, 16, 4, 2). Nun aber muß das, was nach Gottes gnädigem Rathschlusse einmal realisirt werden soll, wirklich realisirt werden. Kann es an jenen, welchen die Verheißung zuerst gegeben war, nicht geschehen, so muß es sich später an Anderen verwirklichen. Daraus folgt, daß der Eingang zur Ruhe Gottes noch offen, und daß die diesbezügliche göttliche Verheißung in ihrer vollen Kraft fortbesteht. Somit enthält das Citat ein vollständiges Argumentum a contrario für die V. 3ᵃ [2]) ausgesprochene Thesis.

---

1) Die Leser beriefen sich nicht auf ihre Werke, sondern lebten nur in dem Wahne, daß sie an die alttestamentliche Institutionen noch immer gebunden seien. Ihr Glaube war zwischen Moses und Christus getheilt. Das Gesetz und das alttestamentliche Priesterthum stand ihnen so hoch, als das Evangelium und das Opfer- und Priesterinstitut des N. B. Deshalb sucht der Apostel gleich im Anfang seines Briefes den absoluten Unterschied zwischen Moses und Christus, zwischen dem A. und dem N. B. hervorzuheben.

2) Estius in h. l. Sciendum est, Apostolum hic versari in tractatione illorum

Der dem Citate angefügte, verschiedenartig gedeutete Satz, καίτοι[1]) τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων „obschon die Werke (Gottes) seit der Weltschöpfung fertig waren," sagt nicht aus, was das für eine Ruhe sei, in welche die ungläubigen Juden in der Wüste nicht eingehen konnten, sondern nur, daß eine solche bestehe seit Gründung der Welt. Wenn Israel in die Ruhe Gottes nicht einging, so liegt der Grund nicht darin, daß die verheißene Ruhe damals noch nicht vorhanden war, denn sie bestand ja schon seit Vollendung des Sechstagewerkes. Die Gottesruhe ist an sich nichts Zukünftiges, sie ist schon seit Vollendung der Weltschöpfung vorhanden. Gleichwohl ist im Psalme von einer noch zukünftigen Gottesruhe die Rede. Diese Gottesruhe ist nach Genesis 2, 2 für Gott eine schon von Anfang der Welt her existirende, und nach dem Psalmworte für das Volk Gottes eine noch zukünftige. Aber immer ist es dieselbe Katapausis, ein und dieselbe Gottesruhe, in welche der Schöpfer nach Vollendung der Schöpfung zurückgetreten, welche schon dem alten Israel verheißen war und jetzt der neutestamentlichen Gottesgemeinde hinterlegt ist. Es ist also weder von der irdischen Sabbathsruhe, noch von der Ruhe in Chanaan die Rede[2]); denn diese Doppelruhe war jenen Israeliten zu Theil, welche in den Besitz des gelobten Landes unter Josua gelangten, und doch sagt der Apostel, daß sie Josua nicht zur Ruhe gebracht habe.

Daß unter ἔργα die Schöpfungswerke Gottes[3]) und zwar das Hexämeron der Genesis zu verstehen seien, wird durch V. 4 bestätiget, der ausdrücklich von der Ruhe Gottes nach Vollendung[4]) der Schöpfung spricht. Ἔργα auf die Werke des Gesetzes, auf die Erfüllung der sinaitischen Gebote zu beziehen, widerspricht dem Contexte, da diese nicht seit der Weltschöpfung, sondern erst seit der sinaitischen Gesetzgebung vollbracht werden konnten. Ἔργα können aber auch nicht die Werke der Menschen im Allgemeinen, ihr Gesammtwirken bezeichnen, so daß der Gedanke wäre, daß alle Werkthätigkeit des Menschengeschlechtes von der Zeit der Weltschöpfung an nicht genügt habe, die Menschheit zur Katapausis zu bringen; denn dieser Gedanke steht weder mit dem Vorausgehenden noch mit dem Nachfolgenden im Zusammenhange, und ist nur ersonnen, um die protestantische sola fides gegenüber der katholischen Lehre von der Nothwendigkeit eines heiligen gottgefälligen Lebens zu rechtfertigen. Die ganze Argumentation des

---

verborum Dei ipsius a Davide scriptorum: »si introibunt in requiem meam,« atque ex illis ostendere velle, quod nobis adhuc restet quaedam requies a Deo promissa et per fidem exspectanda.

1) Καίτοι heißt nie „und zwar", wird also nie im explicativen Sinne genommen; sondern heißt immer: „und doch, obgleich" vgl. Joh. 4, 2.

2) Est. in h. l. Requies sabbati et requies in terra Chanaan figurae quaedam fuerunt ejus quietis, quae nobis in Christo credentibus est promissa, quae nimirum est pacata possessio bonorum coelestium.

3) Die Peschito: Werke Gottes (ܥܒܕܘܗܝ ܕܐܠܗܐ).

4) Die Uebersetzung „obwohl die Werke waren," kann kaum angefochten werden; denn was geschehen ist, das ist vollbracht, es ist fertig.

Apostels zielt dahin ab, zu beweisen, daß dem Volke Gottes noch eine Ruhe bevorstehe, und zwar eine ewige Sabbathsruhe Gottes, die seit der Weltschöpfung besteht. In diese Ruhe führt der Glaube im A. wie im N. B. Von einer Gegenüberstellung der ἔργα und der πίστις geschieht mit keiner Silbe eine Erwähnung. Dieser Gedanke widerspricht dem Wortlaute und der Beweisführung zugleich.

Der Ausdruck καταβολὴ κόσμου Grundlegung der Welt kommt im N. T.[1]) öfter vor und steht für Weltschöpfung. Es ist ein bildlicher Ausdruck, hergenommen von der Grundlegung eines Gebäudes. Von der Weltschöpfung an trat die Ruhe Gottes ein; die Schöpferthätigkeit Gottes nach Außen war nach Vollendung des Sechstagewerkes zum Abschlusse gekommen, an welche sich dann das Ruhen Gottes reihte. Ἀπό bezeichnet auch nach unserer Erklärung nicht den Schlußpunkt einer Handlung, sondern dessen Anfangspunkt = von . . an, seit. Seitdem die Welt geschaffen, hat Gott aufgehört neue Schöpfungswerke hervorzubringen; seit dieser Zeit besteht jene Gottesruhe, in welche auch wir eingehen werden gemäß götllicher Verheißung.

V. 4. Εἴρηκε γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως· Καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.

V. 4. Denn gesprochen hat er irgendwo über den siebenten Tag also: Und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken.

Dieser Vers bringt den Schriftbeweis für den V. 3 ausgesprochenen Satz, daß die Ruhe Gottes wirklich seit Vollendung der Weltschöpfung vorhanden, und daß die Worte καίτοι τῶν ἔργων κλ. in der That eine nähere Erklärung der κατάπαυσις seien. Die Partikel γάρ ist hier begründend und gibt zugleich die Erklärung von dem ἔργα in V. 3[2]). Es sind die Werke Gottes bei der Schöpfung der Welt; denn nach Vollendung des Sechstagewerkes begann die Ruhe Gottes, von welcher im Buche Genesis die Rede ist. Aber auch die Katapausis wird näher präcisirt und zwar als Sabbathsruhe bei Gott im Gegensatze zur typischen Ruhe in Chanaan. Jene Ruhe hat das Volk Gottes zu erwarten als sein Ziel und Ende, wie auch die Schöpferthätigkeit Gottes am siebenten Tage[3]) zu ihrem Ziel und Ende gelangt ist. Denn auch nach Vollendung der Welt-

---

1) Luk: 11, 50; Mtth. 13, 35; Eph. 1, 4; Hebr. 9, 26. Die Peschito übersetzt ܫܘܪܝܐ Anfang, wie die Vulg. 9, 26.

2) Εἴρηκεν scil. ὁ θεός; diese Ergänzung ist gefordert durch das καὶ πάλιν V. 5, womit ebenfalls eine Rede Gottes eingeführt wird, wie durch das perf. εἴρηκεν; denn wäre ἡ γραφή zu suppliren, dann müßte das praes. stehen. — Πού irgendwo; der Apostel setzt den Ort des Citates als bekannt voraus.

3) Die LXX setzen statt ἐν τῇ ἡμέρᾳ den bloßen dat. temp. — Der siebente Wochentag wird auch geradezu ἑβδόμη genannt = שַׁבָּת Sabbath, den 2. Makk. 15, 1 die LXX als ἡμέρα καταπαύσεως bezeichnen. Dieser Tag war den Juden das irdische Abbild der göttlichen Ruhe und zugleich das Vorbild ihrer einstigen Ruhe bei Gott, d. h. der seligen Lebens- und Liebesgemeinschaft im Himmel.

schöpfung und nach dem Eintritte der Ruhe Gottes ist noch eine Sabbathsruhe dem Volke Gottes reservirt. Das ist der Gedanke, welcher die Seele der ganzen Argumentation über die dereinstige Katapausis[1]) bildet.

V. 5. Καὶ ἐν τούτῳ πάλιν· Ei εἰς-ελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

V. 5. Und daselbst wiederum: Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.

Die Wiederholung[2]) des über das ungläubige Geschlecht der Wüste ausgesprochenen Verwerfungsurtheiles hat keinen andern Zweck, als zu zeigen, daß auch nach dem bereits erfolgten Eintritte der Sabbathsruhe Gottes noch eine Ruhe bevorstehe. In diesem Citate liegt der Beweis, daß der Psalmist unter jener Ruhe nicht die ruhige Niederlassung in Chanaan verstanden habe; denn jene, zu welchen er sprach, waren ja thatsächlich in diesem Ruhesitze. Es ist also die Ruhe bei Gott gemeint, der Eingang in das wahre, himmlische Land der Verheißung, die ewige Sabbathsruhe in Gott und mit Gott; denn das Eingehen der Menschen in die Katapausis setzt die Ruhe Gottes voraus. Aus der Zusammenstellung des Schriftwortes, nach welchem Gott am siebenten Tage ruhte von allen seinen Werken mit dem zu Mosis Zeit ergangenen Gottesworte geht hervor, daß das Volk Gottes zur Ruhe in Gott gelangen soll, daß die göttliche Verheißung auch jetzt noch offen sei, nachdem sich dieselbe an den Vorfahren der Hebräer nicht erfüllt hatte. Diese Ruhe Gottes ist aber keine andere als die Sabbahtsruhe, in die er nach vollbrachter Schöpfung eintrat, um darin ewig zu verharren. Die Ruhe also, von welcher die ungläubigen Juden ausgeschlossen wurden und die uns hinterlegt ist, wenn wir im Glauben ausharren, ist dieselbe, deren im Buche Genesis erwähnt wird. Sie war das Ziel und Ende der Schöpferthätigkeit Gottes, sie ist das Ziel und Ende der uns gegebenen göttlichen Verheißung. Wenn auch das von Moses verheißene Eingehen in die Katapausis zunächst von der Besitznahme Chanaans zu verstehen ist, so folgt daraus keineswegs, daß sich mit diesem Besitze die göttliche Verheißung erschöpft habe. Jene Besitznahme Chanaans war vielmehr nur ein Theil der Erfüllung der Verheißung Gottes.

V. 6. Επεὶ οὖν ἀπολείπεται, τινὰς εἰςελθεῖν εἰς αὐτὴν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰςῆλθον δι᾽ ἀπείθειαν,

V. 6. Da nun noch übrig ist, daß einige in dieselbe eingehen, weil die, welche früher die Verheißung empfangen hatten, nicht eingingen wegen des Ungehorsams,

---

1) Κατέπαυσεν hat hier intransitive Bedeutung: ruhen, ein Gebrauch der den Klassikern fremd ist.

2) Πάλιν scil. εἴρηκεν ὁ Θεός. — Ἐν τούτῳ in dieser Stelle, d. h. der schon angeführten (V. 3). Die Peschito: ܘܗܪܟܐ und hier, und an diesem Orte. Ἐν τούτῳ hier, ἐν ἑτέρῳ anderswo (5, 6).

V. 7. πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν, σήμερον, ἐν Δαυῒδ λέγων, μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προείρηται· Σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν.

V. 7. so bestimmt er wiederum einen Tag, „heute“ durch David sprechend nach so langer Zeit, wie vorerwähnt: Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht.

V. 6. Der Apostel zieht nun die Folgerung aus V. 3—5, woselbst der Beweis geliefert wurde, daß die Katapausis dem Volke Gottes noch offen stehe. Das gewonnene Resultat ist ihm ein unantastbares (ἐπεὶ οὖν), ein sich nothwendig aus Genesis 2, 2 und dem Psalmworte ergebendes. Was nun die Periode selbst betrifft, so bildet V. 6 den Vordersatz, der aus zwei Theilen besteht, die sich so zu einander verhalten, daß der zweite Theil den Grund [1]) vom ersten enthält. Die geschichtliche Thatsache, daß die Israeliten zu Mosis Zeit in die Ruhe Gottes nicht eingegangen sind, ist der Grund, daß noch etwelche in diese Ruhe eingehen; denn (dies ist dabei vorausgesetzt) jede göttliche Verheißung muß in Erfüllung gehen, also auch die Verheißung bezüglich des Eingehens in Gottes Ruhe. Nun aber hat sich diese Verheißung an denen, welchen sie zuerst gegeben war, nicht verwirklichet, folglich muß sie sich in späterer Zeit an Anderen realisiren. Daß aber das Volk Gottes zu Mosis Zeit in die Gottesruhe nicht gelangt ist, beweist der Umstand, daß ein zweiter Zeitpunkt für dieses Eingehen nach dem Psalmworte festgesetzt ist.

In den Worten: ἀπολείπεται [2]), τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν wird der V. 1 ausgesprochene, nun erwiesene Gedanke καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ als unbestreitbar wiederholt, daß nämlich die Verheißung einer Gottesruhe noch nicht im wahren und vollen Sinne sich verwirklichet habe. Das beschränkende τινάς ist ganz unbestimmt zu nehmen = etwelche, einige; und ist mit Rücksicht auf die Israeliten der messianischen Zeit, die wegen ihres Ungehorsams nicht in die Katapausis gelangten, zu erklären. Es sind bei dieser Auffassung unter τινές wohl die Christen zu verstehen; sie werden als τινές bezeichnet im Vergleiche zu jener großen Zahl, die auch in der messianischen Zeit die Bedingungen des Eintrittes in die Ruhe Gottes nicht erfüllen.

Das zweite Versglied: καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπείθειαν bildet nicht die negative Kehrseite des ersten Gliedes, wornach die aus Genes. 2. 2 und Psalm 95, 11 gezogene Folgerung zuerst positiv und allgemein, dann negativ und historisch ausgesprochen wäre, sondern das zweite Versglied gibt vielmehr, wie bereits erwähnt, den Grund für das erste an. Weil

---

1) Καί hat hier causale Bedeutung.

2) Ἀπολείπεται = superest, reliquum est, relinquitur wie V. 9: es erübriget noch. Die Vulg. übersetzt auch καταλείπεσθαι V. 1 mit relinqui; wie denn wirklich beide Verba in ihrer Bedeutung übereinstimmen: zurücksein, übrig sein. Auch die Peschito betrachtet beide Verba als Synonyma und übersetzt sie mit ܦܫ; es steht noch fest; es ist noch vorhanden.

die Israeliten nicht in die Katapausis gekommen, darum ist noch übrig, daß etwelche in dieselbe eingehen. Daß unter οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες das alttestamentliche Israel zu verstehen sei, ergibt sich aus V. 2, wie aus dem Gegensatze zu τινάς. Von diesen wird gesagt, daß sie noch eingehen werden, von jenen, daß sie nicht eingegangen sind mit Angabe des Grundes διὰ ἀπείθειαν, weil sie sich dem Verheißungsworte nicht in gläubigem Gehorsam unterwarfen.

Ἀπείθεια, wofür 3, 19 ἀπιστία steht, bezeichnet den subjectiven Unglauben und Ungehorsam der Israeliten, aber nicht die objective Unzulänglichkeit des Gesetzes; denn mit keiner Silbe geschieht Erwähnung davon, daß die Schwäche und Unvollkommenheit des A. B. die Ursache oder eine Mitursache des Nichteingehens Israels in die Katapausis war. Im Gegentheil, Israel war für die Ruhe Gottes bestimmt, es ward ihm die Verheißung, zu dieser Ruhe zu gelangen, gegeben, und es wäre in die Katapausis eingegangen, wenn es nicht ungläubig, treulos und ungehorsam geworden wäre. Von einer Gegenüberstellung der alttestamentlichen Katapausis als einer blos typischen, und der neutestamentlichen als der wahren und wesenhaften ist V. 6 keine Rede; es ist im Gegentheile in beiden Versgliedern ein und dieselbe Katapausis, auf welche, mit Bezugnahme auf V. 4, der Apostel hinweist. Der Unterschied zwischen der Katapausis in Chanaan, deren sich die durch Josua in das gelobte Land eingeführten Juden erfreuten, und der noch zu erwartenden Gottesruhe der Christen wird erst später V. 8 hervorgehoben.

V. 7 bildet den Nachsatz der Periode (V. 6 und 7). Weil es sich so verhält, wie bisher (V. 1—7) nachgewiesen, weil die göttliche Verheißung sich noch nicht verwirklichet hat, indem Israel damals nicht in die Katapausis gelangt ist, hat Gott später wiederum einen Tag zum Eingange in seine Ruhe bestimmen können[1]). Das erste σήμερον[2]) ist Apposition von ἡμέρα. Dieses Heute ist die Zeit der neutestamentlichen Heilsverkündigung, in welcher der Apostel und die Leser leben. Ἐν Δαυίδ heißt nicht in den Psalmen David's, sondern durch David, ohne dabei den Gedanken an das geschriebene Wort Gottes auszuschließen. Das Psalterium wird nirgends ἐν Δαυίδ citirt. Im masoretischen Texte hat der Psalm keine Ueberschrift, während ihn die LXX, deren sich der Apostel bediente, dem David (τῷ Δαυίδ) zutheilen. Die Worte: μετὰ τοσοῦτον χρόνον sind die Zeitbestimmung zu λέγων. Diese lange Zeitperiode erstreckt sich von Moses oder Josua bis David. Daraus, daß nach so langer Zeit Gott noch einen Tag der Katapausis bestimmt hat, folgt, daß eine solche noch bevor-

1) Ὁρίζειν (ὅρος) begränzen, überhaupt: bestimmen festsetzen. Die Peschito ܣܳܡ (ܣܡ = ponere) setzen, einsetzen, festsetzen, bestellen.

2) Σήμερον so viel als „Zeit". Einige betrachten σήμερον als Anfang des Citates, das dann, wegen Einschiebung des Participialsatzes, des Nachdruckes und der Deutlichkeit wegen wieder aufgenommen wird. Die Punktation des griechischen Textes aber spricht für die Annahme einer Apposition. Die Peschito läßt dieses σήμερον unübersetzt.

stehe und daß Israel zur wahren Gottesruhe nicht gelangt sei, ein Gedanke, der V. 8 ausgesprochen wird.

Προείρηται[1]) bildet eine Parenthese und weist darauf hin, daß die hier citirten Worte schon mehrmals angeführt sind (3, 7. 15). Das Psalmcitat selbst, das bereits oben seine Erklärung gefunden, legt den Hebräern die Möglichkeit nahe, daß es ihnen wie den Vätern ergehen könne, und enthält die Aufforderung das „Heute" recht zu benützen, um in die verheißene und noch bestehende Katapausis zu gelangen. Das σήμερον des Psalmes ist selbstverständlich die Davidische Zeit, in welcher diese Ermahnung an das israelitische Volk gerichtet wurde. In unserem Briefe jene Zeit, in welcher der Apostel und die Leser des Hebräerbriefes lebten. Insoferne aber die göttliche Verheißung des Eingehens in die Katapausis allen gilt, welche der Stimme Gottes gegenüber ihre Herzen nicht verhärten, gilt dieses Heute allen Gläubigen aller Zeit; denn sie sind ja nach dem Psalme das Volk Gottes und die Schafe seiner Weide[2]).

Hiermit wäre der Satz, daß noch Verheißung übrig ist, in die Ruhe Gottes einzugehen, erwiesen. Dem gegenüber aber konnte eingewendet werden, Josua habe ja das alttestamentliche Gottesvolk, die zweite Generation in die Katapausis eingeführt, die Verheißung des Einganges in die Ruhe Gottes habe sich also bereits erfüllt, es sei demnach die Grundthesis des Apostels nicht erwiesen. Diesem Einwande wird nun im folgenden Verse begegnet.

V. 8. Εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.	V. 8. Denn hätte sie Josua zur Ruhe gebracht, so würde er wohl nicht nachher von einem andern Tage reden.

In diesem Verse wird die Ansetzung eines neuen „Heute" daraus begründet, daß die Verheißung des Eingangs in die Ruhe nicht nur an dem ungläubigen und ungehorsamen Geschlechte der Wüste unerfüllt geblieben sei, sondern daß sie auch an dessen Nachkommen, die Josua in das gelobte Land geführt, sich nicht verwirklichet habe. Die Thatsache, daß Gott nach der Zeit Josua's von einem neuen „Heute" redet, ist der unumstößliche Beweis dafür, daß Josua das alttestamentliche Gottesvolk nicht wahrhaft zur Ruhe gebracht hat[3]). Dem Apostel

1) Die Rec. liest εἴρηται. Die Leseart προείρηται ist jedoch von vielen und den ansehnlichsten Zeugen bestätiget. Die syrische Uebersetzung liest ܟܬܝܒ geschrieben.

2) Estius in h. l. Hodie i. e. hodiernum diem, ex mente Pauli totum intelligitur hujus vitae spatium (3, 13). Totum enim hoc tempus ideo dies est, quia tempus operi deputatum, per quod ad requiem perveniatur. Id opus est fides et obedientia, quod indicant verba: Hodie, si vocem ejus audieritis, nolite etc.

3) Κατέπαυσεν steht hier transitiv: in die Ruhe einführen, zur Ruhe bringen. So immer im klassischen Griechisch und nicht selten bei dem LXX; wofür im Hebräischen (2. Mos. 33, 14; 5. Mos. 3, 20; Jos. 1, 13) das Hiph. von נוּחַ ruhen (intrans) הֵנִיחַ steht = ruhen machen, zur Ruhe führen.

ist also der irdische Besitz Chanaans die wahre κατάπαυσις nicht und konnte sie ihm im Hinblicke auf die Geschichte Israels in Chanaan nicht sein. Ihm ist die wahre Katapausis die selige Sabbathsruhe[1]), welche Gott selbst seit Vollendung der Schöpfung genießt, und welche dem Volke Gottes noch bevorstehen muß, weil sich die diesbezügliche göttliche Verheißung noch nicht erfüllt hat. Wohl ist auch dem Apostel der Einzug Israels in das Land Chanaan ein Eingehen in die Ruhe Gottes und sonach eine Erfüllung der Verheißung; aber dieser Einzug ist ihm nur eine unvollkommene und vorbildliche Erfüllung. Der Grund für diese seine höhere Auffassung der Katapausis liegt darin, daß nach dem Psalmworte ein anderes Heute in Aussicht gestellt ist; denn damit ist der Beweis geliefert, daß die früher gegebene Verheißung ihrem ganzen Inhalte nach noch fortbesteht. Besteht sie aber noch fort, so kann der Einzug in das gelobte Land die wahre Katapausis nicht sein, weshalb die Verheißung in einem höheren Sinne genommen werden muß.

Durch den hypothetischen Satz wird das in Bedingung Gesetzte[2]) geradezu als nicht eingetreten bezeichnet = Josua hat sie nicht zur Ruhe gebracht; darum redet er noch von einem anderen Tage. Ἰησοῦς ist der LXX Name für Josua[3]). Αὐτούς sind nicht die οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες V. 6; denn von diesen ist daselbst gesagt, daß sie nicht eingingen wegen ihres Unglaubens, sondern diejenigen, welche Josua in das Land der Verheißung führte. Μετὰ ταῦτα[4]) ist Wiederaufnahme des „nach so langer Zeit" V. 7., nämlich seit des Einzuges Israels in das Land der Verheißung unter Josua's Leitung.

Somit hat der Apostel bewiesen, daß es im A. B. eine wahre Katapausis nicht gab. Nun aber ist die Verheißung einer solchen dem Volke Gottes gegeben, folglich haben wir sie noch zu erwarten.

V. 9. Ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ.	V. 9. Also ist noch übrig eine Sabbathsruhe dem Volke Gottes.

Aus der nach der Besitznahme Chanaans erfolgten Bestimmung eines wiederholten „Heute" zieht nun der Apostel die Schlußfolgerung, daß die Erfüllung dieser Bestimmung nach ihrem wahren und höheren Sinne noch offen stehe. Das Volk Gottes hat also dem Gesagten zufolge noch eine Sabbathsruhe

1) Est. in h. l. Sentit Apostolus, Davidem in illa priori requie aliam multo meliorem intellexisse, tamquam rem figuratam in sua figura; videlicet patriam coelestem, adhuc querendam et exspectandam, etiam iis qui requie terrena, ductore Josue, jam dudum essent potiti.

2) Bei Bedingungsfällen der Unmöglichkeit steht in der Protasis εἰ mit dem Indicativ eines Präteritums (mit Ausschluß des Perfect) in der Apodosis der Indic. eines Präterit. (aor), bei wiederholt gedachten Handlungen, das imperf. mit ἄν; so an unserer Stelle.

3) Auch Apg. 7, 45 steht Ἰησοῦς für Josua. In den älteren Büchern des hebr. Textes: יְהוֹשֻׁעַ, in den späteren יֵשׁוּעַ.

4) Die Vulg. übersetzt: posthac hernach; ebenso die Peschito: ܒܬܪܟܢ.

zu erwarten. Dieser sich von selbst ergebende Schluß[1]) ist eine Wiederholung des im ersten Redegliede V. 6 aufgestellten und nun durch Psalm 95 erwiesenen Satzes. Der Apostel bezeichnet die noch zu erwartende Ruhe nicht mehr einfach als Katapausis wie bisher, sondern beschreibt sie mit Bezugnahme auf V. 4 als eine Sabbathsfeier, weil sie den Charakter einer sabbathlichen Ruhe an sich trägt und wahrhaft der Sabbathsruhe Gottes nach Vollendung der Weltschöpfung entspricht. Die den Christen bevorstehende Ruhe ist also der göttlichen Sabbathsruhe gleich oder ähnlich; denn der Sabbathismus[2]) des Volkes Gottes ist eben das Eingegangensein in die Katapausis Gottes. Das wahre Land der Verheißung ist weder das Land Chanaan, noch sonst ein Land auf Erden, sondern das himmlische Vaterland; deshalb kann auch die Palästinaruhe nicht die wahre Ruhe sein. Diese ist vielmehr der Mitbesitz und Mitgenuß der Ruhe Gottes, die für Gott selbst seit Grundlegung der Welt begonnen hat. Der Eingang in diese Gottesruhe ist der Anfang einer ewigen und seligen Sabbathsfeier, die ungetrübte Theilnahme am Frieden, an der Seligkeit und Herrlichkeit des Weltenschöpfers. Daß eine ewige Sabbathsfeier die große Weltwoche abschließen werde ist schon in der typischen Sabbathsfeier des A. B. angedeutet, weshalb wohl auch die jüdische Tradition[3]) diesen Gedanken auf die verschiedenartigste Weise zum Ausdrucke bringt. Diese Sabbathsruhe tritt ein am Abschluß der Welt- und Menschengeschichte bei der Parusie des Herrn; denn es ist von einem Sabbathismus die Rede, in welchen das ganze Volk Gottes eingeht. Das Eingehen der Gesammtheit des Volkes aber in die Katapausis fällt mit der Aufnahme der wiederhergestellten und verklärten Menschheit in den Himmel zusammen. Erst dann, wenn die allgemeine Vollendung eintritt, ist die göttliche Verheißung vollständig erfüllt. Bis dahin gehen wohl die Einzelnen, die im Herrn sterben[4]), unmittelbar nach ihrem Tode in die Ruhe Gottes ein; aber dieses Eingehen ist nur ein vereinzeltes und zudem unvollständiges, insoferne nur die Seelen, nicht aber der Mensch in seinen constitutiven Elementen in die Katapausis eingetreten ist. — Das Volk Gottes[5]) begreift diejenigen in sich, welche in der messianischen Zeit das Gott angehörige Volk ausmachen, nämlich die Christen, welche der Heilsbotschaft glauben und ausschließlich nach der Richtschnur der Wahrheit des Evangeliums leben. Dieses Volk Gottes ist das Ισραήλ τοῦ θεοῦ des Galaterbriefes[6]), jener

---

1) Ἄρα steht im klassischen Griechisch nach, während im N. T. diese Folgerungspartikel nicht selten vorangestellt wird. Es entspricht unserem: demnach, also, folglich.

2) Σαββατισμός = Sabbathfeier, Sabbathruhe, ein Ausdruck, der sonst in der heiligen Schrift nicht mehr vorkommt. Dagegen ist das Verb. σαββατίζειν = den Sabbath feiern bei den LXX üblich.

3) Die Juden nannten das ewige Leben geradezu den großen Sabbath (שַׁבָּת הַגָּדוֹל).

4) Offenb. 14, 13.

5) Estius bezeichnet als Volk Gottes die fidem habentes ejus promissis, et obedientes praeceptis im Gegensatze zum Israel in der Wüste, das durch seinen Unglauben und Ungehorsam den Eingang in die Katapausis verscherzte.

6) Gal. 6, 16.

il der Menschheit, der nach Gottes Rathschluß zur ewigen Sabbathsfeier be-
n ist.

10. Ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν ατάπαυσιν αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς κατέ-αυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὥσπερ πὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.

V. 10. Denn wer eingegangen ist in dessen Ruhe, der ruht auch selbst von seinen Werken, gleichwie von den eigenen Gott.

Dieser Vers ist eine Begründung des V. 9 aus der vorausgehenden Argu-
tation gezogenen Schlußfolgerung. Er enthält einen aus der Natur der
he, aus dem Wesen des Eingegangenseins in die Ruhe Gottes geführten
eis dafür, daß die Sabbathsruhe des Volkes Gottes noch bevorstehe, der
gistisch also lauten würde: Wer in die Katapausis Gottes eingegangen ist,
ruht ebenso von seinen Werken, wie Gott von den seinigen. Nun aber,
mußte Jeder sich selbst sagen, zeigt die ganze Geschichte Israels von Josua
auf die gegenwärtige Zeit, daß das Volk Gottes fortwährend allen Mühen,
npfen und Leiden des irdischen Lebens unterworfen geblieben; also kann die
e in Chanaan noch nicht die volle und wahre gewesen sein; es ist sonach
eine Sabbathsfeier dem Volke Gottes übrig. Die verheißene Gottesruhe
demnach eine ganz andere als die Niederlassung in Palästina; sie ist gleich
Ruhe Gottes nach vollbrachter Weltschöpfung, eine Ruhe des Menschen von
em mühevollen irdischen Tagewerke, also eine überirdische himmlische Kata-
sis. Die wahre Ruhe ist analog der Ruhe Gottes, dem Sabbathismus des
öpfers; diese Ruhe aber fällt in das Jenseits.

Das Urtheil ὁ γὰρ εἰσελθὼν [1]) ist ein ganz allgemeines = jeder der ein-
ngen ist, und kein specielles, so daß unter ὁ γὰρ εἰσελθὼν Christus zu ver-
en wäre, der am Tage seiner Himmelfahrt in die Katapausis seines himm-
en Vaters eingegangen. Bei dieser Erklärung, welche dem Contexte wie
Zusammenhange gleichmäßig widerspricht, wären dann die ἔγρα αὐτοῦ die
ke seines messianischen Berufes einschließlich seines Todesleidens. Man hat
hiebei namentlich auf den Aorist κατέπαυσεν berufen, der die Bezugnahme
Christus unbedingt fordere. Allein mit Unrecht; denn es ist bekannt, daß der
eche bei allgemeinen Urtheilen häufig den Aorist setzt, wo wir im Deutschen
Präsens gebrauchen [2]). Dazu kommt, daß, wäre hier Jesus zu Josua in
ensatz gebracht, der Name Jesus als gegensätzliches Wort vor allen anderen
le ausgedrückt werden müssen. Zudem wird von dem in dem Himmel auf-
ihrenen Heiland weder in dem Hebräerbriefe noch sonst in den heiligen
riften des N. B. gesagt, er sei in die Ruhe Gottes eingegangen, sondern
mehr, er sei mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt.

---

1) Ebenso die Peschito: ܐܝܢܐ ܓܝܪ ܕܥܠ = derjenige, welcher eingegangen ist.

2) Ebensowenig kann das syrische Praeteritum ܐܬܬܢܝܚ requievit urgirt wer-
, da in der syrischen Sprache dasselbe auch die Gegenwart und selbst die Zukunft be-
net.

Die ἔργα, von welchen der Mensch einstens ruhen wird, wenn er in die Katapausis Gottes eingegangen ist, sind sämmtliche Werke seines irdischen Berufes [1]). Diese Erklärung fordert die Zusammenstellung der Werke der Menschen mit den Werken Gottes [2]). Nun ist aber unter den letzteren die gesammte Schöpferthätigkeit Gottes zu verstehen, also sind auch die Werke der Menschen in ihrer Totalität zu fassen. Was das Sechstagewerk bei Gott ist, das sind die irdischen Arbeiten bei den Menschen. Auch sein Leben ist in einem gewissen Sinne ein Sechstagewerk, aber voll Mühen und Kämpfe und Leiden, was selbstverständlich auf die Schöpferthätigkeit Gottes nicht übertragen werden darf. Der Sabbathismus des Volkes Gottes ist also ein Ausruhen von den Mühen des irdischen Berufes und zugleich ein Ruhen in Gott nach der Wanderung durch die Wüste dieses Lebens und der Vollendung des mühevollen Tagewerkes auf Erden [3]). Es ist in der That ein ebenso schöner als tiefsinniger Gedanke des Apostels, daß die ganze Lebensentfaltung des Volkes Gottes theils im Wüstenzuge Israels, theils im Hexämeron Gottes ihren Typus findet, woran sich als herrliches Ziel der Eingang in das wahre und himmlische Chanaan, das ewig selige Ruhen in Gott reiht. Die Herrlichkeit und Lieblichkeit dieser Ruhe beschreibt sehr schön der heil. Chrysostomus [4]).

V. 11. Σπουδάσωμεν οὖν, εἰςελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας.

V. 11. Beeifern wir uns also, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand zu Grunde gehe in demselben Beispiele des Ungehorsams.

Die V. 1 begonnene Ermahnung wird hier in einer anderen durch die dogmatische Exposition über die Katapausis gewonnenen Form wiederholt, und V. 12 und 13 durch Hinweisung auf das richtende und strafende Wort Gottes und auf die göttliche Allwissenheit selbst nachdrücklich motivirt. Die Mahnung, welche sich auf den V. 2—10 geführten Beweis gründet, daß noch eine Katapausis dem Volke Gottes bevorsteht, lautet: Beeifern wir uns also, einzu-

1) Die Leseart ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων ist eine Erweiterung aus V. 4.

2) Ἀπὸ τῶν ἰδίων scil. ἔργων übersetzt die Vulg. mit a suis; ebenso die Peschito: ܡܢ ܕܝܠܗ (vgl. Uhlamann, syr. Grammat. S. 146).

3) Cornel. a Lap. commentirt richtig: Sabbatismus vetus aliud non erat, quam quies ab operibus in die septimo, ut hac quiete homines recolerent et repraesentarent requiem Dei, qua die septimo ab operibus creationis quievit. Haec autem omnia allegorice vel potius anagogice significabat fideles et Christianos in aeterna illa Dei requie in coelo, pari modo et multo felicius quieturos ab omnibus operibus molestis. Significat ergo Sanctos in Ecclesia triumphante, cessare ab omni labore hujus miserae vitae, quae tota in negotio consistit. Vult enim probare veram illam requiem non solum non fuisse in terra Chanaan, sed ne esse quidem posse in hac vita, quae non est aliud quam militia et laborum ac miseriarum omnium theatrum.

4) Chrys. in moral. hom. 6.

ehen in jene Ruhe, in jene Sabbathsfeier im ewigen Leben. Σπουδάσωμεν [1]) conjunct wie V. 1 φοβηθῶμεν) beeifern wir uns, laßt uns mit allem Eifer reben. Dieser Eifer zeigt sich im unerschütterlichen Glauben an die göttliche erheißung und im steten Gehorsam gegen die Forderungen des Glaubens; nn die ἀπιστία und ἀπείθεια der Väter hat sie um die verheißene Ruhe lottes [2]) gebracht. Das herrliche Ziel, das dem Volke Gottes am Ende seiner dischen Wanderschaft leuchtet, ist der Sabbathismus des Schöpfers der Welt; ihin aber führt nur Glaube und Gehorsam. Sehr bezeichnend ist das festiemus der Vulg., worüber sich Thomas von Aquin also äußert: Festinandum obis est in hac peregrinatione, quia via longa est, vita brevis, vo- atio Dei urget et in mora est periculum [3]). Der Ausdruck der Vulg. ißt sich der Wanderung durch die Wüste an. Dem Wege Israels durch die Süste in das gelobte Land entspricht gegenbildlich der Weg des neutestament- chen Gottesvolkes durch die Welt in den himmlischen Sabbathismus. Während ir in der Wüste dieses Lebens pilgern, dürfen wir nicht lässig werden oder r stille stehen, müssen vielmehr mit Muth und Ausdauer fortschreiten und var eilig, damit wir um die Ruhe Gottes nicht kommen.

Der abhängige Satz gibt eine negative Zweckbestimmung der Ermahnung 1, daß es uns nicht ergehe wie dem Israel der Wüste, welches in seinem Un- auben und Ungehorsam den Gnadenruf Gottes nicht beachtete und deshalb m warnenden Beispiele geworden ist. Behufs richtiger Erklärung des πέσῃ darf es nicht der Bezugnahme auf 3, 17, woselbst dieses Zeitwort selbststän- g steht in der Bedeutung von: hinfallen = zu Grunde gehen [4]). Diese Be- utung ist hier durch den Vordersatz geboten; denn πίπτειν in dem Sinne m Hineinfallen in den Unglauben oder vom Herausfallen aus dem Glauben nehmen, gibt im Zusammenhalte mit der vorausgehenden Ermahnung keinen ssenden Sinn, obwohl sich gegen diese Erklärung vom philologischen Stand-

---

1) Σπουδάσωμεν = studeamus; σπουδάζειν Ernst und Eifer beweisen; dann aber ich: emsig, thätig, eilig sein; denn σπουδή bezeichnet Hast, Eile, die sich in Eifer und rnst bethätiget; weshalb die Uebersetzung der Vulg. „festinemus“ nicht so ungerecht- rtiget ist, wie man anzunehmen pflegt. Die Pesch. übersetzt wörtlich: [Syriac] = studeamus.

2) Ἐκείνη weist rückwärts auf die erwiesene und beschriebene Katapausis.

3) Chrysost. l. c. paraphrasirt festinemus mit: »Cursu opus est, et vehementi cursu ui currit, non ad prata adjacentia, non ad amicos, non ad spectatores sed ad pal- am attendit; non consistit, metae vicinus non languet, sed cursum intendit; c quo seniores et coelo viciniores sumus, eo magis et concitatius currere de- emus.“

4) Der syrische Text gibt über πέσῃ keinen näheren Aufschluß, da dessen Uebersetzung ne doppelte sein kann, entweder: daß nicht Jemand falle in das Beispiel derjenigen, elche sich nicht überzeugen ließen d. h. ungehorsam waren; oder: daß nicht Jemand Grunde gehe nach der Aehnlichkeit derjenigen, welche ungehorsam waren: [Syriac]

punkte aus nichts Stichhaltiges einwenden läßt[1]). Allein die Möglichkeit einer grammatischen Construction kann nicht aufrecht erhalten werden, wenn sie dem Ideengange nicht entspricht, was hier der Fall ist. Denn welchen Sinn hätte der Satz: Trachten wir mit allem Eifer in den Himmel zu kommen, damit wir nicht ungläubig werden? Das Trachten in die Ruhe Gottes einzugehen hat nicht den Zweck, daß wir nicht ungläubig werden, sondern den Zweck, daß wir zu dieser Ruhe gelangen, daß wir derselben nicht verlurstig gehen, d. h. daß wir nicht zu Grunde gehen. Bei dieser Erklärung bezeichnet dann ἐν τῷ ὑποδείγματι τῆς ἀπειθείας den Zustand, in welchem oder durch welchen ein solcher Untergang herbeigeführt wird. Man hat gegen diese Erklärung die tonlose Stellung des πέσῃ geltend gemacht, indem es nicht an den Anfang des Satzes gesetzt, sondern zwischen die übrigen Wörter eingeschaltet sei, und daraus geschlossen, daß es schon um deswillen nicht selbstständig stehen könne. Dagegen ist zu bemerken, daß es sich hier um eine Betonung überhaupt gar nicht handelt, daß ferner selbst im Falle der Betonung die betonten Wörter nicht immer am Anfange des Satzes stehen[2]), indem gar oft auf die Schönheit der Stellung Rücksicht genommen wird, daß endlich die Wortstellung allein den Sinn eines Verbums nicht bestimmen kann.

Der Ausdruck: „in demselben Beispiele[3]) des Ungehorsams" weist auf das Verhalten der Israeliten in der Wüste zurück, auf ihre ἀπιστία und ἀπείθεια, um derentwillen sie zu Grunde gingen und in die verheißene Ruhe nicht eingehen konnten. Auch dieser Hinweis auf das abschreckende Beispiel des ungehorsamen und ungläubigen Israels rechtfertiget die oben gegebene Erklärung, insoferne nämlich dadurch der Ungehorsam und Unglaube als die Ursache des Nichteingehenkönnens in die Ruhe Gottes den Lesern noch einmal vor Augen gestellt wird (3, 18. 19).

V. 12. Ζῶν γάρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.

V. 12. Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirksam und schneidender als jedes zweischneidige Schwert, und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenken sowohl als Mark, und richtend Gesinnungen und Gedanken des Herzens.

1) Πίπτειν hineinfallen, kann wie überhaupt die Verba der Bewegung mit ἐν statt mit εἰς oder dem bloßen Dativ construirt werden. Bei der Construction mit ἐν verbindet sich mit der Vorstellung des Fallens auch die des Verbleibens in diesem Falle.

2) In der syr. Uebersetzung steht πέσῃ voraus: [illegible].

3) Ὑποδείγμα das im N. T. immer für das bei den älteren Griechen gebräuchliche παράδειγμα steht, bezeichnet Bild, Abbild, Abriß (8, 5; 9, 23), aber auch Vorbild (Joh. 13, 15; 2. Petr. 2, 6); dann Beispiel. Etymologisch aufgefaßt entspricht παράδειγμα mehr unserem deutschen Beispiel (παραδείκνυμι daneben zeigen; vergleichen); ὑπόδειγμα unserem „Vorbilde" (ὑποδείκνυμι darunter zeigen). Beide Wörter werden jedoch als synonyme Begriffe behandelt.

V. 13 und 14 ist eine weitere Begründung der V. 11 ausgesprochenen [Er]mahnung und Warnung und zwar aus dem Wesen des göttlichen Wortes [se]lbst[1]). Wer sich nicht beeifert in die Ruhe Gottes zu gelangen und sich [de]sselben Ungehorsams schuldig macht, wie das Israel der Wüste, der wird auch [w]ie dieses hinfallen, d. h. zu Grunde gehen; denn das Wort Gottes mit sei[ne]m Leben und mit seiner Kraft hat eine Alles durchdringende rächende und [ri]chtende Wirksamkeit dem Unglauben und dem Ungehorsame der Menschen [ge]genüber.

Was ist nun unter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ zu verstehen? Ich antworte: Alles, was [G]ott gesprochen hat sowohl in dem Propheten als im Sohne (1, 1. 2). Da [nä]mlich der Satz in V. 12 ganz allgemein gehalten ist, muß auch der Aus[dr]uck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ allgemein genommen werden. Die Beschränkung des[se]lben auf das alttestamentliche geschriebene, oder auf das neutestamentliche ver[kü]ndete Gotteswort findet weder im Wortlaute noch im Zusammenhange eine [S]tütze. Was V. 12 vom Gottesworte ausgesagt ist, das gilt sowohl von dem [de]s alten als des neuen Bundes; denn der im Worte formulirte und ausge[spr]ochene Wille Gottes ist in beiden Fällen der Wille des Einen Gottes[2]). [D]iese allgemeine Fassung des Ausdruckes ὁ λόγος τοῦ θεοῦ hindert jedoch nicht, [de]nselben auch speciell auf die Psalmstelle 95, 7—11 zu beziehen, auf welche [de]r Apostel im Vorhergehenden seine Argumentation gründete. Denn was vom [W]orte Gottes im Allgemeinen gilt, das hat auch seine Geltung von den ein[ze]lnen Aussprüchen desselben.

Viele Exegeten und die meisten Kirchenväter verstehen unter ὁ λόγος τοῦ [θ]εοῦ den hypostatischen Christus, Christus nach seiner göttlichen Wesen[he]it als ewigen Gottessohn. Allein diese johanneische Fassung des λόγος hat [de]n Sprachgebrauch des Hebräerbriefes gegen sich, in welchem Christus als [präe]xistirender mit dem Ausdrucke υἱός oder πρωτότοκος bezeichnet wird. Der [Au]sdruck λόγος in seiner Anwendung auf die präexistente Person Christi eignet [au]sschließlich den johanneischen Schriften. Außerdem spricht gegen diese Er[kl]ärung der Umstand, daß das Vorhergehende, an welches sich doch V. 12 enge [an]schließt, einen Uebergang auf den Sohn Gottes, zudem in dieser Bezeichnung, [i]n keiner Weise vorbereitet; nicht zu reden von den dem λόγος zugetheilten Prä[di]caten, welche in ihrer Anwendung auf Christus sonderbar lauten. Denn [w]elchen Sinn sollten die Worte haben: Der Sohn Gottes ist lebendig und [w]irksam und schneidender als jedes zweischneidige Schwert u. s. f.?

Nach Anderen ist das Wort Gottes Gott selbst. Sie berufen sich hiebei [a]uf die Ausdrücke der heiligen Schriften, namentlich des A. B., in welchen

---

1) Γάρ gibt den Grund von V. 12 an und dieser liegt in der Beschaffenheit des [λ]όγος τοῦ θεοῦ.

2) Vgl. Estius in h. l. »Sive per se aut per filium suum Deus loquatur, sive [p]er angelos, sive per homines, idem est Deus, qui loquitur, et quod ad loquen[t]em attinet, idem sermo. Qui proinde semper ut ejusdem est veritatis, sic et [e]jusdem virtutis et efficaciae, tam ad praestanda promissa credentibus quam ad [i]nferenda supplicia contumacibus.

häufig die Macht Gottes als Wort Gottes bezeichnet wird. Allein in all diesen Aussprüchen wird das Wort Gottes als eine energische Lebensäußerung Gottes betrachtet, keineswegs aber mit Gott selbst identificirt [1]). So wenig das Wort eines Menschen der Mensch selbst ist, und so wenig das Wort Christi Christus selbst ist, ebensowenig kann das Wort Gottes Gott selbst sein. Das Wort ist die Verkörperung des Denkens oder Wollens eines persönlichen Wesens, aber nicht die Ausgestaltung dieses Wesens. Der Gedanke ist nicht der Denkende, und das Geredete ist nicht der Redende. Das Wort Gottes kann demnach nichts anderes sein als der ausgesprochene Gedanke oder Wille Gottes, der, weil aus der Lebensfülle Gottes strömend, allerdings auch am Leben und der Kraft Gottes participirt. Die Beschaffenheit und Wirksamkeit des Wortes richtet sich nämlich nach der Persönlichkeit des Sprechenden; es muß sonach dem Worte Gottes das unvergängliche Leben und die unversiegbare Kraft Gottes innewohnen, weshalb demselben mit Recht die Attribute beigelegt werden, welche V. 12 aufzählt.

Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam ζῶν καὶ ἐνεργής. Diese beiden Prädicate, von denen das erste das Wesen, das andere die Wirksamkeit des Wortes Gottes nach Außen bezeichnet, sind an sich ganz allgemein und können deshalb nur durch den Gedankenzusammenhang ihre rechte Deutung erhalten.

Der λόγος τοῦ θεοῦ ist immer das Wort des lebendigen Gottes, deshalb selbst lebendig. Es ist lebendig vermöge seines Ursprunges, und zeigt dieses Leben durch seine Kraft. Gerade die Energie dieses Wortes ist der deutlichste Beweis seines Lebens. Sämmtliche Worte Gottes sind Manifestationen seines Lebens, darum muß sich auch in ihnen und durch sie die göttliche Lebenskraft manifestiren. Wo Leben, da ist Kraft, Thätigkeit und Wirksamkeit. Wo göttliches Leben, da ist göttliche Kraft. Ist nun das Wort Gottes vom göttlichen Leben erfüllt und getragen, dann muß es auch dieses göttliche Leben entfalten. Diese Entfaltung ist eben das, was der Apostel mit dem Worte ἐνεργής [2]) bezeichnet. Dies gilt von jedem Worte Gottes, nicht blos vom Offenbarungsworte des Evangeliums in Christo. Wie in dem Erlösungsworte Christi die allmächtige Erlöserkraft liegt, so lag auch im Schöpferworte Gottes die allmächtige Schöpferkraft, welche die Welt in's Dasein rief. Und so verhält es sich mit allen Worten Gottes, welchen Inhalt diese auch haben mögen; jedes ist ἐνεργής. Man hat die beiden Prädicate ζῶν und ἐνεργής ausschließlich auf das neutestamentliche Gotteswort bezogen im Gegensatze zum todten und unwirksamen Gesetze. Allein von diesem Gegensatze ist in unserer Stelle keine Rede und weder das Vorausgehende noch das unmittelbar Folgende läßt eine solche Gegenüberstellung von Gesetz und

---

1) דְּבַר יְהוָֹה Ps. 33, 6; 107, 20; 147, 15. 18. Weish. 16, 12; 18, 15. Jes. 9, 8.; 11, 4; 45, 23; 55, 11. Die Ausdrücke bei Jes. 11, 4 „mit dem Stabe seines Mundes und dem Hauche seiner Lippen (בְּשֵׁבֶט פִּיו וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו) entsprechen wohl dem דְּבַר יְהוָֹה insoferne dieses ein energisches ist, bezeichnen aber durchaus nicht die Identität des Wortes Gottes mit Gott selbst.

2) Ἐνεργής ein später griechisches Wort für ἐνεργός. Die Peschito hat: Alles wirkend, ganz wirkend (ܟܠ ܡܥܒܕ).

Evangelium wahrnehmen. Zudem läßt die Allgemeinheit der beiden Prädicate eine derartige Beschränkung auf das neutestamentliche Gotteswort nicht zu, und dies um so weniger, als der Apostel mit unverkennbarer Bezugnahme auf das in seine Argumentation eingeflochtene Psalmwort die Energie des Wortes Gottes beschreibt. Was schließlich die Berufung auf das todte und energielose Gesetz unter Hinweis auf Gal. 3, 21 betrifft, ist zu bemerken, daß in der heiligen Schrift auch die Aussprüche des Gesetzes als λόγια ζῶντα (Apg. 7, 39) bezeichnet werden, und daß unsere Stelle mit dem Ideengange des Galaterbriefes nichts zu schaffen hat [1]).

Die nun folgenden Redeglieder beschreiben näher die Kraft und Wirksamkeit des Wortes Gottes; denn es kommt dem Apostel darauf an, die Art und Weise von dessen Energie den Hebräern vor Augen zu stellen. Es ist τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον schärfer als jedes zweischneidige [2]) Schwert. In dieser Vergleichung ist die eindringende Schärfe des Wortes Gottes hervorgehoben, welche im folgenden Redegliede näher präcisirt wird. In Bezugnahme auf den Gedanken dieses Redegliedes und im Hinblicke auf das Bild vom zweischneidigen Schwerte hindert nichts, hier an die besiegende, vernichtende und tödtende Kraft des Wortes Gottes der ἀπείθεια gegenüber zu denken. Wer sich dieser schuldig macht, der wird ebenso gewiß wie die Israeliten fallen; denn das Wort Gottes ist schärfer als jedes zweischneidige Schwert. Dieser Ausdruck bezeichnet weder die heilsame Wirkung, noch die das Innere des Menschen erforschende und erkennende [3]) Kraft des Wortes Gottes. Gegen beide Annahmen ist der

---

1) Sehr treffend ist die Erklärung von Estius in h. l. Tale igitur est, quod dicit: Studeamus ingredi in illam requiem; credamus verbo Dei nobis annuntiato, ne pereamus cum incredulis. Non enim verbum Dei nunc minoris est virtutis, quam fuit olim, sed sicut tunc omnis praevaricatio et inobedientia justam accepit retributionem, ita et nunc nobis accidet, si tantam neglexerimus salutem, sicut dictum est supra 2, 3.

2) Δίστομος (von δίς und στόμα) was zwei Mündungen hat, zweimündig; vom Schwerte: zweischneidig. Indem die Schneide des Schwertes als στόμα im Hebr. פֶּה bezeichnet wird, ist sie in Vergleich gebracht mit dem vernichtenden Rachen wilder Thiere Die Vulg. übersetzt: δίστομος bald mit anceps Ps. 149, 6; bald mit biceps (Sprüchw. 5, 4); bald mit utraque parte acutus (Off. 1, 16; 2, 12). Die syrische Uebersetzung lautet: „und scharf mehr als ein Schwert von zwei Mündungen" ([illegible]).

3) Estius bezieht diesen Ausdruck auf die erkennende und richterliche Kraft des Wortes Gottes. In hac similitudine duo quaedam attenduntur. Ut enim gladius penetrat et laedit, ita sermo Dei intuetur et punit. Auf die erkennende wegen V. 13, der eine Erklärung dieser Worte enthalten soll, auf die richtende wegen der Vergleichung mit einem zweischneidigen Schwerte. Aber gerade diese Vergleichung, welche hier maßgebend ist, schließt die Annahme von der erforschenden Kraft des Wortes Gottes aus; denn das den Körper durchdringende Schwert ist kein Bild der Alles umfassenden Erkenntniß. — Nach Mayer weist der Apostel in unserem Redegliede auf die leichte Eindringlichkeit des Wortes Gottes hin. Diese Erklärung schließt sich an den Wortlaut der Vulg. (penetrabilior) an, hat aber den des griechischen Textes und der syrischen Uebersetzung gegen sich. Auf diese Durchdringlichkeit wird erst im Folgenden hingewiesen

Sprachgebrauch; denn die Schärfe des Schwertes ist weder ein Bild der Alles durchforschenden, noch viel weniger der heilsamen Kraft, sondern vielmehr der richtenden und strafenden Wirksamkeit. Dafür sprechen alle Stellen der heiligen Schrift, in welchen dieses Bild gebraucht wird. Das Wort Gottes vollstreckt vermöge der ihm innewohnenden Lebensfülle und Energie die Strafgerichte Gottes. Diese richtende und strafende Wirksamkeit heben die folgenden Prädicate ganz besonders hervor. Es dringt nämlich mit seiner schneidenden Schärfe in das innerste Wesen des Menschen, in die verborgensten Tiefen des Seelen- und Geisteslebens bis zur Scheidung von Seele und Geist von Mark und Gebein [1]). Unter Beibehaltung des Bildes vom Schwerte wird nun die strafende Wirksamkeit des göttlichen Wortes beschrieben. Es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist. Bis zur Scheidung d. h. bis es scheidet [2]); μερισμός hat also aktive Bedeutung und darf nicht gefaßt werden „bis zu dem Punkte, wo sich theilen Seele und Geist"; denn es soll ja die alles Widerstrebende besiegende Kraft des Wortes Gottes geschildert werden. Diese Scheidung ist auch keine Trennung der Seele vom Geiste, der Gelenke vom Marke, sondern vielmehr eine Trennung sowohl [3]) der Seele als des Geistes, sowohl der Gelenke als des Markes; sie ist eine Zerlegung jedes Einzelnen in seine Theile. Der Gedanke ist: Das Wort Gottes dringt nicht allein in das Innerste des Lebens, sondern legt es auch in seinen Bestandtheilen auseinander.

Aus der Nebeneinanderstellung von ψυχή und πνεῦμα hat man auf die trichotomische Anschauung des Verfassers unseres Briefes geschlossen, wonach dem Menschen zwei selbstständige geistige Wesenheiten beigelegt würden. Eine solche Trichotomie kennt aber weder die heilige Schrift noch der Hebräerbrief. Die beiden Ausdrücke werden in den heiligen Schriften promiscue gebraucht, je nachdem mehr das Princip des animalen Lebens oder das der persönlichen Freiheit, der übersinnlichen Erkenntniß und ethischen Willenskraft zum Ausdrucke gelangen soll [4]). Selbst ohne diese Unterscheidung erscheinen Seele und

1) Ueber die bisher genannten Prädicate gibt Hugo v. St. Viktor in Joël. 3 eine schöne moralische Erklärung: Vivus est sermo Dei, ut credas; efficax, ut speres, penetrabilis, ut timeas. Vivus est in praeceptis et prohibitionibus; efficax in promissis et comminationibus; penetrabilis in judiciis et damnationibus. Quia igitur vivus est sermo Dei, credendum est, eum vera promittere; quia efficax, credendum est, eum promissa perficere; quia penetrabilis est et falli non potest, eum offendisse lugendum est et de caetero offendere cavendum est. —

2) Ἄχρι μερισμοῦ = ἄχρι οὗ μερίσῃ.

3) Die Rec. hat nach ψυχῆς wie im unmittelbar folgenden Redegliede τε καί. Nach überwiegenden Zeugen ist jedoch das einfache καί als ursprünglich constatirt. Auch die Uebersetzung der Vulg. trifft mit dieser Leseart zusammen, während die Peschito die einzelnen Wortbegriffe durch ܘ polysyndetisch an einander reiht und dieselben durch ܓܪ̈ܡܐ (ossa) vermehrt. Gleichwohl erfordert der Parallelismus im folgenden Gliede (τε καί), daß auch ψυχῆς καὶ πνεύματος auf dieselbe Weise behandelt werden. —

4) Estius: Per *animam* intelligitur pars animae sensitiva, quam cum bestiis habemus communem, per *spiritum* vero pars intellectiva, qua communicamus cum substantiis spiritualibus: quaemadmodum et sanctus Thomas utroque loco (1. Thess. 5, 23; Hebr. 12, 14) bene explicat.

Geist als identische Begriffe; sie bezeichnen eine und dieselbe geistige Substanz[1]). So heißt z. B. Luk. 24, 37 die vom Leibe geschiedene Seele, die Trägerin des natürlichen Lebens, πνεῦμα. In ihrer Nebeneinanderstellung kann deshalb nicht ihre Wesensverschiedenheit, sondern nur die Verschiedenartigkeit ihrer zwei Bestandtheile hervorgehoben sein. Sie bezeichnen die zwei verschiedenen Seiten des Einen geistigen Principes der gesammten Lebensäußerungen des Menschen[2]).

Nach paulinischem Lehrbegriffe ist πνεῦμα bald der menschliche Geist an sich, bald das natürliche Erkenntniß- und Willensvermögen, bald der menschliche Geist im Unterschiede von der natürlichen Verstandes- und Willensthätigkeit, und im Gegensatze zur materiellen Seite der menschlichen Natur. Die ψυχή ist ihm in Uebereinstimmung mit dem alttestamentlichen und biblischen Sprachgebrauch das den Menschenleib belebende Princip und dann das leibliche Leben selbst[3]). Dieses Lebensprincip ist aber dem Apostel keine besondere Substanz, der etwa nur die vegetative und sensitive Thätigkeit eignet; denn er bezeichnet die ψυχή auch als Princip rein geistiger Affecte und Thätigkeiten[4]), sodann als das höhere sittliche Princip in der Menschennatur[5]); endlich gebraucht er ψυχή zur Bezeichnung des ganzen Menschen[6]). In Anbetracht dessen ist die Berufung auf die trichotomische Anschauung des Apostels ungerechtfertigt und auch die viel citirte Stelle 1. Theff. 5, 23 kann deshalb nicht mehr als Beweis der paulinischen Trichotomie gelten.

Was nun den Hebräerbrief selbst betrifft, so bietet er nur wenige Anhaltspunkte für die Bestimmung des Unterschiedes zwischen ψυχή und πνεῦμα, aber diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um zu erkennen, daß der Verfasser mit der trichotomischen Anschauung nichts zu thun habe. Wohl erscheint nach 6, 19 und 12, 3 die Seele als jene Seite des menschlichen Wesens, welche der Außenwelt zugekehrt ist und den verschiedenartigen Eindrücken derselben offen steht; aber 13, 17 wird das Wort ψυχή zur Bezeichnung der ganzen menschlichen Persönlichkeit, und 10, 39 zur Bezeichnung des übernatürlichen und ewigen Lebens gebraucht. Die Seele ist sonach dem Apostel jener Bestandtheil des Menschen der einerseits die Einflüsse der Körperwelt, andererseits die Einwirkungen der Geisterwelt in sich aufnimmt. Sie ist das Lebenscentrum des Menschen, in welchem sich Körper und Geist berühren, in welcher Berührung eben die Einheit der menschlichen Persönlichkeit gründet. Die Seele erscheint sonach als die Trägerin des leiblichen und geistigen Lebens, als der Mittel-

1) Auch nach den Lehrentscheidungen der Kirche und nach dem consensus Patrum ist ψυχή und πνεῦμα ein und dieselbe geistige Substanz, die nach unten als Princip des leiblichen, nach oben als Princip des geistigen Lebens erscheint.

2) Vgl. Thom. Aqu. comment. in Hebr. 4, 12.

3) Apg. 20, 10. 24; Röm. 16, 4; Philipp. 2, 30.

4) Röm. 2, 9; Eph. 6, 6; Philipp. 1, 27.

5) 2. Cor. 1, 23.

6) Röm. 13, 1. Dieselbe Bedeutung hat auch das hebr. נֶפֶשׁ Lev. 4, 2; 5, 1. 2. 4; Ezech. 22, 25 u. a. St.

punkt, in welchem sämmtliche Radien der körperlichen und geistigen Functionen sich sammeln, weshalb das Gebiet der Psychologie das dunkelste und unergründlichste ist und bleibt. In der Seele strömt Natur und Uebernatur, Leibes- und Geistesleben ineinander.

Welchen Begriff der Hebräerbrief mit πνεῦμα verbindet, ersehen wir aus 1, 14; 12, 23. Πνεύματα heißen die Engel und ebenso die vollendeten Gerechten vor der Auferstehung, also solche Wesen, welche der Körperlichkeit entkleidet, der immateriellen Welt angehören. V. 12, 9, wird Gott „Vater der Geister" genannt im Gegensatze zu den leiblichen Vätern, womit ausgesprochen ist, daß alles pneumatische Leben unmittelbar von Gott stamme (Creatianismus), also auch die πνεύματα der Menschen. Nach der Anschauung des Verfassers ist also πνεῦμα jener Bestandtheil des Menschen, der seinem Ursprunge nach aus Gott stammt[1]), und der seiner Natur nach der immateriellen Welt angehört. Wenn wir nun das Wenige, was im Hebräerbriefe über ψυχή und πνεῦμα ausgesagt ist, in Verbindung bringen, so ergibt sich mit aller Evidenz, daß an unserer Stelle von einer trichotomischen Auffassung abgesehen werden müsse, indem die beiden Gebiete des Seelen- und des Geisteslebens so sehr in einander spielen, daß ihre Identität nicht geleugnet werden kann! Damit ist die Wesenseinheit der Seele und des Geistes constatirt. Wenn nun wie an unserer Stelle die ψυχή ausdrücklich vom πνεῦμα unterschieden wird, so soll damit die höhere und niedere Seite des Einen Seelenlebens hervorgehoben werden; durch ψυχή das Princip des thierischen Lebens, als Sitz der Empfindungen und Gefühle[2]); durch πνεῦμα das Princip des geistigen Lebens, als Quell der Erkenntniß und ethischen Willenskraft, wodurch der Mensch zur selbsterkennenden und selbstbestimmenden Persönlichkeit wird.

Die beiden Ausdrücke ἁρμοί τε καὶ μυελοί[3]) bezeichnen die innersten und

1) Das Lebensprincip des Menschen ist der Odem aus dem Munde Gottes (Genes. 2, 7); dieser Odem des Lebens, der den Menschen zum lebenden Wesen machte, ist aber auch der Geist des Menschen, wodurch der Mensch zum Ebenbilde Gottes wurde. (1. Genes. 27). In dem Augenblicke, als Gott den Odem des Lebens, das Princip der Gottebenbildlichkeit in das Angesicht des Menschen hauchte, lebte der Mensch. Das leibliche Leben des Menschen fällt also mit der Schöpfung seines Geistes zusammen. Daraus folgt, daß beim Menschen Geist und Seele identisch sind; denn mit dem Hauche Gottes war das natürliche und übernatürliche Lebensprincip des Menschen gesetzt. Damit, daß der Apostel Gott als den Vater der Geister bezeichnet, die bei den Menschen das Centrum des Lebens bilden, ist die Annahme einer paulinischen Trichotomie unmöglich gemacht.

2) Ein solches psychisches Lebenscentrum hat auch das Thier, insoferne die Thierseele das ganze thierische Leben mit seiner leiblichen Bewegung und Thätigkeit regelt. Die Thierseele hat aber ihre Wurzel im thierischen Körper, weshalb sie mit diesem steht und fällt, während die Menschenseele ihre Wurzel im Geiste hat und deshalb unsterblich ist. Die Seele als Lebenscentrum des Menschen ist also wesentlich verschieden von der Seele, welche das Lebenscentrum des Thieres bildet.

3) Ἁρμός eigentlich: Fuge; dann auch Gelenk, Gelenkverbindung. Die ἁρμοί sind die Organe der Bewegung und der Thätigkeit. Μυελός ist das Mark; μυελοί die Markstücke sind die Organe der Empfindung. Vgl. Petr. Lomb. in ep. ad Hebr.: Ἁρμοί in N. T. in plurali compages et commissurae ossium, illorum ligamenta, musculi

wesentlichsten Bestandtheile des Leibes, (ἁρμοί das Bewegungsleben, μυελοί das Empfindungsleben), kommen aber hier nicht nach ihrer körperlichen Stofflichkeit in Betracht, sondern erscheinen als Träger der Seele und des Geistes. Sie sind also bildlich zu nehmen und bezeichnen die innersten und verborgensten Kräfte und Thätigkeiten des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. Der Apostel denkt sich Seele und Geist als Organismen mit einer der Organisation des Körpers analogen Einrichtung. Demzufolge sind die beiden Ausdrücke „ἁρμοί τε καὶ μυελοί" dem ersten Wortpaare ψυχή καὶ πνεῦμα nicht coordinirt, sondern stehen im Subordinationsverhältnisse zu diesem; es sind nicht Fugen und Mark des Leibes, sondern der Seele und des Geistes gemeint. Auf den ersten Anblick sollte man allerdings glauben, der Apostel bezeichne mit ψυχή und πνεῦμα den unsichtbaren und übersinnlichen Theil des Menschen, mit ἁρμοί und μυελοί dagegen den sichtbaren und sinnlichen Bestandtheil desselben, so daß der Gedanke wäre, das Wort Gottes durchdringe und scheide den ganzen Menschen nach Leib und Seele [1]); allein das forschende und richtende Gotteswort dringt nicht in die Fugen und das Mark des Körpers, um etwa die widergöttlichen Potenzen in der Leiblichkeit des Menschen zu erforschen und zu strafen, sondern es dringt als an sich geistig in das geistige Leben ein, und es können sonach die Worte ἁρμοί τε καὶ μυελοί nur im bildlichen Sinne genommen werden.

Indem nun das Wort Gottes das Innerste des Menschen durchdringt und durchschaut, ist es fähig, dasselbe als das, was es ist, zu beurtheilen und zu richten. Das ist ausgesprochen in dem Versgliede: Κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Einige finden in diesen Worten eine Erklärung des μερισμὸς ψυχῆς καὶ πνεύματος, nach Anderen ist hier ohne Bild ausgedrückt, was in ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν bildlich ausgesprochen wurde. Demgemäß wären unter ἁρμοί die ἐνθυμήσεις, unter μυελοί die ἔννοιαι zu verstehen [2]). Mir scheint jedoch, daß hier von der richterlichen Wirksamkeit des Wortes Gottes die Rede

---

et nervi, quibus os unum alteri ligatur. Μυελός, omne quod intimum est, ita h. l. de intimis animi recessibus. — So auch Estius in h. l.: Nominat Apostolus ea, quae in nostris corporibus intima sunt, compages et medullas, ut hac velut metaphora doceat, nihil esse tam in animis nostris occultum et abditum, quod non scrutetur ac penetret Dei sermo.

1) So Simar (Theologie des heil. Paulus S. 48 ff.), der die metaphorische Deutung als eine irrige unter Berufung auf Philo verwirft. Ihm bezeichnet ψυχὴ καὶ πνεῦμα den unsichtbaren, übersinnlichen, ἁρμοὶ καὶ μυελοὶ den sinnfälligen, sinnlichen Bestand des Menschen, wornach der Gedanke wäre: „Seele und Geist," niederes und höheres Seelenleben; „Gelenke und Mark," die mannigfaltigen Thätigkeiten des körperlichen Organismus, d. i. den ganzen Menschen durchdringt das göttliche Wort scheidend und richtend, was gut und böse ist. Da aber die philonische Anschauung über die Alles scheidende Wirksamkeit des Logos mit der paulinischen Lehre nichts zu schaffen hat; da ferner bei dem urgirten Parallelismus der beiden Begriffspaare „Seele und Geist", „Gelenke und Mark" die Annahme eines Wesensdualismus von ψυχή und πνεῦμα nahe liegt, inwieferne nämlich auch ἁρμοί und μυελοί nicht blos zwei Seiten des materiellen Bestandes des Menschen, sondern zwei zu sondernde, wesentliche Bestandtheile desselben bezeichnen, so dürfte unsere Erklärung noch immer den Vorzug verdienen.

2) Cfr. Gregor. hom. 11 in Ezech.

sei, welche sich aus seiner Alles durchdringenden und zerlegenden Energie ergibt[1]). Κριτικός[2]) bezeichnet zunächst die Fähigkeit zu unterscheiden und zu entscheiden; dann aber auch wie hier die unterscheidende und entscheidende Thätigkeit selbst. Das Wort selbst ist ein Prädicat des Wortes Gottes wie τομώτερος und διϊκνούμενος, weshalb es nicht mit „Richter" [3]) übersetzt werden darf. Die beiden Ausdrücke ἐνθυμήσεις[4]) und ἔννοιαι[5]) bezeichnen den ganzen Inhalt des Seelen- und Geisteslebens, das unermeßliche Reich der Gedanken und Gefühle; werden aber im neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht strenge abgegränzt, obwohl sie ihrer Etymologie nach eine solche Scheidung zulassen, und an unserer Stelle wegen ihrer unverkennbaren Bezugnahme auf ψυχή und πνεῦμα geradezu fordern. Dem Etymon nach sind die ἐνθυμήσεις dasjenige, was im θυμός[6]), die ἔννοιαι[7]) das, was im νοῦς sich ausgestaltet. Der θυμός als Sitz der natürlichen Begierden, Empfindungen und Gefühle entspricht offenbar der ψυχή; der νοῦς als Sitz der Gedanken dem πνεῦμα. Es ist sonach in den beiden Ausdrücken das gesammte Begehrungs- und Denkvermögen des Menschen bezeichnet, über welches das Wort Gottes seine richtende Thätigkeit übt. — In dem Worte καρδία wird ψυχή und πνεῦμα zusammengefaßt. Καρδία ist Sitz und Princip des Blutumlaufes, also des von ihm bedingten animalen Lebens; beim Menschen Sitz des menschlichen Lebens, das ein animales und geistiges zugleich ist. Das Herz[8]) gilt sonach mit Recht als das Centrum des ganzen Lebens und aller Lebensthätigkeiten, welche vom Herzen ausgehen und dahin wiederum zurückkehren.

Nach dem Bisherigen ist also das Wort Gottes eine die geheimsten Werkstätten des menschlichen Seins und Lebens durchdringende, scheidende und richtende Kraft. Die tiefsten Tiefen des vielgestaltigen Seelen- und Geisteslebens, die verborgensten Gedanken des Menschenherzens sind vor ihm aufge-

---

1) Sehr gut Estius: Non solum quid quisque cogitet in corde suo, verum etiam qua intentione cogitet ac velit, exactissime novit, discernit, ac judicat sermo divinus.

2) Κριτικός ist ein dem N. T. und den LXX fremdes, den Classikern aber sehr geläufiger Ausdruck und wird mit dem Genit. construirt.

3) Die Peschito übersetzt κριτικός mit ܕܝܢܐ = κριτής.

4) Matth. 9, 4; 12, 25; Apg. 17, 29. Die Vulg übersetzt ἐνθυμήσεις mit cogitationes.

5) 1. Petr. 4, 1 wird auch ἔννοια mit cogitatio übersetzt. Röm. 2, 15 bezeichnet λογισμοί das, was die Vulg. durch cogitationes ausdrückt.

6) Θυμός ist die Seele, insoferne sie natürliche Begierden und Affecte hat, von dem Stammworte θύειν, das eine heftige stürmische Bewegung bezeichnet = sausen, brausen. Ἐνθυμήσεις die ungestümen Bewegungen der Seele, die in dem Begehrungsvermögen ihre Wurzel haben, überhaupt die sinnlichen Regungen.

7) Νοῦς Einsicht, Verstand von νοεῖν sehen, gewahr werden; das Stammwort ist γιγνώσκειν einsehen, verstehen. Νοῦς bezeichnet also das Intellectuelle im Gegensatze zum Sinnlichen (ἐνθύμησις).

8) Das hebr. לֵב (לֵבָב) bezeichnet Gemüth und Verstand, schließt also ψυχή und πνεῦμα in sich. Das Herz galt dem Hebräer als Sitz des Seelen- und Geisteslebens, als der Mittelpunkt der psychischen Triebe wie der geistigen Functionen, weshalb לֵב im Sinne von „Verstand" gebraucht wird: Der Hebräer dachte sich das Herz als Sitz des Verstandes.

deckt, und dieses offen gelegte Reich fällt unter sein Gericht, das auf Wahrheit und Gerechtigkeit ruht.

V. 13. Καὶ οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

V. 13. Und nicht ist ein Geschöpf verborgen vor ihm, vielmehr ist alles bloß und enthüllt den Augen dessen, dem wir Rechenschaft zu geben haben.

Dieser Vers bezieht sich nicht mehr auf λόγος τοῦ θεοῦ, dessen Alles durchforschende und richtende Wirksamkeit bereits gezeigt wurde, er ist vielmehr eine Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes, die zuerst negativ, dann positiv ausgesprochen wird. Die beiden αὐτοῦ beziehen sich auf Gott. Diese Bezugnahme fordern nicht blos die Worte τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ; denn eine solche Personification des Wortes Gottes ist der heiligen Schrift ganz fremd, sondern noch mehr der folgende Relativsatz, der auf das Wort Gottes nicht bezogen werden kann. Bei solcher Auffassung erscheint unser Vers allerdings als Einführung eines neuen Gedankens, einer neuen Begründung der in V. 11 ausgesprochenen Ermahnung und Warnung. Demnach enthielte V. 12 eine Begründung der Ermahnung durch den Hinweis auf die Wirksamkeit des göttlichen Wortes, unser Vers dagegen auf die Allwissenheit Gottes, der Alles schaut, vor dem Alles aufgedeckt liegt, nicht blos die Wesensformen, sondern das Wesen der Dinge selbst.

Die Allwissenheit Gottes erstreckt sich auf alle Geschöpfe ohne Ausnahme[1]), also auch auf den Menschen und zwar auf sein innerstes Leben. Der Mensch, an welchen hier wohl vorzugsweise gedacht ist, wird durch und durch erkannt; denn kein Geschöpf ist verborgen vor ihm[2]). Ἀφανής entspricht dem Bilde vom Auge, das unmittelbar schaut und steht im Gegensatze zu γυμνά und τετραχηλισμένα. An den negativen Satz wird nun mit δέ statt ἀλλά (2, 6) ein affirmativer angefügt: vielmehr ist Alles für Gottes Augen γυμνά καὶ τετραχηλισμένα. Γυμνός nackt, entblößt. So wie die Dinge wirklich sind, jeder natürlichen oder künstlichen Verhüllung entkleidet, stehen sie vor Gottes allsehendem Auge; denn γυμνός wird dasjenige genannt, was nicht bekleidet, nicht verhüllt ist. Aber nicht blos γυμνά sondern auch τετραχηλισμένα[3]) sind die

1) Κτίσις das von Gott Geschaffene, die Geister, die Körper, die Menschenwelt.

2) Ἀφανής (ἀ privat. und φαίνομαι) was nicht in die Erscheinung tritt = inapparens. Das nicht in die Erscheinung Tretende aber ist unsichtbar, also verborgen. — Ἐνώπιον hellenistisch und gleich dem hebr. לִפְנֵי = vor. Estius macht hiezu die passende Bemerkung: Hinc intelligi vult, hypocrisin et infidelitatem etiam in animo latentem, a Deo ignorari non posse; non quod hae sint creaturae sed quia qui creaturam omnem perfecte novit, etiam defectus ejus ac vitia non novisse non potest. —

3) Τραχηλίζειν heißt seiner Ableitung nach (τράχηλος Hals, Nacken) den Hals rückwärts biegen, um die Kehle bloßzulegen; daher entblößen, aufdecken. Ebenso Estius unter Berufung auf andere Exegeten: Τραχηλίζειν idem est, quod in cervicem ac dorsum reflectere, h. e. resupinare; per translationem vero scrutari ac patefacere. Nudum dicitur, quod non est vestitum aut velatum. Apertum, cujus etiam interiora conspicua sunt. Die Peschito übersetzt ܓܠܐ = das, was offenbar ist.

Dinge vor Gott, sie sind blosgelegt bis in ihr Innerstes hinein. Diesen Gedanken scheint mir der Apostel durch τραχηλίζειν ausdrücken zu wollen, wonach τετραχηλισμένα eine Steigerung von γυμνά involvirt, und zwar im engen Anschlusse an den Gedankenzusammenhang. Ob nun der Sprachgebrauch von τραχηλίζειν von der Sitte abgeleitet wird, den am Pranger ausgestellten Verbrechern den Hals rückwärts zu beugen, damit ihnen alle Zuschauer in's Angesicht schauen konnten, oder ob er der Schlachtung und Zertheilung der Thiere entnommen wird, was der obigen Erklärung mehr entspricht, gibt für die Gewinnung des Sinnes keinen Ausschlag; denn in beiden Fällen handelt es sich um Bloß- und Auseinanderlegung des bereits aller Verhüllung Entledigten. Der Hinweis auf diese Alles bis in das innerste Wesen durchschauende Allwissenheit Gottes soll die Hebräer vor dem Glaubensabfall zurückschrecken und sie wieder ganz und ausschließlich für Christus gewinnen. Ein schönes Bild der göttlichen Allwissenheit entwirft der heil. Augustin (serm. II. de semp): »Oculos Dei simul universa cernentis non abdita locorum, non parietum septa secludunt; nec solum ei acta et cogitata, verum et agenda et cogitanda sunt cognita. Ista vera scientia summi judicis, iste est tremendus aspectus, cui pervium est omne solidum, et apertum omne secretum, cui obscura clarent, muta respondent, silentium confitetur et sine voce mens loquitur.«

Der Relativsatz πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος wurde und wird verschieden erklärt. Die Griechen, Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret haben nach dem Vorgange der Peschito[1]) dem Worte λόγος die Bedeutung „Rechenschaft" gegeben und übersetzt: „dem wir Rechenschaft zu geben haben." Diese Uebersetzung entspricht durchaus unserer Erklärung von den beiden αὐτοῦ und dem V. 13 ausgesprochenen Gedanken des Alles schauenden und allwissenden Gottes, und ist dagegen weder sprachlich noch sachlich[2]) etwas Stichhaltiges zu erinnern. Andere, namentlich die neueren Exegeten nehmen λόγος in der Bedeutung von res, negotium[3]) und übersetzen mit dem, nämlich dem Allwissenden, wir es zu thun haben, oder, mit dem wir im (verantwortlichen) Verhältnisse stehen." Es leuchtet ein, daß diese Erklärung ganz mit der vorhergehenden zusammenfällt; da aber diese dem deutschen Sprachgebrauche conformer ist, möchte ich ihr

---

1) Pesch.: ܕܠܗ ܚܢܢ ܝܗܒܝܢ ܠܗ ܦܬܓܡܐ? (cui sumus dantes rationem). Ebenso die Londoner hebr. Uebersetzung: bei welchen uns ist Rechenschaft (אֲשֶׁר דָּבָר לָנוּ עִמּוֹ) und die meisten neueren Uebersetzungen: deutsche, französische (auquel nous devons rendre compte), italienische (a quale abbiamo da render ragione).

2) Die vom sprachlichen Standpunkte dagegen erhobenen Einwendungen sind unstichhaltig, da λόγος sowohl bei den Classikern als in der Schrift im Sinne von Rechenschaft genommen wird (ἀποδιδόναι λόγον Rechenschaft geben; Röm. 14, 12; Hebr. 13, 17), und die griechischen Väter dem Worte keine dem Sprachgebrauche zuwiderlaufende Bedeutung geben konnten.

3) Sie berufen sich hiebei auf (LXX 1. Kön. 2, 14; 2. Kön. 9, 5): λόγος μοι πρός σε = ich habe mit dir zu reden (דָּבָר לִי אֵלֶיךָ).

den Vorzug geben. Die Erklärung: mit dem **wir** es zu thun haben, also mit dem Nachdrucke auf ἡμῖν wäre richtig, wenn zwischen λόγος τῆς ἀκοῆς (4, 2) und dem λόγος τοῦ θεοῦ (4, 12) ein materieller Gegensatz bestände, d. h. wenn unter jenem das alttestamentliche, unter diesem das neutestamentliche Gotteswort in Christo zu verstehen wäre. Wir haben aber gesehen, daß dieses gegensätzliche Verhältniß nicht obwaltet [1]).

An die Ermahnung 11—13 knüpft sich die aus derselben resultirende weitere Mahnung am Bekenntnisse der neutestamentlichen Wahrheit festzuhalten und mit Zuversicht zum Throne der Gnade hinzutreten (14—16). Der Apostel motivirt dieselbe mit dem über das Hohepriesterthum Christi (2, 17. 18 und 3, 1), und über die unvergleichliche Erhabenheit seiner Person (Cap. 1 und 3) bereits früher Gesagtem; benützt aber diese also motivirte Ermahnung zugleich als Uebergang zu der nun folgenden ausführlichen Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi, dem eigentlichen Hauptthema seines Briefes, weshalb ich Theodoret, der mit V. 14 den zweiten Theil des Hebräerbriefes beginnt, nicht beizustimmen vermag, sondern die neue Abtheilung mit 5, 1 beginne. Wie die Stelle 2, 17. 18, mit welcher die 4, 14—16 eine unverkennbare Gedankenähnlichkeit verräth, den Uebergang vom zweiten zum dritten Abschnitte bildet, so gehört auch 4, 14—16 noch nicht zur zweiten Abtheilung des dogmatischen Theiles, sondern ist Abschluß des Vorhergehenden und Uebergang zur folgenden Erörterung.

V. 14. Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

V. 14. Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher hindurchgegangen ist durch die Himmel, Jesum, den Sohn Gottes, so laßt uns festhalten am Bekenntnisse.

Der Uebergang zum neuen Lehrabschnitte wird abermals mit einer Paränese gemacht; denn es ist dem Verfasser des Hebräerbriefes eigen, nicht in abrupter Weise seine dogmatischen Argumentationen zu beginnen; sondern in feinen paränetischen Uebergängen, welche sich auf das Vorausgehende stützen und zugleich das Thema des Nachfolgenden in sich aufnehmen, die Hauptgedanken des Briefes mit rhetorischer Schönheit zu verbinden. Zurückgreifend auf das bereits vom Hohenpriesterthum Christi 3, 1 und 2, 17. 18 Gesagte, ruft der Apostel aus: Da wir nun einen großen Hohenpriester haben. Die Folgerungspartikel οὖν [2]) aber bezieht sich zugleich auf die vorgetragenen Abhandlungen

1) Die Uebersetzung „von dem wir eben jetzt reden" (πρὸς ὃν = περὶ οὗ) wäre ein bedeutungsloser Zusatz, weshalb von ihr abzusehen ist.

2) Οὖν ist Folgerungspartikel und darf nicht in der Bedeutung „nun aber, ferner" genommen werden, welche οὖν nie hat. Diese Bedeutung wurde gewählt, weil man einerseits den Gedanken ἔχομεν ἀρχιερέα nicht als Folgerung aus V. 10—13 annehmen, andererseits nicht zu weit zurückgreifen wollte, um einen Anknüpfungspunkt für οὖν zu gewinnen (2, 17. 18; 3, 1).

über die Erhabenheit seiner Person; denn die Jesu als Hoherpiester beigelegten Hoheitsprädicate haben bereits im Vorausgehenden ihre Auseinandersetzung gefunden; während die Paränese selbst: „am Bekenntnisse festzuhalten“ mit den unmittelbar vorhergehenden Mahnungen und Warnungen im Zusammenhange steht[1]). Daß dem so sei ist nicht schwer zu beweisen. Die Aussage, daß wir in Christus einen großen Hohenpriester haben, gründet in 2, 7—10, wo er unendlich erhaben über die Engel mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, geschildert ist. Der Satz, daß Christus durch die Himmel hindurchgegangen, bezieht sich auf 1, 3. 13, wo von seinem Sitzen zur Rechten der Majestät in der Höhe die Rede ist. Die appositionellen Worte: „Jesum, den Sohn Gottes“ gehen auf 3, 1; 1, 2. 3. 5. 6. 8. 10 ff. zurück, wo seine ewige Gottessohnschaft bewiesen ist. Οὖν hat also die ganze bisherige Argumentation von 1, 1—4, 13 zur Grundlage, so daß V. 14 als der Höhepunkt derselben erscheint, was auch wirklich der Fall ist, insoferne Christi Hohespriesterthum die Centralstellung im Hebräerbriefe einnimmt.

Schon zum dritten Male wird Jesus ἀρχιερεύς genannt (2, 17; 3, 1). Die Leser wissen bereits, in welchem Sinne dieses Wort zu fassen sei. Er ist Hoherpriester geworden durch sein Todesleiden; denn dadurch hat er die Sündenreinigung vollbracht, die Versöhnung mit Gott bewirkt. Daß der Apostel den Namen ἀρχιερεύς nicht in dem allgemeinen Sinne von minister auf Christus anwende, sondern in dem Sinne, in welchem er in Bezug auf die alttestamentlichen Hohenpriester gebraucht wurde, ergibt sich schon aus der spätern Vergleichung des Hohenpriesterthums Christi mit dem des Aaron, und es ist in der That abgeschmackt, den scharf abgegrenzten Begriff des Wortes ἀρχιερεύς in dem vagen Begriffe eines Dieners Gottes aufgehen zu lassen.

Μέγας neben ἀρχιερεύς dient nicht dazu, den Begriff des Hohenpriesters erst zu vervollständigen, so daß die beiden Worte mit einander den Hohenpriesterbegriff ausdrückten. Ἀρχιερεύς ist für sich der vollständige Name für das Hohepriesteramt[2]). Es ist sonach μέγας ein selbstständiges Epitheton, welches die Erhabenheit seiner Person und seiner Hohenpriesterwürde bezeichnet. Seine Gottessohnschaft erhöht seine hohepriesterliche Würde.

Der Relativsatz mit seiner Apposition beschreibt nun näher diese durch μέγας ausgedrückte Erhabenheit. Der große neutestamentliche Hoherpriester ist durch die Himmel hindurchgegangen. Das ist die erste Erläuterung und Begründung des Epitheton μέγας, welches Christum über Aaron weit erhebt; denn Aaron ist nur durch das Heilige der irdischen Stiftshütte hindurchgegangen. Es findet zwar hier eine ausdrückliche Vergleichung Christi mit Aaron nicht

1) Die Behauptung daß der Gedanke wir haben einen Hohenpriester die nothwendige Folgerung aus V. 10—13 sei, ruht auf der falschen Erklärung dieser Verse, namentlich V. 10, in welchem das erste Versglied von Christus gedeutet wird.

2) Anders verhält sich die Sache, wenn μέγας mit dem einfachen ἱερεύς in Verbindung gebracht wird: ἱερεὺς ὁ μέγας (10, 21) = ἀρχιερεύς = הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל. — Die Peschito stimmt genau mit dem griech. Texte überein: ܪܒ ܟܘܡܪ̈ܐ ܪܒܐ (pontificem (principem sacerdotum) magnum)..

statt, gleichwohl nöthiget dieser Ausdruck, der im 9. und 10. Capitel zur allseitigen Ausführung gelangt, jetzt schon eine stillschweigende Bezugnahme auf den alttestamentlichen Hohenpriester anzunehmen[1]). Denn es ist nicht abzusehen, warum der Apostel gerade diesen Ausdruck, welcher der Sache nach identisch mit 1, 3 „dem Sitzen zur Rechten der Majestät in der Höhe" ist, gewählt haben sollte, wenn er dabei nicht an den alttestamentlichen Hohenpriester gedacht hätte[2]).

Nach unserer Stelle muß der Eingang Christi in den Himmel als eine Rückkehr in den Stand der Ueberweltlichkeit gefaßt werden. Christus ist durch die Himmel hindurchgegangen. Der erhöhte Christus ist also jenseits der Himmel, d. h. aller Räume der geschaffenen Welt; er ist in den Stand der Ueberweltlichkeit getreten und der innigsten Gottesgemeinschaft theilhaftig geworden. Das Ueberweltliche ist aber überräumlich; denn die Begriffe Raum und Zeit knüpfen sich an die geschaffene Welt. Ueberweltlichkeit und Ueberräumlichkeit ist aber nicht identisch mit Ewigkeit, weshalb schon um deswillen von der Ubiquität der menschlichen Natur des erhöhten Christus keine Rede sein kann. Dem Ausdrucke οὐρανοί liegt die Vorstellung von einer Anzahl noch über dem sinnlich wahrnehmbaren Sternenhimmel liegenden, der übersinnlichen Welt angehörigen Himmeln zu Grunde, deren höchster als die Wohnstätte Gottes betrachtet wurde, eine Vorstellung, welche im apostolischen Zeitalter gang und gäbe war. Die οὐρανοί sind die inweltlichen Himmelsräume, durch welche Christus hindurchgegangen zum überweltlichen Wohnsitze Gottes εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν (9, 24), welcher durch seine singularische Fassung als der Himmel κατ' ἐξοχήν in Gegensatz zu den vielen geschaffenen Himmeln (1, 10; 4, 14; 7, 26) tritt. Diese Unterscheidung des singularischen und pluralischen Gebrauches wird jedoch im Hebräerbriefe nicht immer festgehalten, da das Singular auch vom geschaffenen Himmel (11, 12; 12, 26) und der Plural von der eigentlichen Wohnstätte Gottes gebraucht wird (8, 1; 9, 23; 10, 34; 12, 23. 25). Mit den Worten „er ist durch die Himmel hindurchgegangen" will der Apostel übrigens keinen Ort seiner physischen Lage nach angeben, sondern nur die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters durch Hinweisung auf die qualitative Beschaffenheit seines Aufenthaltes im Vergleiche zum alttestamentlichen Hohenpriester, der auf der Erde und im irdischen Heiligthume seines Amtes waltete, beleuchten. Estius: Non, inquit (sc. Apostolus) penetravit in Sancta Sanctorum ut Aaron et successores ejus, sed in coelum ipsum, quod per illa Sancta significabatur. Sicut olim Pontifex ingrediens Sancta Sanctorum usque ad intima penetrabat, ita Christus in coelos ascendens usque ad intima coelorum pervenit. Die

1) Der Gedanke, daß an unserer Stelle der Unterschied zwischen Christus und Moses urgirt werde, hat weder im Contexte noch im Zusammenhang eine Stütze. Christus ist über Moses erhaben nicht wegen seines Priesterthums, sondern wegen seiner Stellung im Hause Gottes. Christus wird nicht als Hoherpriester in Vergleich zu Moses gebracht; denn bei diesem Vergleiche mangelte das tertium comparationis.

2) Διεληλυθότα ist mit Bezugnahme auf den Durchgang des alttestamentlichen Hohenpriesters durch den Vorhof und das Heilige bis hinein in's Allerheiligste gebraucht; während οὐρανοί den Abtheilungen des irdischen alttestamentlichen Heiligthumes entsprechen.

orthodox lutherischen Theologen haben sich auf 4, 14; 7, 26 im Zusammenhalte mit Eph. 4, 10 zur Begründung ihrer Ubiquitätslehre berufen. „Indem Christus jenseits aller Himmel bei Gott in Gottes δόξα ist, sagt Delitzsch, ist er eben damit allgegenwärtig.“ Warum aber ist denn Christus durch die Himmel hindurchgegangen? Einmal, um nach vollbrachter Welterlösung sich als Gottmensch zur Rechten des Vaters zu setzen, d. h. an seiner göttlichen Ehre und Herrschaft Theil zu nehmen, sodann, um daselbst seines Hohenpriesteramtes auf immer zu walten. Es ist also der menschgewordene Gottessohn, der historische Christus, durch die Himmel hindurchgegangen, und dieser historische Christus soll durch dieses Hindurchgegangensein an der göttlichen Allgegenwart participirt haben, d. h. in das göttliche Wesen aufgenommen, mit diesem Eins geworden sein. Die Allgegenwart haftet aber an der Gottheit, nicht am Durchgehen durch die Himmel, folglich mußte Christus schon im Augenblicke der Incarnation auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig gewesen sein, was wohl Niemand im Ernste behaupten wird. Die Ubiquitätslehre verwischt die beiden Naturen in Christus, indem sie die menschliche Natur in der göttlichen aufgehen läßt, was gegen Schrift- und Kirchenlehre gleichmäßig verstößt und namentlich die Lehre des Hebräerbriefes über das Hohepriesterthum Christi im Himmel, das den Glanzpunkt des herrlichen Sendschreibens bildet, illusorisch macht; denn hat die göttliche Natur die menschliche absorbirt, dann kann von einem himmlischen Priesterthume Christi keine Rede mehr sein, weil dasselbe die menschliche Natur zur unbedingten Grundlage hat, und der Apostel gerade auf das in dieser menschlichen Natur gründende Mitleidsgefühl des himmlischen Hohenpriesters mit den Schwachheiten und Sünden der Menschen ein so großes Gewicht legt. Christus ist der wahre Hohepriester für das Menschengeschlecht, weil er Gott und Mensch zugleich ist. Nun ist aber Christus nach der Lehre des Hebräerbriefes auch im Himmel Hoherpriester, folglich muß seine menschliche Natur auch droben im Himmel sein. Besteht aber die menschliche Natur noch fort, dann kann von einem Aufgehen derselben in die göttliche Natur nimmermehr gesprochen werden. Ist dem so, dann ist es um die Ubiquitätslehre geschehen; denn die menschliche Natur, von der göttlichen wesentlich verschieden, kann nicht im Besitze der göttlichen Eigenschaften sein. Hat aber die menschliche Natur in der göttlichen sich aufgelöst wie etwa ein Wassertropfen im unermeßlichen Weltmeere, dann kann von der Ubiquität ebenfalls keine Rede sein, weil eben die menschliche Natur Christi nicht mehr existirt. Es gibt keine größere Verkennung der tiefsinnigen Lehre des Hebräerbriefes über die beiden Naturen in Christus und deren absoluten Nothwendigkeit für das Hohepriesterthum Christi als die Ubiquitätslehre der sogenannten Reformatoren. Zudem ist es ein non sens zu sagen, der Gottmensch sei durch sein Hindurchgehen durch die Himmel allgegenwärtig geworden; denn der Mensch kann nie Gott und das Gewordene (Verbum caro factum est) nie allgegenwärtig werden. So wenig der mit der Seele zur Einheit der menschlichen Persönlichkeit verbundene Leib dem Fluge der Seele folgen kann, ebensowenig kann die menschliche Natur an der göttlichen Allgegenwart Theil nehmen.

Die zweite Erläuterung und Begründung des Epitheton μεγάς liegt in der Apposition: Ἰησοῦν. τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Es ist in diesen Worten die gottmenschliche Persönlichkeit unseres großen Hohenpriesters hervorgehoben. Der durch Todesleiden durch die Himmel zur königlichen hohenpriesterlichen Herrlichkeit hindurchgegangene neutestamentliche Hohepriester ist Jesus, der Sohn Mariens[1]) und der Sohn Gottes[2]), also der Gottmensch. Durch die Bezeichnung „Sohn Gottes" soll die Erhabenheit der Person Christi über die Person des alttestamentlichen Hohenpriesters ganz besonders betont und μεγάς in das hellste Licht gestellt werden. Ueberhaupt wird im Hebräerbriefe auf diese Gottessohnschaft die ganze Erhabenheit, die ganze lehramtliche und hohepriesterliche Wirksamkeit Christi gegründet, weshalb der Apostel nicht müde wird, immer wieder auf dieses einzigartige Sohnesverhältniß hinzuweisen. Die Frage, ob hier Jesus der Sohn Gottes genannt werde als göttliche Person im Sinne des johanneischen Logos, oder als der historische Christus, muß dahin beantwortet werden, daß der Apostel den historischen Christus im Auge habe, denn dieser ist als der große Hohepriester des Menschengeschlechtes durch die Himmel hindurchgegangen. Der historische Christus aber ist wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich, Gott von Ewigkeit, Mensch, geworden in der Zeit. Der Ausdruck Sohn Gottes schließt sonach in allen Stellen, wo von der historischen Person Christi, sei es im Zustande der Erniedrigung oder der Erhöhung, die Rede ist, auch die vorzeitliche, ewige Persönlichkeit Christi in sich. Insoferne nach der Lehre des Apostels die Christo beigelegten metaphysischen Attribute (göttliche Eigenschaften)[3]) ihn zum „Sohne Gottes" machen, ist der Begriff „Sohn Gottes" allerdings zunächst ein metaphysischer; insoferne aber diese metaphysischen Eigenschaften in der göttlichen Person des mit dem aus Maria geborenen Jesus sich hypostatisch zur gottmenschlichen Persönlichkeit vereinigten Logos wurzeln, kann wegen dieser hypostatischen Union der Name Sohn Gottes weder auf die vorzeitliche, noch auf die irdisch menschliche, noch auf die himmlisch verklärte Existenzweise der Person Christi ausschließlich bezogen werden.

Im Hinblick auf diesen großen Hohenpriester, der droben im Himmel weilt und fort und fort seines hohenpriesterlichen Amtes waltet[4]), der kein anderer ist als der Sohn Gottes selbst, fordert er die Leser auf, am Bekenntnisse festzuhalten, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας[5]), d. i. darin beharrlich und unverrückt

1) Mtth. 1, 21; Luk. 1, 31.

2) Ueber Jesus, als Sohn Gottes vgl. 1, 1.

3) Vgl. 1, 2 ff.

4) Unverkennbar ist im Relativsatze auf das himmlische Hohepriesterthum Christi hingewiesen.

5) Κρατεῖν τινος: etwas beherrschen, in seiner Gewalt haben, dann aber auch in seine Gewalt bekommen, ergreifen und festhalten, in welch' letzterem Sinne es hier steht. So nimmt es auch die Peschito: ܢܐܚܘܕ (Pamel) laßt uns bleiben (in seinem Bekenntnisse), welche κρατεῖν in der Bedeutung von κατέχειν faßt, und beide Wörter 4, 14; 9, 22) mit „ܐܚܝܕ bleiben" übersetzt.

zu bleiben. Es enthält diese Mahnung einen zarten Vorwurf für die Hebräer, die aus Anhänglichkeit an die veralteten und blos vorbildlichen Institutionen des A. B. daran waren, auf das Heil in Christo zu verzichten, der der Gottgesandte und Hohepriester unseres Bekenntnisses ist. Ὁμολογία ist hier wie 3, 1 subjectiv[1]) zu fassen, das Bekenntniß zu Christus, der christliche Glaube in Wort und That. Als Object dieser Homologie ist zunächst Christus als Hoherpriester gedacht (3, 1), dann aber auch die ganze neutestamentliche Heilslehre (10, 23) mit der Fülle ihres Glaubens- und Gnadeninhaltes. Die Ermahnung, festzuhalten am christlichen Bekenntnisse, welche durch den Hinweis auf die unvergleichliche Würde des gottmenschlichen Hohenpriesters motivirt worden war, wird nun durch den Hinweis auf die in seiner menschlichen Natur liegenden Fähigkeit und Willigkeit, Mitleid mit unseren Schwachheiten zu haben, weiter begründet.

V. 15. Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.

V. 15. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, vielmehr einen solchen, der in allen Stücken auf gleiche Weise (wie wir) versucht worden ist, (jedoch) ohne Sünde.

Neben der Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters macht der Apostel auch dessen Fähigkeit, mit unseren Schwachheiten Mitleid zu haben, als Beweggrund zum Festhalten am christlichen Bekenntnisse geltend. Er thut dies, damit nicht die Hebräer wegen dieser Erhabenheit des Sohnes Gottes zweifeln, ob sie auch die Zuversicht zu Christus haben können, daß er, der im Himmel verklärte Hohepriester, zur Vertretung der Sünder so fähig und geneigt sei, wie der alttestamentliche Hohepriester, und damit sie nicht in solchen Zweifeln sich wiegend das Christenthum verlassen und sich wieder dem levitischen Hohenpriester in die Arme werfen. Er kann mit unseren Schwächen Mitleid haben wie der alttestamentliche Hohepriester; denn dieser Sohn Gottes ist auch Menschensohn (Ἰησοῦς V. 14), der in allen Stücken in gleicher Weise wie wir versucht worden ist, jedoch ohne Sünde. Dieses Vermögen, in barmherziger Liebe sich in unsere armselige Lage hineinzuversetzen, beruht bei dem levitischen Hohenpriester auf seiner eigenen Erfahrung. Der Apostel zeigt also, welcher Art unser Hoherpriester sei, und benützt diesen bereits 2, 18 ausgesprochenen Gedanken zum Uebergange auf das nun speciell zu behandelnde Thema über das Hohepriesterthum Christi nach seiner irdischen und himmlischen Seite.

Unser Hoherpriester ist kein solcher, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten. Damit ist ausgesprochen, daß die mitleidige Liebe zum sündigen Menschengeschlechte auch dem verklärten himmlischen Hohenpriester

1) Estius: Sensus est: Ne deseramus fidem, quam professi sumus in baptismo, sed eam firmiter retineamus atque in ea perseveremus.

eigne. Er hat zwar die schwache irdisch=menschliche Leiblichkeit in seiner Auferstehung abgelegt, das aber hindert nicht, daß er immer noch Mitgefühl für die menschlichen Schwachheiten in sich trage; denn die Erlebnisse in den Tagen seines Fleisches sind ihm stets gegenwärtig, ist ja sein mit den Wundmalen geschmückter verklärter Leib der stete, lautsprechende Zeuge derselben; sodann ist die durch die Menschwerdung, durch die Annahme von Fleisch und Blut, begründete Verbindung Christi mit dem Menschengeschlechte durch sein Hindurchgehen durch die Himmel nicht aufgehoben, sondern vielmehr vollendet und in dieser Vollendung für immer unwandelbar fixirt worden (13, 8). In dem Ausdrucke μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι κλ. liegt aber nicht blos der Gedanke, daß Christus zum Mitgefühle und zum Helfen durch seine eigene Erfahrung befähigt worden sei, sondern daß er auch zur Hilfeleistung geneigt und gewillt sei (vgl. 2, 17. 18), was schon aus der V. 16 auf diese Worte gegründeten Ermahnung hervorgeht. Das wahre Mitgefühl und Mitleid schließt die Bereitwilligkeit zu helfen in sich. Was nun das Wort συμπαθεῖν betrifft, so bezeichnet es die Theilnahme an fremden Leiden durch Mitfühlen, Mitempfinden derselben [1]); es ist ein mit ἐλεήμων synonymer Begriff; während συμπάσχειν die wirkliche Theilnahme an jenem Leiden, das ganz gleiche thatsächliche Leiden eines Anderen ausdrückt, also die wirkliche Leidensgemeinschaft. Dieses Mitleid unseres Hohenpriesters erstreckt sich auf unsere Schwachheiten. Was nun ist unter ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν zu verstehen? Dem Etymon nach bezeichnet ἀσθένεια Mangel an Kraft, zunächst an physischer, dann aber auch an psychischer und geistiger Kraft, also Schwäche überhaupt. An unserer Stelle, in der dieses Wort ganz allgemein ohne jede Beschränkung steht, umfaßt es also jede Art von Schwäche, welche der menschlichen Natur als solcher inhärirt, die leibliche Schwäche der Leidensfähigkeit wie die ethische Schwäche der Versuchbarkeit, und die geistige Schwäche der Erkenntniß und des freien Willens, welche Schwächen die Versuchbarkeit bedingen und beim Menschen gewöhnlich die Sünde im Gefolge haben, weshalb ἀσθένεια hier auch die Sünde des Menschen involvirt, was im Hinblick auf die Parallelstellen 5, 2. 3, und 7, 28 seine Bestätigung findet. Inwiefern aber Christus mit unseren Schwachheiten Mitleid haben kann, ist ausgesprochen in den Worten: Πεπειρασμένον [2]) δὲ κατὰ

1) Συμπαθεῖν mitleiden, sich mitfühlend in die Lage des Leidenden versetzen (10, 34); συμπάσχειν ein und dasselbe Leiden miterleiden (Röm. 8, 17). Die Peschito hält diesen feinen Unterschied nicht strenge ein, indem sie promiscue ܚܫ pati 4, 15; 2, 9; 2. Cor. 1, 6 und ܟܐܒ dolere 10, 34; 1. Cor. 12, 26 setzt; ebenso wenig die Vulg., die sich in den citirten Stellen immer eines und desselben Ausdruckes (compati) bedient.

2) Die recipirte Leseart πεπειρασμένον ist durch die besten und ältesten Codd. und zugleich durch den Sprachgebrauch des Hebräerbriefes testirt, in welchem πειράω nicht vorkommt (im N. T. nur Apg. 9, 26; 26, 11). Dieses würde auch in den Zusammenhang nicht passen, weil πειρᾶσθαι (von πειρᾶν) Medialbedeutung hat; sich versuchen, zu erfahren suchen; πειράζειν dagegen: in Versuchung führen, ob man sich zu etwas verleiten lasse. — Die Partikel δὲ ist im streng entgegensetzenden Sinne zu nehmen = vielmehr wie V. 13.

πάντα, καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Auch diese Stelle ist ein Beleg, wie sehr der Apostel es betont, daß Christus wahrer Mensch gewesen ist, daß also der ganze Verlauf seines irdischen Lebens in Allem[1]) dem der Menschen gleich war, also auch auf dem unermeßlichen Gebiete der Versuchungen. Obwohl nun dieser Gedanke schon in den Stellen 2, 14. 17 enthalten ist, so hebt ihn der Apostel seiner hohen Wichtigkeit halber noch ausdrücklich hervor. Welche Wort- und Sachbedeutung hat nun πειράζειν zunächst in den heiligen Schriften des N. B.? Einmal bedeutet es einen Versuch machen, unternehmen (Apg. 16, 7); sodann prüfen, probiren (2. Cor. 13, 5); endlich in Versuchung führen, welches der eigentliche theologische Begriff von versuchen ist. Die Versuchung selbst kann beim Menschen von Außen, von Innen, oder von Außen und Innen zugleich kommen. Die von Innen kommende Versuchung, der im Innern des Menschen erwachende Reiz und Antrieb, der an sich noch gar keine Sünde ist, weil unabhängig vom Willen des Menschen, stammt aus seiner verdorbenen Natur, aus der Concupiscenz und diese hat ihren Quell in der Sünde und neigt zur Sünde hin[2]). Von dieser Versuchung kann selbstverständlich bei Christus keine Rede sein; denn er war ohne Sünde, folglich ohne Concupiscenz, somit ohne innere Versuchung[3]). Es kann also bei Christus nur von jenen Versuchungen gesprochen werden, die von Außen an ihn herantraten und an seine menschliche, aber sündenlose Natur sich wandten. Er ist versucht worden in dem, was zur Menschennatur gehört, im Gebiete des Leibes- und Seelenlebens, soferne die Sünde dabei aus dem Spiele gelassen wird. Er ward versucht in Freude und Schmerz, in Schmach und Ehre, in Angst und Hoffen. Der Herr hatte als wahrer Mensch ein wahrhaft menschliches psychisches Leben geführt, deshalb war er auch im Gebiete dieses Seelenlebens passiv erregbar wie die Menschen. Der Apostel konnte also in Wahrheit sagen, Christus sei in Allem versucht worden wie wir[4]), insoferne sein menschliches Leben dem des Menschen gleich gewesen mit Ausnahme der Sünde, durch welchen Zusatz er selbst das κατὰ πάντα beschränkt. Die Menschennatur, welche Christus angenommen, wurde versucht. Diese Natur war der unsrigen ganz gleich in Hinsicht auf ihre constitutiven Bestandtheile, den Leib und die Seele. Christus hatte demnach einen wahren menschlichen Leib und

1) Κατὰ πάντα in allen Stücken, in welchen die menschliche Natur der Versuchung ausgesetzt. Die Pesch. ܒܟܠܡܕܡ in Allem (ohne Ausnahme) Joh. 4, 25.

2) Conc. Trid. Sess. V.

3) Es ist zwar an unserer Stelle nicht blos von Versuchungen durch Leiden die Rede, sondern von allen Versuchungen, soweit sie nicht durch den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας ausgeschlossen sind; also auch von Versuchungen durch die natürlichen Affecte und physischen Zustände, die an sich noch gar keinen sittlichen Charakter haben. Insoferne kann nun allerdings gesagt werden, daß Christus nicht blos von außen, sondern auch von innen versucht worden sei. Diese inneren Affecte waren aber bei Christus keine Concupiscenz, kein Verlangen nach der Sünde.

4) Καθ' ὁμοιότητα = gleichheitlich entspricht dem ὁμοίως, ist aber gewichtvoller als dieses. Zu ergänzen ist ἡμῶν, das die Peschito ausdrücklich setzt (ܐܟܘܬܢ wie wir).

eine wahre menschliche Seele. Aber die menschliche Natur Christi war auch von der unsrigen verschieden, nicht in dem, was zum Menschsein wesentlich gehört, sondern in dem, was durch die Sünde in die Menschennatur gekommen ist [1]). Das verlangt schon das Mysterium der unio hypostatica; denn eine von der Sünde afficirte Menschennatur kann sich mit der göttlichen Natur zur Einheit der Person nicht vereinigen. Ist aber die menschliche Natur Christi eine durchaus sündenlose, und nicht blos sündenlose, sondern durchaus gnadenreiche, und ist diese an sich sündenlose Menschennatur mit der göttlichen auf das innigste und unzertrennlichste verbunden, dann kann von einer Möglichkeit des Sündigens bei Christus keine Rede sein [2]). Es ist sonach unrichtig zu sagen, der Apostel wolle durch die doppelte Adverbialbestimmung κατὰ πάντα und καθ' ὁμοιότητα mit allem Nachdrucke geltend machen, daß Christus auch in Betreff der Versuchungen zur Sünde sich in ganz gleicher Lage befunden habe wie wir, und daß nur deshalb von ihm gesagt werden könne, er sei in gleicher Weise wie wir versucht worden, widrigenfalls seine Versuchungen ganz anderer Art wären, als die unsrigen, ja gar nicht mehr Versuchungen genannt werden könnten; denn eine Zumuthung zu sündigen ohne die Möglichkeit, derselben zu folgen, sei keine Versuchung. Dagegen ist zu bemerken, daß die Allgemeinheit und Gleichartigkeit der Versuchungen Christi und der Menschen durch den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας begrenzt und zugleich näher erläutert wird. Christus ist in ganz gleicher Weise und in allen Stücken wie wir versucht worden, wenn nur die Sünde, nicht blos die actuelle, der sündige Willensact und die sündige That, sondern auch die Potenz zu sündigen, hinweggedacht wird. Ebenso unrichtig ist es, zu sagen, Christus besaß im Stande seiner Niedrigkeit zwar noch nicht das non posse peccare, wohl aber, wie Adam, das posse non peccare. Christus war kein bloßer Mensch wie Adam, sondern er war der Gottmensch und als solcher wird er V. 14 geschildert, weshalb er als solcher an unserer Stelle aufgefaßt werden muß. Der Gottmensch aber kann bezüglich der Möglichkeit des Sündigens mit Adam nicht auf gleiche Stufe gestellt werden; er ist vielmehr in Allem, was auf die Sünde Bezug hat, der Gegensatz zu Adam. Wenn von Christus die Rede ist, darf eine strenge Scheidung seiner göttlichen und menschlichen Natur nicht statuirt werden; denn eine solche kennt auch der Apostel nicht bei aller Aufrechthaltung der beiden Naturen.

Christus ist uns in Allem gleich geworden, aber in Einem war er uns nicht gleich. Darum fügt der Apostel dem allgemein gehaltenen Satze: „er ist in Allem versucht worden wie wir" den Zusatz χωρὶς ἁμαρτίας hinzu, wodurch

---

1) Die Sünde gehört nicht zur Menschennatur; denn ehe die Sünde in die Welt kam, lebte der Mensch. Die Sünde ist überhaupt keine Substanz, kann sonach nicht zum Wesen des Menschen gehören, sie ist nur Accidenz.

2) Vgl. Concil. Constant. act VIII (i. J. 680, das 6. Conc.) Dionys. Alex. ep. ad Paul. Samos.; Ambros. apol. II Dav. c. 4; Aug. contr. Maxim. III. c. 2. Anselm. cur Deus homo c. 10 u. a.

die doppelte Adverbialbestimmung beschränkt wird. Dieser Beisatz ist zunächst von der actuellen Sünde zu verstehen in dem Sinne, daß die Versuchung bei ihm nicht in das Sündigen überging, was durch den Begriff von πειράζεσθαι und durch den Zusammenhang von 5, 2 bestätiget wird. Bei all den Versuchungen, denen Christus in gleicher Weise wie wir unterworfen war, kam es nie dazu, daß die Versuchung seinem Willen eine dem göttlichen Willen widerstrebende Richtung gegeben hätte. Seine heilige Seele wurde nie getrübt durch die geringste Regung von Lust, den Versuchungen zu folgen. Mit der ganzen Energie seiner heiligen Willenskraft trat er ihnen abwehrend und zurückweisend entgegen. Sein Versuchtsein war also ein rein passives. Die Versuchungen waren für ihn bloße Leiden, wie seine Leiden für ihn Versuchungen waren. In diesem Sinne beschränkt χωρὶς ἁμαρτίας das καθ' ὁμοιότητα, die Gleichheit seiner und unserer Versuchungen.

Aber dieser Zusatz beschränkt auch das κατὰ πάντα, insoferne die Versuchung bei ihm keine Sünde vorfand. Jene Klasse von Versuchungen, deren Quelle die böse Begierlichkeit ist, fand bei Christus nicht statt. Von Anfang an von jedem sinnlichen Hange, von jeder bösen Lust frei, war in ihm keine erst zu überwindende Neigung zur Sünde, darum konnte aus ihm keine Versuchung kommen. Χωρὶς ἁμαρτίας sagt also nicht blos aus, daß Christus sündenfrei aus diesen Versuchungen hervorging, sondern auch, daß er überhaupt frei von jeder Sünde war[1]). Diese letztere Bezugnahme ist wenigstens durch den Context nicht verboten, insoferne die allgemeine Fassung χωρὶς ἁμαρτίας eine solche Beziehung zuläßt und der Lehrgang des Hebräerbriefes dieselbe begünstiget.

Damit ist nun allerdings noch nichts Bestimmtes darüber ausgesagt, ob die Sündelosigkeit Jesu als eines Menschen zugleich als Unfähigkeit zum Sündigen aufzufassen sei. In Anbetracht des bereits Dargelegten entscheide ich mich dahin, daß auch der menschliche Wille Christi der Sünde unfähig war. Der menschliche Wille Christi ist zwar absolut verschieden von seinem göttlichen Willen, er ist ein wahrer menschlicher Wille, dem das Wahlvermögen eignet und die Freiheit der Selbstbestimmung; insoferne aber die zwei Willen und Wirkungsweisen in Christus sich nicht widerstreben, der menschliche Wille vielmehr mit dem göttlichen vereiniget ist, muß von einem Sündigenkönnen bei Christus abgesehen werden. Wie vom Augenblicke der Incarnation an der menschlichen Natur Jesu die ζωὴ αἰώνιος zukommt, so kommt auch seinem menschlichen Willen von jenem Momente an die Fixirung im Guten zu, so daß nur mehr von einem Wachsthume desselben die Rede sein konnte bis zur

---

1) Christus ist frei von der Erbsünde, denn er ist auf übernatürliche Weise ein Glied des Menschengeschlechtes geworden durch die Schöpferkraft des heiligen Geistes. Er ist also von Natur aus dem Zusammenhange des Sündenlebens entzogen, darum kann er auch nicht wie die nachadamische Menschheit von Innen heraus zur Sünde versucht werden. Ist aber in der Person Jesu durchaus kein Anknüpfungspunkt zur Sünde gegeben, dann konnte er auch nicht sündigen.

Erlangung der höchsten ethischen Vollkommenheit, welche droben am Kreuze ihren Schlußpunkt erreichte. Man macht zwar dem gegenüber unter Berufung auf Schrift- und Väterstellen geltend, daß Christus mit menschlicher Freiheit der Sünde ferne blieb und ethische Vollkommenheit erlangte, widrigenfalls er nicht wahrer Mensch gewesen und uns auch nicht als Beispiel hätte aufgestellt werden können. Allein Christus ist uns nicht zum Vorbilde geworden im Meiden des Bösen, sondern in seiner ethischen Vollkommenheit, in der sich die Freiheit seines menschlichen Willens auf das Herrlichste bethätiget hat.

Obwohl aber Christus ohne Sünde war und blieb, so hat er doch die Macht der Sünde an sich erfahren, aber nur in dem Sinne, als er die Sündenlast des Menschengeschlechtes auf sich genommen und ihre ganze Bitterkeit im höchsten und intensivsten Maße gekostet hat. Darum konnte auch Niemand mit den Sündern ein solches Mitleid haben wie er und darum ist Christus der Herr die einzige Hoffnung des schwachen, sündigen Menschengeschlechtes.

V. 16. Προςερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος, καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν.

V. 16. Laßt uns also mit Zuversicht hintreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe.

Diese Mahnung ist zunächst das Ergebniß des vorhergehenden Verses, knüpft aber zugleich auch an die Charakteristik des neutestamentlichen Hohenpriesters in V. 14 an. Weil wir einen über Alles erhabenen und zugleich mitfühlenden Hohenpriester haben, darum die Ermunterung, mit freudiger Zuversicht zum Throne Gottes als zu einem Gnadenthrone hinzutreten, um seine gnädige Hilfe zu erflehen und zu erlangen. Das Wort προςέρχεσθαι ist ein Lieblingsausdruck unseres Briefes, und der alttestamentlichen Cultsprache entnommen. Es wird daselbst gebraucht vom Hinzutreten des Priesters zum Altare, und des levitischen Reinen zum Heiligen [1]); dann aber auch vom geistigen Hinzutreten zu Gott, von der inneren Erhebung zu ihm in gläubigem und vertrauensvollem Gebete [2]), um der Hilfe Gottes theilhaftig zu werden. So bezeichnet hier προςέρχεσθαι das hilfesuchende Flehen. Das Gebet ist im Christenthum der eigentliche und einzige Weg hilfesuchenden Hinzutretens zu Gott. Daß hier der Gedanke des hilfesuchenden Gebetes in den Vordergrund tritt, ist durch den Zusammenhang mit V. 15 angezeigt, der von den Schwachheiten der Menschennatur und deren Versuchungen redet.

Θρόνος τῆς χαρίτος ist der Thron, auf welchem Christus seit seiner Erhöhung als Mitregent zur Rechten Gottes sitzt [3]), der Thron der göttlichen

1) 3. Mos. 21, 17; 22, 3 קָרֵב sich nähern; vom Hinzutreten zum Opferaltare gebraucht; dann auch von der Opferdarbringung selbst vgl. Ps. 72, 10.

2) 7, 25; 10, 22; 11, 6.

3) Vgl. 1, 3; 8, 1.

Majestät, also der Thron Gottes[1]), nicht der Thron Christi. Dieser Thron der göttlichen Majestät heißt Gnadenthron, weil von diesem Throne aus den Gläubigen fortwährend die göttliche Gnade angeboten und zugewendet wird, seitdem der große und mitfühlende Hohepriester der Menschen auf ihn erhoben wurde. Seit der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus ist der Thron der Majestät auch zum Throne der Gnade geworden. Die Gnade (χάρις) ist hier der Inbegriff aller Liebesgesinnungen und Liebeserweisungen Gottes gegen die Menschen in ihren mannigfaltigen Schwachheiten; denn Gnade ist Liebe, göttliche Gnade ist göttliche Liebe. Diese aber erstreckt sich auf alle Geschöpfe, insbesondere auf den Menschen, und zwar auf sein ganzes Leibes- und Seelenleben. Da nun χάρις an unserer Stelle ohne jede Beschränkung, im allgemeinsten Sinne des Wortes steht, so muß diese Allgemeinheit des Begriffes aufrecht erhalten und jede Schmälerung desselben zurückgewiesen werden: weshalb die Behauptung, es sei hier nur an den unterstützenden kräftigenden Gnadenbeistand bei Versuchungen zur siegreichen Ueberwindung derselben zu denken, sich nicht begründen läßt. Vom Throne Gottes geht alle und jede Gnade aus, deren der Mensch bedarf. Er bedarf aber nicht blos der Gnade als Beistand zum Guten, sondern vor Allem der rechtfertigenden Gnade, die in Christus, dem himmlischen Hohenpriester, ihren Quell hat, und diese Gnade des Erlösers ist es, welche auch hier in Betracht kommt, da sie in Verbindung gebracht ist mit der hohenpriesterlichen Liebe des Herrn. Einige haben in dem Ausdrucke θρόνος τῆς χάριτος eine gegenbildliche Beziehung auf die Kapporet im Allerheiligsten der Stiftshütte, wo zwischen dem Cherubim der Thron Gottes war, gefunden. Da aber hiezu der Ausdruck an sich nicht berechtiget, der Deckel der Bundeslade weder im A. noch im N. T. als θρόνος τῆς χάριτος bezeichnet wird, und eine solche Vergleichung sonst im Hebräerbriefe nicht vorkommt, so ist von jener Anspielung abzusehen. Der Umstand, daß die Kapporet als der irdische Thron Gottes und zwar als der Thron seines gnadenreichen Wohnens unter dem Volke Israel galt[2]), berechtiget noch nicht, an unserer Stelle eine Beziehung auf jene anzunehmen.

1) Vgl. 8, 1; 12, 2. Diese Bezugnahme auf Gott wird auch durch das Wort προσέρχεσθαι, das gewöhnlich mit τῷ θεῷ in Verbindung gebracht wird und durch das synonyme ebenfalls mit τῷ θεῷ verbundene ἐγγίζειν 7, 19 unterstützt. Es wird zwar 2, 18 die Hilfeleistung für jene, welche versucht werden, Christo zugeschrieben, während sie an unserer Stelle als Gnadenact Gottes aufgefaßt wird. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß hier Christus als Vermittler dieses Gnadenbeistandes gedacht wird. Christus ist die causa efficiens jeder Gnadenspendung. Deshalb kann ebenso gut gesagt werden, die Hilfeleistung gehe von ihm und sie gehe von Gott aus. Gott spendet die Gnade auf Grund der intercessio des himmlischen Hohenpriesters. — Die Peschito übersetzt: zum Throne seiner Gnade = zu seinem Gnadenthrone ([illegible]), betrachtet also den Gnadenthron als Gnadenthron Christi; ebenso griechische Erklärer mit Berufung auf 1, 18. Dem steht aber schon der Umstand entgegen, daß Christus im Hebräerbriefe immer als fürsprechender Hoherpriester gedacht und dargestellt wird.

2) Ps. 80, 2; 99, 1; 1. Kön. 4, 4; 1. Chron. 13, 6 u. a.

Diesem Throne der Gnade sollen wir uns nahen μετὰ παῤῥησίας. Dieses Wort bezeichnet im Hebräerbriefe immer den festen und fröhlichen Muth des Gemüthes, die unerschütterliche und freudige Zuversicht auf die göttlichen Verheißungen[1]) oder auf die Gewißheit der Erhörung unserer Gebete. Die Parrhesie stammt also aus dem Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit und an seine gnadenvolle Liebe, welche durch den neutestamentlichen Hohenpriester am Gnadenthrone Gottes vermittelt und zugewendet wird, und in dieser Hinsicht stimmt sie mit der ἐλπίς überein. Die Zuversicht, sagt Jocham[2]), ist ihrem Wesen nach mit der Hoffnung identisch und nur gradweise von ihr verschieden. Wo die Hoffnung einzig auf die Macht, Güte und Treue Gottes sich stützt, und die Vergebung der Sünden und ewiges Leben einzig um Christi willen erwartet, sich stützend auf sein Werk, auf sein Verdienst, somit auf Objectives, das der hoffenden Persönlichkeit aus Gnade geschenkt ist; da stützt sich die Zuversicht auf dieselbe Macht, Güte und Treue Gottes, auf dieselben Verdienste des Erlösers aber insoferne sie der Mensch in ihrer Wirksamkeit an sich schon erfahren hat.

Mit einer solch freudigen Gebetszuversicht, welche sich auf den in das himmlische Allerheiligste eingegangenen barmherzigen Hohenpriester gründet, sollen wir zum Gnadenthrone Gottes hintreten, damit[3]) wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe. Die beiden Glieder des Zwecksatzes, welcher einen wohlklingenden Chiasmus bildet, bezeichnen zwar gleichmäßig die wirksame Gnade Gottes, aber nach einer zweifachen Richtung; denn die Ausdrücke ἔλεος[4]) und χάρις sind nicht ganz gleichbedeutend. Ἔλεος ist Barmherzigkeit, welche sich die traurige Lage der Hilfsbedürftigen zu Herzen gehen läßt und sich ihrer annimmt; in dieser Hinsicht correspondirt ἔλεος mit συμπαθῆσαι in V. 15. Χάρις dagegen ist freie Huld Gottes, welche sich dem Hilfsbedürftigen zuneigt und an ihm sich bethätiget[5]). Diese thatsächlichen Erweise der göttlichen Huld stammen aus der Barmherzigkeit, welche Gott mit den Schwachheiten des Menschengeschlechtes hat.

Εὔκαιρος βοήθεια[6]) ist jene Hilfeleistung, welche im rechten Augenblicke eintritt, wo die Gefahr noch überwunden werden kann, ehe der Mensch also den Schwachheiten und Versuchungen (V. 15) unterliegt. Εὔκαιρος weist

1) Vgl. 3, 6; 10, 35.

2) Jocham, Moraltheologie; Sulzbach 1852, I, S. 506.

3) Εἰς kann sprachlich nur den Zweck und das Resultat des λαμβάνειν und εὑρίσκειν bezeichnen.

4) Die Recept. liest ἔλεον (masc.). Nach den zuverlässigsten Bezeugungen ist aber die hellenistische Form ἔλεος (neutr.) vorzuziehen, welche auch sonst in den paulinischen Briefen vorkommt: 1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; 2. Joh. 1, 3.

5) Estius macht zwischen ἔλεος und χάρις folgenden Unterschied: Misericordia ad peccatorum remissionem et miseriarum depulsionem pertinet, gratia vero ad salutarium donorum largitionem.

6) Die Peschito übersetzt: in auxilium in tempore afflictionis (ܠܡܥܕܪܢܘܬܐ ܒܥܕܢܐ ܕܐܘܠܨܢܐ) und hat damit den rechten Sinn getroffen.

nicht auf 3, 13 „so lange es noch heute heißt“ zurück. Es darf also nicht auf die ganze Zeit des irdischen Lebens ausgedehnt werden, inwieferne wir nämlich immer der Gnadenhilfe Gottes bedürfen; dagegen spricht das Wort εὔκαιρος[1]), das nicht allzeitig, sondern rechtzeitig heißt. Nachdem nun der Apostel unter Hinweis auf unseren großen und menschlich fühlenden Hohenpriester zum Festhalten am christlichen Bekenntnisse und zum zuversichtlichen Hinzutreten zum Throne der Gnade die von Versuchungen zum Glaubensabfall umringten Hebräer aufgefordert hat, geht er zur ausführlichen Darstellung des Hohenpriesterthums Christi über, das den Höhe- und Glanzpunkt des Hebräerbriefes bildet.

Zweite Abtheilung.

Erhabenheit Christi über die alttestamentlichen Priester und Hohepriester.

(5, 1 — 10, 18.)

Erster Abschnitt.

Christus und Aaron.

(5, 1—10.)

Mit 5, 1 beginnt die zweite Hauptabtheilung des dogmatischen Theiles, welche durch 4, 14 ff. vorbereitet und angekündiget wurde, und zu ihrem Inhalte das Hohepriesterthum Christi hat. Die Abhandlung dieses Thema ist durch den Plan des Briefes gefordert, der sich zur Aufgabe gesetzt, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten zu beweisen. Diese Erhabenheit liegt in der Person des Mittlers des N. B. Als solcher mußte er ἀπόστολος und ἀρχιερεύς sein (3, 1), d. h. er mußte als Bote Gottes dem neutestamentlichen Bundesvolke den göttlichen Heilswillen verkünden, und als Hoherpriester dieses Volk vor Gott vertreten und durch Darbringung eines vollkommenen Opfers seine Sünden sühnen. In ersterer Beziehung ist Christus als Bundesmittler der Vertreter Gottes für die Menschen, in letzterer der Vertreter der Menschen vor Gott. Bisher wurde Christus als neutestamentlicher Offenbarungsmittler in's Auge gefaßt und der Beweis geliefert, daß er als der Sohn Gottes über alle menschlichen und übermenschlichen Organe der alttestamentlichen Offenbarung unendlich erhaben sei, nämlich über die Engel und über Moses, woraus folgt, daß das durch ihn verkündete Gotteswort die höchste und vollkommenste Gottesoffenbarung ist, welche die alttestamentliche so weit übertrifft, als der Sohn erhaben steht über die Offenbarungsorgane des A. B. Aber zur Schließung eines neuen Bundes genügt auch die vollkommenste Gottesoffenbarung nicht; das ist ersichtlich aus der Stiftung des A. B., der auf das Gesetz und die Versöhnungsanstalt gegründet war. Ermangelte dieser Anstalt

1) Εὔκαιρος rechtzeitig; Gegensatz: ἄκαιρος βοήθεια eine Hilfe, die zu spät kommt.

der N. B., so könnte er nicht als ein zweiter Bund selbstständig dem A. B. an die Seite gestellt werden, noch viel weniger an dessen Stelle treten. Darum mußte nicht blos der Nachweis geliefert werden, daß die Offenbarung des N. B. über die des alten erhaben sei, sondern auch, daß die neutestamentliche Versöhnungsanstalt die alttestamentliche an Vollkommenheit weit übertreffe. Dieser zweite Gedankenkreis wird 5, 1 — 10, 18 entwickelt, indem zuerst die hohepriesterliche Würde der Person Jesu Christi, sodann seine hohepriesterliche Wirksamkeit geschildert wird.

V. 1. Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν,

V. 1. Denn jeder Hohepriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für die Sünden.

Analog mit 3, 2 ff., woselbst der Apostel zuerst die Aehnlichkeit zwischen Moses und Christus geltend macht, um dann sogleich von dieser Aehnlichkeit zur Erhabenheit Christi über Moses fortzuschreiten, hebt er auch hier in der Charakteristik des alttestamentlichen Hohenpriesterthums zuerst die Aehnlichkeit zwischen Aaron und Christus hervor, um sodann auf die Erhabenheit des Hohenpriesterthums Christi über das aaronitische überzugehen.

Zuerst wird nun nachgewiesen, daß die beiden zur Uebernahme des Hohenpriesteramtes wesentlichen Erfordernisse bei Christus vorhanden seien, nämlich die gegen die Sünder milde Gemüthsstimmung, welche in der gleichen Menschennatur des Hohenpriesters mit den Sündern gründet und sich im Opferdienste bethätiget, sodann die göttliche Berufung zur hohenpriesterlichen Würde. In diesen beiden nothwendigen Requisiten des alttestamentlichen Hohenpriesters ist Christus diesem gleich. Hiebei benützt aber der Apostel das Psalmwort, nach welchem der Messias ein Priester nach der Weise Melchisedeks sein sollte, um auf Grund dieser Psalmstelle die Erhabenheit Christi über die Priester und Hohepriester des A. B. nachzuweisen. Während er aber im Begriffe steht, dieses zu thun, unterbricht er im Hinblicke auf den traurigen intellectuellen und moralischen Zustand seiner Leser die dogmatische Exposition durch eine längere Paränese, deren Schlußvers (6, 20) in einer feinen Wendung den verlassenen Gegenstand über Christi Priesterthum nach der Weise Melchisedeks wieder aufnimmt.

Durch das explicative γάρ schließt sich das neue Lehrstück an 4, 14—16, besonders aber an 4, 14. 15 an, was durch den Inhalt von 5, 1—10 bestätiget wird, der nichts anderes als die nähere Entfaltung des 4, 14—16 angekündeten Themas ist. Nach V. 1 besteht das Wesen des Hohenpriesterthums darin, daß der Hohepriester für Menschen, d. h. zu ihrem Besten und als ihr Vertreter eingesetzt ist in Bezug auf ihre Stellung zu Gott,

und zwar in der Absicht, damit er Gaben und Opfer darbringe zur Sühnung der Sünden. Die Aufgabe und der Zweck des hohenpriesterlichen Amtes ist also Sündensühnung durch Darbringung von Opfern.

Πᾶς ἀρχιερεύς bezeichnet hier nicht die Gesammtheit aller Hohenpriester mit Einschluß von Christus, sondern nur die Gesammtheit der jüdischen Hohenpriester. Das erhellt aus V. 3, wo auf die durch das Gesetz [1]) vorgeschriebene Opferhandlung des Hohenpriesters am Versöhnungstage [2]) hingewiesen ist, an welchem er auch für die eigenen Sünden opfern mußte, was von Christus offenbar nicht gesagt werden kann. Wenn aber auch das V. 1 ausgesprochene Urtheil ganz allgemein lautet und die menschlichen Hohenpriester nicht in Gegensatz zu Christus gebracht, sondern vielmehr die nothwendigen Requisiten jedes Hohenpriesters aufgezählt werden, so hat der Apostel doch die levitischen Hohenpriester im Auge [3]), weil ausdrücklich (V. 3) ihre durch das Gesetz festgestellte Hohepriesterfunction hervorgehoben wird, die in der angegebenen Weise (περὶ ἑαυτῷ) nur dem alttestamentlichen Hohenpriester eignet.

Der Participialsatz: ἐξ ἀνθρώπων λαμβόμενος [4]) gehört nicht zum Subjecte des Satzes, sondern vielmehr zum Prädicate, weil es sich um keinen Gegensatz zwischen dem levitischen Hohenpriester und Christus, sondern um eine Gleichstellung beider handelt. Es ist also nicht zu übersetzen: Jeder aus Menschen genommene Hohepriester wird für Menschen aufgestellt [5]), so daß der Hohepriester des A. B. als ein blos menschlicher oder irdischer, Christo als dem gottmenschlichen oder himmlischen gegenüberstände [6]); sondern es ist zu übersetzen: Jeder Hohepriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird aufgestellt für Menschen. Der Gedanke ist sonach der, daß der Hohepriester deshalb aus Menschen genommen wird und genommen werden muß, weil es Menschen sind, die er in ihren Angelegenheiten bei Gott zu vertreten hat. Zugleich liegt in den Worten ἐξ ἀνθρώπων λαμβόμενος der Grund für die V. 2 hervorgehobene Fähigkeit der gegen die Sünder sich bethätigenden milden, barmherzigen Gemüthsstimmung. Als ein aus Menschen genommener nimmt er an der menschlichen Schwachheit Theil und wird dadurch zum Hohenpriesteramte befähiget, indem er aus eigener Erfahrung weiß, was es um die Sünde ist, und wie es sündigen Menschen zu Muthe ist.

---

1) 3. Mos. 16.

2) Vgl. 8, 3.

3) Mit Recht sagt Estius: Etsi ante legem fuerint, qui sacrificia Deo offerrent; tamen de Levitico tantum pontifice Apostolum loqui, et cum eo Christum conferre, manifestum est totam seriem sequentis dissertationis intuenti.

4) Die Peschito gibt λαμβόμενος mit ܟܕ ܗܘ seiend, indem er ist.

5) Bei dieser Uebersetzung müßte die griechische Wortfolge anders lauten: πᾶς γὰρ ἐξ ἀνθρώπων λαμβόμενος ἀρχιερεύς, welche im Hebräerbriefe um so mehr zu erwarten wäre, als er sich durch präcise Wortstellung so sehr auszeichnet.

6) Die Annahme eines solchen Gegensatzes verbietet auch 4, 15, und 5, 5, wo die Gleichstellung Christi und des alttestamentlichen Hohenpriesters so sehr betont wird.

Das erste Requisit jedes Hohenpriesters ist also, daß er aus der Zahl der Menschen genommen wird; denn Menschen sind es, die er zu vertreten hat τὰ πρὸς τὸν θεόν. Menschen können aber nur durch Menschen eine Stellvertretung finden, darum muß jeder Hohepriester selbst ein Glied an der Kette der Menschheit sein. Die hohepriesterliche Würde und die menschliche Natur sind also untrennbar. In den Worten ἐξ ἀνθρώπων λαμβόμενος ist schon auf die Nothwendigkeit der Incarnation hingewiesen; denn seine hohepriesterliche Würde ist bedingt durch seine Menschwerdung.

Vom Hohenpriester wird ferner ausgesagt, daß er aufgestellt wird für Menschen in ihrem Verhältnisse zu Gott. Jeder Hohepriester ist also der Stellvertreter der Menschen bei Gott. Der Gedanke der Stellvertretung liegt zwar nicht an sich in der Präposition ὑπερ [1]), wird aber durch den Zusammenhang gerechtfertiget; denn wenn jeder Hohepriester aufgestellt wird [2]) zum Besten der Menschen in ihrem Verhältnisse zu Gott, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß er auch für die Menschen eintritt, ihr Stellvertreter sei, insoferne er das bei Gott vertritt, was die Menschen in ihren eigenen Angelegenheiten zu vertreten und zu bethätigen hätten, wenn sie vor Gott erscheinen könnten oder dürften. Zudem kann man mit Recht sagen, daß Derjenige, welcher bei einem Höheren zum Besten Jemandes handelt, in der Regel auch statt seiner handelt, sonach dessen Stellvertreter ist [3]).

Τὰ πρὸς τὸν θεόν ist adverbiale nähere Bestimmung zu καθίσταται und bezeichnet das Gebiet der Stellvertretung des Hohenpriesters. Dieses Gebiet umfaßt alle Angelegenheiten der Menschen, die sich auf Gott und ihr Seelenheil beziehen [4]), sonach das ganze religiöse und ethische Leben, welches Gott zum Ausgangspunkte, zum Inhalte und zum Endziele hat. Der Hohepriester ist

---

1) Ὑπέρ = für, zu Gunsten, zum Besten, wechselt in dieser Sachverbindung mit περί ab: 5, 3; 7, 27; 1. Petr. 3, 18. — Die Peschito faßt ὑπέρ im Sinne der Stellvertretung: ܚܠܦ für = anstatt.

2) Καθιστάναι τινά τι Jemanden zu etwas bestellen; καθίστασθαί τι oder εἴς τι zu, für etwas bestellt, aufgestellt werden, 8, 3, hat also Passiv-, nicht Medialbedeutung. Im activen Sinne wird nie καθίστασθαι, sondern καθιστάναι gebraucht (7, 28).

3) So auch Estius: Omnis in lege pontifex ex hominibus assumitur, idemque pro hominibus constituitur, ut eorum causam agat apud Deum, i. e. ut mediator eorum sit et conciliator, atque interpres in omnibus, quae sunt apud Deum agenda.

4) Τὰ scil. κατὰ τά hinsichtlich dessen. πρὸς τὸν θεόν was auf Gott hin seine Richtung hat = was auf Gott Bezug hat. Das Neutrum des Artikels mit Präpositionen und damit verbundenen Substantiven, dient zum Ausdrucke ganz allgemeiner Verhältnisse und Beziehungen einer Person oder eines Gegenstandes.

Sehr genau und sinnentsprechend ist die französische und spanische Uebersetzung: dans les choses, qui regardent Dieu. En aquellas cosas, que tocan a Dios. Weniger dem Wortlaute entsprechend die italienische Uebersetzung: nelle cose che s'hanno da fare inverso Iddio. — Die Peschito: über das, was Gottes (ist); (ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܠܗܐ ܐܢܝܢ)

demzufolge Stellvertreter der Menschen, sein Amt ist wesentlich ein Mittleramt, das sich in der Darbringung von Opfern zur Sühnung der Sünden bethätiget. Das ist in dem explicativen Zwecksatze: *ἵνα προςφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* ausgesprochen. Die wesentlichste Function des hohenpriesterlichen Amtes ist also der Opferdienst, der die Sühnung der Sünden zum Zwecke hat, wodurch das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott wiederhergestellt wird. Die Nebeneinanderstellung[1]) *δῶρά τε καὶ θυσίαι* (8, 3; 9, 9) bezeichnet die Gesammtheit der Opfer des A. B., *δῶρα* die unblutigen, *θυσίαι* die blutigen Opfer. Alleinstehend bezeichnet *δῶρον*[2]) auch jede Art der Opfer und wird selbst von den Thieropfern insbesondere gebraucht: vom Opfer Abels[3]), vom Brandopfer[4]), vom Opfer des Aussätzigen[5]). Ebenso wird *θυσίαι* auch von den vegetabilischen Opfern[6]) gebraucht, obwohl weder das hebräische, noch syrische, noch griechische Etymon auf dieselben paßt[7]). An unserer Stelle aber, wo beide Worte mit einander verbunden sind, ist die gegebene Unterscheidung aufrecht zu halten. Es ist damit der ganze aus blutigen und unblutigen Opfern bestehende Opferdienst des Hohenpriesters, (denn von diesem ist die Rede) gemeint, weshalb ich der Ansicht nicht beizustimmen vermag, welche in dem mit *τε καί* hinzugefügten *θυσίαι* nur eine besondere Hervorhebung der in *δῶρα* bereits inbegriffenen blutigen Opfer erblickt, wonach also *δῶρα* die Gesammtheit der alttestamentlichen Opfer, *θυσίαι* dagegen eine specielle Opfergattung bezeichnete.

Es entsteht nun die Frage, ob *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* blos zu *θυσίαι* oder zu *δῶρα* und *θυσίαι* gehöre, Daß sämmtliche blutige Opfer des mosaischen Cultes Sühnopfer waren, bedarf wohl keines näheren Beweises. Die vier Arten blutiger Opfer, Brand-, Fried-, Sünd- und Schuldopfer[8]) zielen wesentlich auf Sühne ab, weshalb bei allen Handauflegung, Schlachtung und Opferbrand stattfand. Die symbolische Uebertragung der Sünde und Schuld des Opfernden auf das Opferthier (Handauflegung), symbolische Hingabe des eignen Lebens in den Tod (Schlachtung als stellvertretendes Todesleiden) behufs Sündensühne, und reale Abstinenz (als Ergänzung der symbolisch-typischen in der Tödtung des substituirten Opferthieres), welche im Verzicht auf die Opfergabe geübt wird (Opferbrand) beweisen unwiderleglich, daß es sich bei

1) Im Hebräischen wird in der Zusammenstellnng die umgekehrte Ordnung eingehalten. זֶבַח וּמִנְחָה (1. Sam. 2, 29; 3, 14; Ps. 40, 7.

2) Die LXX übersetzen מִנְחָה (Speiseopfer) und קָרְבָּן (Opfergabe überhaupt) mit *δῶρον*.

3) 1. Mos. 4, 4 מִנְחָה.

4) 3. Mos. 1, 2. 3 קָרְבָּן.

5) Mtth. 8, 4 *δῶρον* 3. Mos. 14.

6) 3. Mos. 2, 1; 4. Mos. 5, 15 קָרְבָּן.

7) זֶבַח, ܕܶܒܚܳܐ, *θυσία* = Schlachtopfer von זָבַח, ܕܒܰܚ, *θύειν* schlachten.

8) Das Brandopfer (עֹלָה), das Friedopfer (זֶבַח שְׁלָמִים), das Sündopfer (חַטָּאת), das Schuldopfer (אָשָׁם).

den obengenannten Opfern um Sühnung handelte, daß sie also dargebracht wurden ὑπὲρ ἁμαρτιῶν.

Aber nicht blos für θυσίαι, sondern auch für δῶρα paßt der Ausdruck ὑπὲρ ἁμαρτιῶν[1]). Denn wenn auch der Hauptzweck der unblutigen Opfer nicht Sühne ist, sondern Lob, Dank oder Bitte, so steht gleichwohl fest, daß der ganze alttestamentliche Opfercult nach allen seinen Verzweigungen in Beziehung zur Sünde gebracht wird. Bei blutigen, wie unblutigen Opfern handelt es sich um Abstinenz; bei jenen um Entsagungen von animalischen, bei diesen um Entsagung von vegetabilischen Genußobjecten. In der Abstinenz haben die verschiedenartigen Opfer ihren Einigungspunkt. Die Abstinenz des Opfernden hängt aber mit den aus der Sünde stammenden Zuständlichkeiten zusammen, hat sonach beim sündebefleckten Menschen satisfactorischen Charakter. Es kann also nicht befremdend erscheinen, wenn nicht blos die blutigen, sondern auch die unblutigen Opfer, mögen letztere bloße Beiopfer oder selbstständige[2]) sein, als Opfer ὑπὲρ ἁμαρτιῶν betrachtet werden. Die unblutigen Opfer haben an sich Sühnecharakter; also nicht deshalb, weil und insoferne sie Beiopfer der blutigen sind; der Sühnecharakter der selbstständigen wie der Beiopfer liegt in der beiden gemeinsamen Abstinenz. Wohnte die Sühnekraft nur jenen vegetabilischen Opfern inne, welche mit den blutigen zugleich dargebracht wurden, dann müßte man erwarten, daß diese Beiopfer vor Allem an jene Opfer sich reihten, bei welchen die Sühne ausschließlich geltend gemacht wurde, also bei den Sünd- und Schuldopfern; aber gerade diese Opfer hatten keine Beiopfer. Auf Grund des Dargelegten entscheide ich mich dahin, daß ὑπὲρ ἁμαρτιῶν zu θυσίαι und δῶρα gehöre, daß an unserer Stelle von Sündopfern überhaupt die Rede sei, also auch vom Bundesopfer am Versöhnungsfeste, dessen Darbringung ausschließlich dem Hohenpriester oblag, weil durch dieses Sündopfer eine centrale Sühne, eine Sühne der Priester und des Volkes, und eine Sühne von allen Sünden realisirt werden sollte. Mit ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ist sonach der Zweck aller alttestamentlichen Opfer ausgesprochen, und dieser Zweck ist Sündensühne. Darauf zielt der ganze Opfercult, so verschiedenartig auch die Opfer in Beziehung des Opfermateriales und die damit verbundenen subjectiven Intentionen des Opfernden sein mochten. Sei es, daß der Gedanke der Sühne in dem Vordergrunde stand, oder mehr in den Hintergrund trat, immer war die Sühne der Grundgedanke beim Opfer; denn jedes mosaische Opfer ist seinem Wesen nach Sühnopfer; und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet der Apostel die gesetzlichen Opfer des A. B.

Jeder Hohepriester ist der Stellvertreter des Menschen bei Gott, ein solcher kann er aber nur sein, wenn er aus Menschen genommen ist; denn die Menschen können nur durch einen Menschen bei Gott vertreten werden; und er ist

---

1) Die Behauptung, daß nach der durch die LXX festgestellten Opferterminologie die Sündopfer nur περὶ ἁμαρτίας heißen, ist unrichtig, da sich hiefür auch ὑπὲρ ἁμαρτίας findet (3. Mos. 4, 24; und öfters bei Ezechiel 43, 21 u. a.

2) 3. Mos. 5, 11—13; 1. Sam. 3, 14; vgl. Ezech. 45, 15. 17. u. 4. Mos. 17, 11.

für Menschen bestellt, damit er Opfer darbringe zur Sühnung ihrer Sünden. Daraus folgt, daß das von Gott bestellte Priesterthum ohne Darbringung der durch das Gesetz bestimmten Opfer undenkbar ist. Priesteramt und Opferdarbringung sind unzertrennbare Begriffe.

V. 2. μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν,

V. 2. als einer, der mildherzig sein kann gegen die Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst behaftet ist mit Schwachheit;

Die Anfangsworte unseres Verses schließen sich unmittelbar an den Zwecksatz V. 1 an: Die Aufgabe und der Zweck des Hohenpriesteramtes ist, den sühnenden Opferdienst zu verrichten. Diese Aufgabe bestimmt die einem jeden Hohenpriester nothwendigen Erfordernisse. Das erste besteht darin, daß er sich in einer gegen die Sünder milden, schonenden Gemüthsstimmung befinde. Die Möglichkeit einer solchen Gemüthsverfassung liegt in der mit der menschlichen Natur verknüpften Schwachheit, deren Folgen die Sünden sind. Da nun der Hohepriester aus der Zahl der Menschen genommen wird, so ist auch er mit menschlicher Schwachheit behaftet, von ihr rings wie von einem Gewande umschlossen. Seine eigene Erfahrung befähiget ihn für jene dem Hohenpriester so nothwendige Mildherzigkeit. Μετριοπαθεῖν ist ein von der peripatetischen Schule gebildetes Wort, und diente dazu, der stoischen ἀπάθεια gegenüber jene Tugend zu bezeichnen, welche in der aristotelischen Philosophie als Haupttugend[1]) galt. Dem Wortlaute nach drückt es den Gegensatz gegen den Mangel wie gegen das Uebermaß zunächst im ethischen Leben aus = das rechte Maß[2]) im Pathos, d. h. in den Affecten und Gefühlen halten, gleichweit von Leidenschaftlichkeit wie von Gefühllosigkeit, oder Abgestumpftheit entfernt sein. An unserer Stelle, wo es in Verbindung mit den Unwissenden und Irrenden, also mit der menschlichen Schwachheit gebracht wird, bezeichnet es Mäßigung in Beurtheilung fehlender Personen, also Milde, Schonung, nachsichtige Seelenstimmung.

Unter ἀγνοοῦσι und πλανωμένοις könnte man dem Sprachgebrauche der

---

1) Die μεσότης im Bereich der πάθη, die goldene Mittelstraße.

2) Μέτριος was das rechte Maß hat, der Sache angemessen ist; mit παθεῖν verbunden bezeichnet es hier jene Stimmung, welche den Functionen des Hohenpriesteramtes entspricht, Mildherzigkeit, erbarmende Liebe zu den Sündern. Die Peschito umschreibt das Wort mit ܡܟܟ sanftmüthig sein und ܚܫ leiden, während die hebr. Uebersetzung (Londoner Bibelgesellschaft) sich des einfachen Ausdruckes חָמַל bedient, was dem lateinischen condolere entspricht. Auch die romanischen Uebersetzungen begnügen sich mit dem Begriffe Mitleid, was den in μετριοπαθεῖν liegenden Gedanken nicht genau wiedergibt; denn μετριοπαθεῖν ist nicht synonym mit συμπαθεῖν (2, 18; 4, 15). Am meisten entspricht es dem ἐλεήμων γίγνεσθαι 2, 17. Das Sichhineinversetzen in die Lage eines Anderen (συμπαθεῖν) ist die Voraussetzung des μετριοπαθεῖν. Ohne Mitleid keine Mildherzigkeit.

XX wie des N. T. zufolge Sünder aller Art verstehen, nicht blos jene, welche
is Unwissenheit oder Schwachheit fehlen. Auch der Hinblick auf den Versöh-
ngstag (V. 3)[1]), der eine universale Sündensühnung bewerkstelligte, wie der
isammenhalt mit dem alle Sünden der ganzen Welt sühnenden neutestament-
hen Hohenpriester unterstützt diese Anschauung. Da aber dieser Ausdruck in
ziehung zu dem Bestimmung der Opferthora steht, wornach nur die aus Un-
ssenheit und Irrthum[2]), nicht aber die mit Ueberlegung und Bosheit be-
ngenen Sünden der Opfersühne fähig waren, so darf nur an solche Sünder
dacht werden, welche aus Versehen oder Uebereilung das Gesetz übertreten, die
o aus Schwachheit der Erkenntniß oder des Willens fehlen; denn nur Sün-
n dieser Art durften durch Sünd- und Schuldopfer gesühnt werden, während
lhafte Gesetzesübertretungen die Strafe der Ausrottung traf[3]). Ἀγνοεῖν und
πλανᾶσθαι ist also Bezeichnung des in der versuchlichen Schwäche und in dem
ndlichen Hange der Menschennatur begründeten Sündigens, eines Sündigens,
s nicht aus habituellem Irrthum stammt, sondern im Momente der bösen
hat des hellen Bewußtseins der Schuld ermangelt. Ἀγνοεῖν und πλανᾶσθαι[4])
rf also weder auf unwissentliche und unwillkührliche Sünden[5]) beschränkt,
ch auf alle Sünden ohne Ausnahme ausgedehnt werden; es ist vielmehr ein
ündigen gemeint, dem volle Erkenntniß und volle Zustimmung fehlt, das
so freche Widersetzlichkeit gegen Gottes heiligen Willen ausschließt. Daß hier
n Schwachheitssündern die Rede sei, geht deutlich aus dem Satze ἐπεὶ καὶ
τὸς περίκειται ἀσθένειαν hervor, worin das μετριοπαθεῖν δυνάμενος motivirt
ird. Da der Hohepriester selbst mit Schwachheit behaftet ist[6]) und ihr auch
liegt (V. 3), so vermag er diesen Schwachheitszustand der menschlichen Natur
ch bei anderen richtig zu beurtheilen und in Folge dessen sich in die hilfsbe-
rftige Lage des Sünders hineinzuversetzen.

Der Apostel faßt die 4, 15 einzeln gedachten menschlichen Schwachheiten
n unserer Stelle als ἀσθένεια (Sing.), weil er nicht specielle Schwachheiten,
ndern die mit der Menschennatur zugleich gesetzte Schwachheit im Auge hat,
mit der jeder Mensch umgeben ist wie mit einem Gewande. Diese Schwach-
eit ist als Schwachheit der Sünde zu denken; denn aus ihr wird die Noth-

1) Vgl. 9, 7.

2) 3. Mos. 4, 2; 5, 15. 17; 4. Mos. 15, 22.

3) 4. Mos. 15, 30. Sünden mit aufgehobener Hand בְּיָד רָמָה, Sünden der Em-
rung.

4) Ἀγνοεῖν bezeichnet den Etymon nach dem Mangel der Gnosis in Bezug auf gött-
che Dinge, theoretische Unkenntniß in dem τὰ πρὸς τὸν θεόν. Πλανᾶσθαι das Herumirren,
ehlen, welches die Folge des ἀγνοεῖν ist. Die theoretische Unkenntniß des Gesetzes kommt
er hier nicht in Betracht.

5) Vgl. 3. Mos. 5, 1.

6) Περικεῖσθαι umherliegen; umgeben sein; mit dem accus. mit etwas angethan sein,
twas an sich tragen, damit behaftet sein. Die Peschito übersetzt ܠܒܝܫ bekleidet (mit
Schwachheit wie mit einem Gewande). Die Construction des passiven περικεῖσθαι mit dem
cc. findet sich auch Apg. 28, 20.

wendigkeit abgeleitet, daß er auch um seiner selbst willen für die Sünden Opfer darbringe, und geht auch aus Cap. 7 deutlich hervor, woselbst die Sündelosigkeit Christi der Schwachheit der alttestamentlichen Hohenpriester entgegengesetzt wird. Es ist eine Schwachheit, welche die Sünde zur Folge hat.

V. 3. Καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει, καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτω καὶ περὶ ἑαυτοῦ προςφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν.	V. 3. und deswegen muß er wie für das Volk, so auch für sich selbst Opfer darbringen für die Sünden.

V. 3 enthält eine selbstständige Aussage[1]), welche den Inhalt des 2. Verses an der Hand des mosaischen Gesetzes erläutert und bestätiget[2]); denn daß der Apostel hier den Ritus des Versöhnungstages im Auge habe, an welchem der Hohepriester dem Sündopferstier die Hand auflegte und für sich und sein Haus betete, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Der Hohepriester muß[3]) wie für das Volk, so auch seiner eigenen Schwachheit wegen für sich selbst[4]) Sündopfer darbringen, was zur Annahme berechtiget, daß bei ihm jene Gemüthsstimmung vorhanden sei, welche ihn fähig und zugleich willig macht, das, was er für sich selbst nöthig hat, auch für Andere zu thun. Unser Vers enthält sonach einen aus der Thora geschöpften Beleg für das erste nothwendige Erforderniß eines jeglichen Hohenpriesters, nämlich seiner milden Gemüthsstimmung gegen die Sünder. Von einem Gegensatze der menschlichen Hohenpriester zu Christus ist hier keine Rede, es handelt sich lediglich (1—4) um Bezeichnung der zum Hohenpriesteramte gehörigen und durch das Gesetz festgestellten Erfordernisse. Daß nur von der Gesammtheit der irdischen d. i. levitischen Hohenpriester die Rede sei, ergibt sich unwiderleglich aus dem οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ, und aus V. 4, wo ausdrücklich Aaron genannt ist. Die pluralische Formel περὶ ἁμαρτιῶν zur Bezeichnung von Sündopfer ist zwar gegen den Sprachgebrauch der LXX und des Hebräerbriefes, welche περὶ ἁμαρτίας schreiben[5]), kann aber im Hinblick auf καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ οὕτω καὶ περὶ ἑαυτοῦ, das auf die hohenpriester-

1) Wäre V. 3 kein selbstständiger Satz, dann müßte wohl δι' ἣν statt δι' αὐτὴν stehen. V. 3 kann also nicht von ἐπεὶ καὶ κλ. abhängig gemacht werden, um so weniger, als er das μετριοπαθεῖν δυνάμενος nicht in gleicher Weise wie ἐπεὶ καὶ κλ. begründet. Der Hohepriester kann mildherzig sein wegen der ihm selbst anhaftenden Schwachheit, und daß er diese allen Menschen gemeinsame Schwachheit (sittliche) theile, ist ersichtlich aus der Bestimmung des mosaischen Gesetzes, wornach er für sich selbst Sündopfer darzubringen hat. Auch die Peschito liest δι' αὐτὴν (ܡܛܠܗܕܐ).

2) Statt der Rec. διὰ ταύτην und ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ist δι' αὐτὴν und περὶ ἁμαρτιῶν zu lesen. Diese Leseart ist besser bezeugt, und ὑπὲρ ἁμαρτιῶν erklärt sich aus der Nachbildung V. 1.

3) Ὀφείλει bezeichnet hier nicht eine innere durch die Natur der Sache selbst, sondern durch die Vorschriften des mosaischen Gesetzes bedingte Nöthigung.

4) Das recipirte ἑαυτοῦ ist der Variante αὐτοῦ vorzuziehen, weil hier der Hohepriester dem Volke entgegengesetzt wird. Auch die Peschito hat das Reflex. ܢܦܫܗ.

5) 10, 6, 8; 13, 11.

[...]chen Functionen des Versöhnungstages, die sündensühnender Natur waren, [...]meist, nur von Sündopfern verstanden werden. Vielleicht dürfte der Ge-[...]rauch der Pluralform im Hinblick auf die Sünden des Hohenpriesters und [a]uf die Sünden des Volkes, welche in unserem Verse ausdrücklich nebeneinander-[ge]stellt sind, gewählt sein.

[V]. 4. Καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καθάπερ καὶ Ἀαρών.

V. 4. Und nicht nimmt sich selbst einer die Würde, sondern indem er berufen wird von Gott, gleich wie auch Aaron.

Das zweite Erforderniß, das bei jedem Hohenpriester vorhanden sein muß, [is]t die göttliche Berufung zur hohenpriesterlichen Würde[1]), welche der Apostel [m]it τιμή bezeichnet. Dieses Ehrenamt kann sich Niemand selbst[2]) herausnehmen. [D]er Hohepriester ist nämlich Stellvertreter der Menschen in ihren auf Gott sich [be]ziehenden Angelegenheiten. Wie kann er aber, selbst ein Sünder, für die [S]ünder bei Gott eintreten, wie kann er sich das Recht anmaßen, Gott zu nahen[3]), [w]enn er nicht von Gott selbst zu dieser Stellvertretung berufen ist? Wer Andere, [d]enen der Zutritt zu Gott verwehrt ist, bei Gott vertreten soll, dem muß dieser [Zu]tritt von Gott selbst gestattet sein. Ohne besonderen göttlichen Auftrag kann [N]iemand Stellvertreter der Menschen sein, d. h. im Namen und zum Besten [d]er Menschen vor Gott erscheinen. Dem Sünder, und auch der Hohepriester ist [e]in solcher, ist der Zugang zu Gott, also auch die Stellvertretung versagt. [G]ott allein kommt es also zu, zu bestimmen, wen er als Vertreter der Men-[sc]hen gelten lassen will. Darum muß jeder Hohepriester, weil Stellvertreter der [M]enschen, von Gott berufen sein. Ohne göttliche Berufung keine hohepriester-[li]che Vollmacht. Die Berufung zum Priesteramt geht einzig und allein von [G]ott aus im alten wie im neuen Bunde[4]). Der Gedankengang ist sonach: [Je]der Hohepriester ist für die Menschen aufgestellt, darum muß er aus den [M]enschen genommen sein; denn wer die Menschen zu verteten hat, muß an [d]er Natur der Menschen theilnehmen; ohne diese Theilnahme fehlte dem Stell-[ve]rtreter die rechte Gemüthsstimmung und er könnte seines Hohenpriesteramtes [m]it Erfolg nicht walten. Diese Bestellung für Menschen kann aber weder von [de]n Menschen noch von ihm selbst ausgehen. Nicht von Menschen, weil es sich [n]icht um eine Stellvertretung bei Menschen, sondern bei Gott handelt; nicht [v]on ihm, weil Niemand sich selbst für ein Mittleramt bestellen kann. Nur als

---

1) Τὴν τιμὴν scil. τὴν ἀρχιερωσύνην die hohepriesterliche Ehrenstellung. Zur Be-[ze]ichnung hoher Aemter wird nicht selten τιμή gebraucht. Es ist die Amtswürde des [Ho]henpriesters, also eine durch den Zusammenhang bestimmte Ehrenstellung, daher der [A]rtikel.

2) Οὐχ ἑαυτῷ nicht sich selber, d. h. nicht aus eigenmächtiger Willkühr.

3) Einige finden in λαμβάνει eine beabsichtigte Paronomasie mit λαμβανόμενος V. 1.

4) Joh. 15, 16.

καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ[1]) hat der Hohepriester die Vollmacht zur Ausübung seines ehrenvollen Amtes, wie[2]) auch Aaron dieselbe durch göttliche Berufung hatte, und mit ihm seine Nachkommen. Die hohepriesterliche Würde war ausschließlich an Aaron und seine Nachkommenschaft geknüpft, wie aus dem Pentateuch zu ersehen ist, der sich über seine göttliche Berufung, seine Weihe, seine liturgische Kleidung und seinen Opferdienst bis in das einzelnste verbreitet. Gott ermangelte auch nicht, dieses dem Aaron zuerkannte Hohepriesterthum auf wunderbare Weise denen gegenüber, welche sich selbst die Hohepriesterwürde anmaßten, vor dem ganzen Volke durch schreckliche Bestrafung der frechen Eindringlinge, wie durch den grünenden Stab Aarons zu bestätigen[3]). Immer wurde die Usurpation des Hohenpriesteramtes vom Volke verworfen und von Gott bestraft[4]). Auf die Mißbräuche in Ansehung der Ein- und Absetzung der Hohenpriester zur Zeit der Römerherrschaft, wobei die gesetzliche Nachfolge aus der Familie Aarons außer Acht gelassen wurde, wird an unserer Stelle nicht Bezug genommen. Es ist dem Apostel nur darum zu thun, die Nothwendigkeit der göttlichen Berufung zur Hohenpriesterwürde zu urgiren. Zu ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ist zu ergänzen: λαμβάνει τὴν τιμήν und zwar in demselben Sinne wie im negativen Satze: Und nicht nimmt einer sich selbst die Ehre, sondern indem er von Gott berufen wird, nimmt er die Ehre. Es ist nicht nöthig, im Ergänzungssatze mit der Bedeutung von λαμβάνειν zu wechseln, wornach es im negativen Satze mit „nehmen", im Ergänzungssatze mit „empfangen" zu übersetzen wäre, weil durch diesen Wechsel für Klarlegung des Gedankens nichts gewonnen wird.

Die Worte: „Und nicht nimmt sich selbst Einer die Würde, sondern indem er von Gott berufen wird gleich wie Aaron" finden nicht blos auf das alttestamentliche, sondern auch auf das neutestamentliche Priesterthum ihre Anwendung, vorausgesetzt, daß die Existenz des Letztern nicht in Abrede gestellt wird. Wer einmal das neutestamentliche Priesterthum anerkennt, der muß consequenterweise auch dessen Opferdienst und göttliche Berufung anerkennen. Die Berufung zum neutestamentlichen Priesterthum aber kann nur von demjenigen ausgehen, der es eingesetzt, und nur durch diejenigen, die er mit der Berufung betraut hat. Ohne diese im neutestamentlichen Gesetze (in den Evangelien) fixirte göttliche Berufung kein Priesterthum nach der Ordnung Gottes. Wie

---

1) Die Rec. liest ὁ καλούμενος, ebenso die Peschito: derjenige, welcher berufen wird (ܐܝܢܐ ܕܡܬܩܪܐ). Gegen diese Leseart spricht eine überwiegende Zeugenschaft; ebenso gegen den Artikel ὁ vor 'Ααρών. Außerdem würde ὁ vor καλούμενος dem Contexte nicht anpassend sein; denn καλούμενος ist kein dem τις entgegenstehendes neues Subject, was allein den Artikel rechtfertigen könnte.

2) 2. Mos. 28, 1 ff.; 3. Mos. 8, 1 ff.: 4. Mos. 3, 10; 4. Mos. 16—18. — Neben der Rec. καθάπερ findet sich die Variante καθώσπερ und einmal auch καθώς. Da καθώσπερ klangvoller lautet und eine gewichtige Zeugenschaft für sich hat, dürfte ihm der Vorzug gegeben werden.

3) 4. Mos. 16—18.

4) 2. Chron. 26, 16 ff.

es außer Aaron und dessen Nachkommen kein gesetzliches Priesterthum vor Christus gab, so gibt es nach ihm kein gesetzliches Priesterthum, das nicht in der rechtmäßigen Succession Petri und der Apostel steht; denn diesen und nur diesen hat Christus sein dreifaches Amt übertragen. Estius hat deshalb vollkommen recht, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: Sicut olim in populo Judaico, ita nunc in ecclesia divinitus instituta est hierarchia, cum potestate ordinandi pontifices, sacerdotes et ministros; ut, quidquid extra illam attentatur aut praesumitur, illegitimum et inane censeatur. Ex quo facile est conjicere, quo loco sint habendi, quotquot hodie ministerio verbi sese ingerunt, neque missi, neque vocati. So wenig dann im A. B. jeder Israelite mit der priesterlichen Würde bekleidet war, ebensowenig ist im N. B. jeder Gläubige ein Priester im buchstäblichen Sinne des Wortes, weshalb die Berufung auf die königlich priesterliche Würde des Christen[1]) im protestantischen Sinne geradezu absurd erscheint. Entweder gibt es im Christenthume ein von Gott berufenes Priesterthum oder nicht. Ist ein solches nicht vorhanden, dann fällt auch die Berufung auf das königliche Priesterthum hinweg; besteht aber ein Priesterthum im N. B., dann muß es ein solches sein, welchem die nothwendigen Requisite des Priesterthumes eignen. Diese Requisite kommen aber nicht jedem Gläubigen zu, sondern den aus der Zahl der Gläubigen von Gott Berufenen, also kann auch in diesem Falle von einem königlichen Priesterthume nach protestantischer Auffassung keine Rede sein. Die antikatholische Schrifterklärung, welche schnellen Fluges über unseren Vers hinwegeilt, möge diese kleine Excursion rechtfertigen.

V. 5. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε γενηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν. Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.	V. 5. So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlichet, Hoherpriester zu werden, sondern der, welcher zu ihm gesprochen hat: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.

Nun folgt der Nachweis, daß die aufgeführten Eigenschaften, welche zur Uebernahme des hohenpriesterlichen Amtes befähigen, auch bei Christus sich vorfinden. Wurden ja dieselben nur deshalb namhaft gemacht, um sie an Christus, dem neutestamentlichen Hohenpriester nachzuweisen. Der Nachweis selbst wird chiastisch geführt, indem zuerst die Berufung zum Hohenpriesteramte, und dann erst die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν an Christus geltend gemacht wird. Was die Beweisführung selbst betrifft, so ist sie nur bezüglich der göttlichen Berufung zur hohenpriesterlichen Würde eine formell vollständige, weil sie dem Apostel hier als Hauptsache erscheint, während die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν als eine bereits nachgewiesene (4, 15) nur in der Begründung der Aussage, daß auch Christus durch göttliche Berufung Hoherpriester geworden, angedeutet wird.

---

1) 1. Petr. 2, 9.

Die göttliche Berufung zum hohenpriesterlichen Amte ist auch bei Christus nothwendig, denn es handelt sich bei ihm um Vertretung der sündigen Menschheit bei dem heiligen Gott, also um Vermittlung religiöser, ethischer Verhältnisse (τὰ πρὸς τὸν θεόν). Zur Uebernahme eines solchen Mittleramtes war weder die Mittlerstellung des Sohnes zwischen Gott und der Welt, noch seine in der Incarnation eingegangene Gemeinschaft mit der menschlichen Natur hinreichend, es bedurfte hiezu eines speciellen göttlichen Auftrages. Christus hatte zwar als Sohn Gottes das ihm eigene Recht, Gott zu nahen, aber dieses Recht involvirt nicht zugleich das Recht der Stellvertretung und Vermittelung der sündigen Menschheit. Eine solch hohepriesterliche Vertretung behufs Entsündigung und Heiligung der Sünder hängt einzig und allein von Gottes gnädigem Willen ab. Wenn sonach Christus Hoherpriester ist und als solcher fungirt, so muß er von Gott zur Hohenpriesterwürde ausdrücklich berufen sein. Daß dem wirklich so sei, beweist nun der Apostel an der Hand der heiligen Schrift des A. B. Er zeigt, daß das von den alttestamentlichen Hohenpriestern Gesagte, ebenso[1]) auf Christus seine Anwendung finde. Auch Christus hat sich nicht selbst verherrlichet, er hat sich die Ehre des Hohenpriesterthums nicht in willkührlicher Eigenmächtigkeit angeeignet, sondern derjenige, der zu ihm gesagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt,“ hat ihn verherrlichet, d. h. hat ihn zum Hohenpriesteramte berufen.

Δοξάζειν ἑαυτόν steht gegensätzlich zu καλεῖσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ und bezieht sich auf die hohepriesterliche δόξα, denn nur von dieser ist hier die Rede, was aus der näheren Bestimmung γενηθῆναι ἀρχιερέα erhellt, nicht aber zugleich von der königlichen Herrlichkeit Christi (1, 3; 2, 9)[2]), die zwar auch einen Bestandtheil seiner δόξα bildet, aber hier in den Vergleich mit dem levitischen Hohenpriester nicht paßt. Das königliche Hohepriesterthum Christi, von welchem später ausführlich gehandelt wird, kommt an unserer Stelle nicht in Betracht, weil es dem Apostel noch nicht darum zu thun ist, die Erhabenheit Christi über den alttestamentlichen Hohenpriester hervorzuheben, sondern die Aehnlichkeit mit Aaron in den hohenpriesterlichen Requisiten nachzuweisen. Der Gedanke ist einfach der: Derjenige, der Christo die Herrlichkeit des Sohnes Gottes verliehen, hat ihm auch die Herrlichkeit des Hohenpriesterthums gegeben.

1) Οὕτω καὶ entspricht dem καθάπερ oder καθώσπερ V. 4, wie auch der negative Satz dem Sinne nach ganz mit dem ersten Hemistich von V. 4 übereinstimmt. Statt οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἔλαβε τὴν τιμήν, heißt es: οὕτω καὶ ὁ Χριστός, οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε γενηθῆναι ἀρχιερέα. Der Inf. γενηθῆναι ἀρχιερέα bestimmt näher den Herrlichkeitsbegriff: er hat sich nicht selbst die Ehre gegeben, Hoherpriester geworden zu sein. — Die Peschito umschreibt den Infinitivsatz: daß er Hoherpriester würde (ܢܗܘܐ), ebenso die Vulgata.

2) Δοξάζειν bezeichnet im hellenistischen Sprachgebrauche: verherrlichen, Ehre und Herrlichkeit verleihen. Apg. 3, 13; Röm. 8, 30. Ἑαυτὸν ἐδόξασε ist dasselbe, was ἑαυτῷ λαμβάνει τὴν τιμήν, weshalb jene Formel mit der Glorification Christi als des himmlischen Hohenpriesters nichts zu schaffen hat. Es ist sonach unbegründet, δοξάζειν mit der Einsetzung Christi in die himmlische Priesterwürde in Verbindung zu bringen. (gegen Mayer).

Es entsteht nun die viel aufgeworfene Frage, ob der Apostel die Psalmstelle 2, 7 als Beweis für die göttliche Berufung Christi zur Hohenpriesterwürde anführe, an welche sich dann V. 6 die Stelle aus Ps. 110 als ein zweiter Beweis anreiht, oder ob das Schriftwort mit ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν nur eine Umschreibung des Begriffes ὁ πατήρ sein soll. Theophylakt und nach ihm viele Exegeten nehmen eine bloße Begriffsumschreibung an. Allein die Einführung des zweiten Schriftcitates mit der Formel καθὼς καί ist dieser Auffassung nicht günstig; denn jene Formel bezeichnet die Psalmstelle in V. 6 als einen Schriftbeweis, der sich dem vorhergehenden koordinirt, woraus folgt, daß im Sinne des Apostels auch schon das erste Citat einen Schriftbeweis für die göttliche Berufung Christi zum Hohenpriesterthume enthält, wornach der Gedanke ist: Der zu ihm gesagt: Mein Sohn bist du 2c., hat ihn eben dadurch mit der Hohenpriesterwürde verherrlichet. Mir scheint, der Apostel wolle mit der Psalmstelle 2, 7 beweisen, daß Christus die hohepriesterliche Würde von seinem himmlischen Vater erhalten habe; mit der Psalmstelle 109, 4 aber, welcher Art dieses Priesterthum sei, das er dann später ausführlich behandelt. Wie aber läßt sich die Behauptung begründen, daß im Psalm 2, 7 von der hohenpriesterlichen Würde des Messias die Rede sei, nachdem doch dieser Psalm die königliche Würde des Sohnes Gottes zum Inhalte hat? Der Apostel leitet aus der Thatsache der Gottessohnschaft Christi die göttliche Einsetzung in die königliche[1]) und hohepriesterliche Würde des Sohnes ab. Er gibt sonach Ps. 2, 9 eine doppelte Anwendung, und kann dieselbe mit vollem Rechte geben, insoferne er den zur Rechten Gottes sitzenden, mit königlicher Macht und Herrlichkeit bekleideten Hohenpriester im Auge hat. Die Einsetzung in das himmlische Königthum fällt mit der Einsetzung in das himmlische Hohepriesterthum zusammen. Ja Christus kann nur deshalb mit königlicher Macht und Herrlichkeit geschmückt sein, weil er Hoherpriester ist; denn wegen und auf Grund seines hohenpriesterlichen Waltens hat ihn Gott mit königlicher Würde bekleidet. Wenn nun das königliche Amt Christi abhängig ist von seinem Hohenpriesteramte, in und mit diesem gesetzt, dann ist der Apostel berechtiget, die Psalmstelle 2, 7 als einen Beweis für die Hohepriesterwürde Christi zu verwerthen, wenn auch der Psalmist daraus nur die königliche Würde ableitet.

Damit ist aber keineswegs ausgesprochen, daß Christus erst bei seinem Eintritt in den Himmel Hoherpriester geworden sei, wie die Socinianer und nicht wenige protestantische Exegeten behaupten, indem sie sich auf unseren Vers im Vergleich mit Apg. 13, 33 berufen. Christus war schon in den Tagen seines Fleisches Sohn Gottes (Luk. 1, 35) und als solcher feierlich von seinem Vater erklärt (Mtth. 3, 17), was uns nöthiget, den Augenblick des *hodie* genui te nicht auf die Auferstehung zu beziehen, sondern weit über diese, wenigstens bis in den Anfang seines gottmenschlichen Daseins hinaufzurücken, in den Moment der Zeugung der menschlichen Natur Jesu zur Gottessohnschaft in der Incarnation. Damals wurde der Gottmensch Sohn Gottes und in Gemäßheit

der hypostatischen Union auch seiner menschlichen Natur nach zur Theilnahme an der Herrschaft über das All berechtiget, sohin eingesetzt zum Könige über Sion. Diese königliche Macht des Gottmenschen trat aber erst in der Auferstehung und Himmelfahrt vollkommen in die Erscheinung und insofern kann auch die Auferstehung (Apg. 13, 33), oder die Himmelfahrt als Zeugung und Einsetzung in das gottväterliche Erbe aufgefaßt werden [1]). Geradeso verhält es sich mit der priesterlichen Würde Christi. Auch diese ist in und mit der Incarnation gesetzt. Vom Augenblicke der Menschwerdung an war Christus bestimmt und geeigenschaftet, das Versöhnungsopfer zu bringen, das in der Menschwerdung des Sohnes Gottes zubereitet wurde. Wenn aber die Bereitung des Opferobjectes in den Moment der Incarnation fällt, dann fällt auch die Einsetzung in das Priesterthum in den Zeitpunkt der Incarnation, insoferne Christus Opfer und Priester zugleich ist. Die unzertrennliche Vereinigung des Opfers und Priesters in Einer Person verbietet die Auseinanderhaltung der laicalen und priesterlichen Functionen im Erlösungswerke Christi. Sehr tiefsinnig bemerkt Thalhofer [2]): Wie die Eine Person Christi in einheitlichem Acte opferbringend (laical) und opferdarbringend (priesterlich) das Erlösungswerk vollzieht, so ist die Incarnation auch Bereitung des Opfers und des Priesters zumal; den ewigen Sohn in's Fleisch gebend, zum Menschensohne machend hat der Vater auch zugleich den hohen Priester unseres Bekenntnisses aufgestellt (3, 2 ποιήσαντι αὐτόν).

V. 6. Καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει. Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.

V. 6. Wie er auch an einer anderen Stelle sagt: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks.

Unser Citat [3]) ist wie das vorhergehende eine Anrede an den Sohn, und wird im hebräischen Texte als ein eidlich bekräftigter [4]) Ausspruch Jehova's eingeführt. Es dient zur Bekräftigung und Erläuterung der V. 5 enthaltenen Aussage, wobei auf die Art und Weise des Priesterthums Christi Bedacht genommen ist. Denn wenn es auch dem Apostel hier zunächst nur darum zu thun war, die hohepriesterliche Würde Christi zu beweisen, wenn sonach aller Nachdruck auf dem Worte ἱερεύς liegt, nicht aber in den Worten κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, inwieferne erst später die Vergleichung Christi mit Melchisedek als abzuhandelndes Thema (V. 10) angekündet wird, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß der Apostel nur um der Vollständigkeit des Verses willen die Schlußworte des 4. Psalmverses mitcitirt habe, so wenig es wahrscheinlich ist, daß das Schriftcitat V. 5 nur eine Umschreibung des Wortes „Vater" sei. Bei aller Aehnlichkeit zwischen Aaron und Christus bezüglich der göttlichen

1) Vgl. Thalhof. Psalmenerkl. Ps. 2, Anm. 5.
2) Das Opfer des A. u. N. B. S. 147.
3) Ueber den messianischen Charakter des 109 Ps. siehe Heb. 1, 13.
4) Vgl. 7, 21.

Berufung zur Hohenpriesterwürde leuchtet aus den angeführten Psalmstellen die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters heraus, welche den Grundgedanken und den Höhepunkt des Hebräerbriefes bildet. Christus ist Aaron ähnlich in der Berufung zum Hohenpriesteramte, aber schon in der Art und Weise der Berufung ist seine unvergleichliche Erhabenheit mit enthalten. Er ist als Gottmensch der Sohn Gottes und als solcher Priester und zwar königlicher Hoherpriester. In den Worten: „Du bist ein Priester" lag der unumstößliche Beweis, daß der Messias, von welchem der Psalm handelt, von Gott zur Hohenpriesterwürde berufen war. Dem Psalmisten ist der Messias König und Priester zugleich. Er schaut seinen Herrn, den Gottmenschen im Augenblicke seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, wo er auch seiner menschlichen Natur nach Theil nimmt an der königlichen Macht Gottes und zum ewigen Hohenpriester eingesetzt wird. Im Hinblick auf dieses Doppelamt Christi als König und Priester schwebt dem Psalmisten das Bild jenes Melchisedek vor Augen, der König von Salem und zugleich Priester des Allerhöchsten war[1]). Ein Priesterthum nach der Aehnlichkeit Melchisedeks hat Gott dem Messias zugeschworen, also ein königliches und ewiges[2]) Priesterthum zugleich, das er droben im Himmel in eigener Person[3]), und in seiner Kirche auf Erden mittelst Stellvertretung verwaltet. Worin die Aehnlichkeit des Hohenpriesterthums Christi mit dem des Melchisedek bestehe, wird Cap. 7 eingehend besprochen, weshalb es hier genügt auf den königlichen und hohenpriesterlichen Charakter Melchisedeks als Typus der königlichen und hohenpriesterlichen Würde Christi hingewiesen zu haben; denn auch der Apostel will mit der Psalmstelle nur auf die Einsetzung Christi in das mit seinem Königthume unzertrennlich verbundene Priesterthum vorübergehend hinweisen.

Der Ausdruck ἱερεύς ist hier soviel als ἀρχιερεύς wie der Apostel selbst V. 10 und 6, 20 interpretirt. Diesen Hohenpriesterbegriff hat ἱερεύς schon in seiner Anwendung auf Melchisedek; denn da Melchisedek zugleich König war, so kann auch sein Priesterthum nur ein Hohespriesterthum sein. Um so mehr kommt Christus dieses Hohepriesterthum zu, da er der Priesterkönig im eminentesten Sinne des Wortes ist. Schon der Umstand, daß Christus V. 5 als der Sohn Gottes bezeichnet wird führt bei ihm, wenn er einmal von Gott zum Priester berufen wird, von selbst auf den Hohenpriesterbegriff, abgesehen davon, daß im Bereiche des Mittleramtes Christi ein Gegensatz von einfachem Priesterthum und Hohenpriesterthum gar nicht existirt.

Εἰς τὸν αἰῶνα ist mit ἱερεύς zu verbinden. Die seinem königlichen Priesterthum in einem gewissen Sinne zugeschriebene Ewigkeit wurzelt in der ihm eigenen Kraft unvergänglichen Lebens (7, 16). Diese seiner menschlichen Natur vermöge der hypostatischen Union schon vom ersten Momente des Daseins an innewohnende ζωὴ ἀκατάλυτος macht sein Priesterthum zu einem ewigen, d. h.

1) 1. Mos. 14, 18.
2) Hebr. 7, 3.
3) Hebr. 7, 24 ff. 8, 1 ff.

zu einem solchen, das allezeit bei ihm bleibt und von ihm verwaltet wird, zu einem melchisedekartigen. Auf die Verbindung der königlichen mit der priesterlichen Würde in der Person des Melchisedek und auf den ewigen Charakter dieser Doppelwürde beziehen sich die Worte κατὰ τὴν τάξιν[1]) Μελχισεδέκ. In derselben Weise, in welcher Melchisedek König und Priester zugleich war, ist es Christus gegenbildlich, und ewig; also nicht ein Priester nach der Ordnung des mosaischen Gesetzes. In Christus hat sich das Vorbild des Melchisedek wahrhaft erfüllt; denn die vollkommene und zugleich ewige Vereinigung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde ist erst in Christus realisirt worden. Hierin liegt der specifische Unterschied des Priesterthums Christi vom Aaronitischen, was zwar der Apostel nicht urgiren will, aber in der Psalmstelle ausgesprochen ist.

V. 7. Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προςενέγκας, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας,

V. 7. Welcher in den Tagen seines Fleisches, nachdem er Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht hatte und wegen der Gottesfurcht erhört worden ist,

V. 8. καίπερ ὢν υἱὸς, ἔμαθεν, ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε, τὴν ὑπακοήν.

V. 8. obwohl Sohn seiend, aus dem, was er gelitten, den Gehorsam gelernt hat.

Nachdem V. 5 und 6 das V. 4 aufgeführte Requisit des Hohenpriesters, die göttliche Berufung zum Hohenpriesterthum, an Christus nachgewiesen wurde, geht der Apostel zum Beweise des V. 2 genannten Requisites über, indem er das menschliche Thun und Leiden Christi hienieden schildert, in welchem das μετριοπαθεῖν δυνάμενος seine tiefste Begründung findet, und aus welchem er als unser himmlischer Hoherpriester hervorgegangen ist. Der inhaltsreiche und vielgegliederte Relativsatz (7—10) bildet eine zusammenhängende Periode, in welcher ὅς, das sich selbstverständlich auf Christus bezieht, mit den Verbis finitis ἔμαθεν (V. 8) und ἐγένετο (V. 9) zu verbinden ist. Die diesen coordinirten Verbis vorangehenden Participia προςενέγκας καὶ εἰςακουσθείς (V. 7) und τελειωθείς (V. 9)stehen hiebei im gegensätzlichen Verhältnisse. Christus hat in den Tagen seines Fleisches an dem, was er gelitten, Gehorsam gelernt, und nachdem er vollendet worden, ist er denen, die ihm gehorsam sind, Urheber des ewigen Heiles geworden. V. 7 und 8 sagen zunächst aus, auf welchem Wege Christus zur hohenpriesterlichen Herrlichkeit gelangt ist. Hoherpriester auf ewig nach der Weise Melchisedeks ist er im Himmel zugleich unser

1) Τάξις heißt hier nicht Reihenfolge, sondern Beschaffenheit, Art und Weise. 7, 15 erklärt der Apostel selbst dieses Wort durch κατὰ τὴν ὁμοιότητα. Die Peschito hat hier und 7, 15 ܒܕܡܘܬܗ nach Aehnlichkeit; im Hebr. עַל־דִּבְרָתִי nach Maßgabe der Sachen, der Verhältnisse = nach Aehnlichkeit.

priesterlich vertretender König. Diese hohepriesterliche königliche Stellvertretung droben im Himmel hat aber seinen Leidensgehorsam auf Erden zur Voraussetzung, der im hohenpriesterlichen Opfer am Kreuze seinen Glanz- und Höhepunkt erreichte. Das himmlische Hohepriesterthum Christi setzt sein irdisches Hohespriesterthum voraus. Christus ist also nicht erst Hoherpriester am Tage seiner Erhöhung geworden, sondern war es schon in den Tagen seines Fleisches, d. i. während seines irdischen Lebens. Mit ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ sind die Tage seines Erdenwandels bis zu seinem Tode gemeint, das Leben Christi im Zustande der Erniedrigung im Gegensatze zu der darauffolgenden Erhöhung und Verherrlichung. Sie beziehen sich zurück auf 2, 14, woselbst die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Christi bereits bewiesen wurde, weshalb es mir nicht richtig erscheint in ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, einen Beweis für ἐξ ἀνθρώπων λαμβόμενος (V. 1) zu erblicken. Σάρξ (2, 14 σάρξ und αἷμα) bezeichnet die durch die Sünde geschwächte und dem Tode verfallene Leiblichkeit[1]), also den Leib nach seiner irdischen Beschaffenheit, mit einem Worte die menschliche Natur in ihrer zeiträumlichen Erscheinung, die als solche jene ἀσθένεια in sich birgt, welche das μετριοπαθεῖν ermöglichet. Christus hat zwar diese Leiblichkeit auch in seiner Erhöhung beibehalten; denn auch der Auferstandene hat noch Fleisch[2]), aber sie ist qualitativ verschieden von seiner diesseitigen Leiblichkeit, der Trägerin der ἀσθένεια, sie ist verklärt; denn der Leib des Herrn ist jetzt ein Leib der Herrlichkeit[3]).

Die beiden Participialsätze schildern, was in der Leidensschule des Gehorsams zwischen Christus und seinem himmlischen Vater vorgegangen. Es werden hier dem Herrn die heftigsten Gemüthserschütterungen und die stärksten Aeußerungen des menschlich natürlichen Grauens und Lebens vor dem Tode zugeschrieben, wodurch der Gedanke, daß Christus seinen menschlichen Brüdern κατὰ πάντα gleich geworden, eine specielle Beleuchtung findet und zugleich die Fähigkeit des μετριοπαθεῖν zum klaren Bewußtsein gebracht wird. Im ersten participiellen Zwischensatze wird ausgesagt, wie Christus vom Bewußtsein des nahen Todes auf's tiefste erschüttert flehentliche Bitten zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht hat. Nach dieser Auffassung fände hier eine Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane statt, während andere sich für das Gebet am Kreuze entscheiden. Welche Auffassung die richtige sei, wird sich sogleich ergeben. Die beiden Ausdrücke δεήσεις nnd ἱκετηρίας[4]) bilden einen Climax, in wel-

---

1) Röm. 8, 3; 2. Cor. 4, 11.

2) Luk. 24, 39.

3) Phil. 3, 21.

4) Δέησις von δέομαι bedürfen, bezeichnet eine Bitte, welche einem dringenden Bedürfnisse entspringt. ἱκετήριος ist ein Adjektiv von ἱκνέομαι kommen, um Hilfe zu erflehen, daher ἱκέτης der inständigst um Hilfe Flehende. Das zu ergänzende Wort ist ἐλαία Oelbaum, Oelzweig, den mit weißer Wolle umwunden der um Schutz Flehende in der Hand hielt, daher ἱκετηρίας = flehentliche Bitten. Die Peschito gibt ἱκετηρίας

chem die aus der tiefsten Gemüthserschütterung und aus dem intensivsten Seelenleiden hervorgehenden Bitten ihren Ausdruck finden. Schon der Begriff dieser Worte schließt die Bezugnahme auf den Ruf Christi am Kreuze: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, aus; denn dieser Ruf kann als ein flehentliches Bitten kaum angesehen werden. Auch die Pluralform δεήσεις κλ. weist auf das dreimalige Gebet auf dem Oelberge hin, wozu noch kommt, daß diese Gebetsdarbringung dem V. 8 erwähnten Leiden voranging.

Die Formel σώζειν ἐκ θανάτου [1]) kann dem Sprachgebrauche gemäß bedeuten: entweder vom Tode erretten, d. h. vor dem Tode bewahren [2]), oder aus dem Tode retten [3]), wieder in's Leben zurückrufen. Im ersten Falle bezieht sich das Bitten und Flehen auf den Gebetskampf in Gethsemane, im zweiten Falle auf das Gebet während der Kreuzesagonie. Ich entscheide mich für den Vorgang auf dem Oelberge. Schon die Bezeichnung Gottes als δυνάμενος σώζειν ἐκ θανάτου weist auf das Gebet Christi in Gethsemane [4]), das die Bitte um Bewahrung vor dem drohenden Leidenskelche, nicht aber um Auferweckung aus dem erduldeten Tode enthielt. Diese Auffassung wird nicht wenig durch den Umstand bekräftiget, daß wir von einem Gebete Jesu am Kreuze um Erweckung aus dem Tode nichts wissen. Nur in dem Falle, daß uns die Evangelisten von einem derartigen Gebete berichteten oder daß hiefür eine beglaubigte traditionelle Bezeugung bestände, könnte die Formel σώζειν ἐκ θανάτου auf die künftige Auferweckung bezogen werden. Man hat zwar gegen das Gebet in Gethsemane geltend gemacht, daß der Ausdruck „mit starkem Geschrei und Thränen" nur auf den Vorgang am Kreuze passe (Mtth. 27, 46. 50). Allein, abgesehen davon, daß uns die evangelischen Berichte von den Thränen Christi am Kreuze auch nichts erzählen, so ist die Formel μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς auf das dreimalige Oelbergsgebet wohl anwendbar, indem er in gesteigerter Angst, nach lucanischem Berichte ἐκτενέστερον [5]) betete. Auch die Art und Weise, wie Christus am Oelberge betete, ist ein Beweis von

---

mit ܐܬܟܫܦ von ܟܫܦ jemanden bei allem, was ihm heilig ist, inständigst bitten (obsecrare).

1) Πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου ist mit δεήσεις καὶ ἱκετηρίας zu verbinden, nicht mit προσενέγκας, weil im Hebräerbriefe προσφέρειν nur mit dem Dat. der Person construirt wird. (9, 14; 11, 4). Die Construction mit wiederholtem πρός ist zwar sprachlich zulässig, findet sich aber weder in den LXX noch im N. T. Die Peschito, verbindet δεήσεις κλ mit προσενέγκας (ܩܪܒ).

2) Jak. 5, 20: σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου. —

3) Jud. 5, wo σώζειν gebraucht wird von der Befreiung aus der Knechtschaft Egyptens.

4) Vgl. τὸν δυνάμενον mit εἰ δυνατόν ἐστι Mtth. 26, 39, und mit πάντα δυνατά σοι Mark. 14, 36.

5) Luk. 22, 44. Der Ausdruck ἐκτενέστερον (v. ἐκτείνειν ausdehnen, von der Stimme: anstrengen) involvirt ein lautes Rufen. Damit harmonirt die Peschito: ܒܬܟܝܦܘܬܐ vehementer.

der innern Intensität jenes Kampfes, der in gesteigertem Tone zum Ausdrucke gelangte[1]). Der Seelenkampf auf dem Oelberge hatte nicht einen ausschließlich stillinnerlichen Charakter, wie einige anzunehmen geneigt sind, sondern einen sehr sinnfälligen Ausdruck, der der Seelenstimmung des Herrn ganz angemessen war. Wenn sich nun der Apostel recht lebendig in die Lage des am Oelberge kämpfenden und laut betenden Erlösers hineindachte, so konnte er wohl einen dem inneren Seelenkampfe entsprechenden Ausdruck wählen, ohne daß es hiebei nöthig wäre, zu einer auf Tradition beruhenden Ausschmückung der evangelischen Geschichte seine Zuflucht zu nehmen. Da im Hebräerbriefe προςφέρειν[2]) mit Ausnahme von 12, 7 immer nur von der Opferdarbringung gebraucht ist, haben mehrere Erklärer auch hier diesen Opferbegriff beibehalten zu müssen geglaubt, und darin eine vergleichende Beziehung zum Doppelopfer (V. 3) des levitischen Hohenpriesters gefunden. Dagegen spricht die ganze Opferdarbringungslehre des Hebräerbriefes, der nur Ein Opfer Christi kennt, nämlich das Opfer für die Sünden des Volkes, und namentlich 7, 27, woselbst ausdrücklich die Opferdarbringung Christi für eigene Sünden negirt wird.

Nur in dem Sinne könnte προςενέγκας unter den Opferbegriff subsumirt werden, als das Gebet in Gethsemane ein geistiges Opfer war, inwieferne in demselben die vollständigste Gottergebenheit unter dem intensivsten Seelenleiden zum Ausdrucke gelangte. Allein dieses geistige Willensopfer bildet weder einen Vergleich mit, noch einen Gegensatz zu dem Opfer des alttestamentlichen Hohenpriesters. Auch lag es nicht im Plane des Apostels, einen Vergleich zwischen dem Opfer des alttestamentlichen Hohenpriesters und dem Opfer Christi anzustellen, sondern vielmehr das Requisit μετριοπαθεῖν δυνάμενος an seinem gewaltigen Seelenleiden nachzuweisen. Die Verse 7 und 8 sind eine deutliche Hinweisung darauf, daß Christus auf seinem Leidenswege Erfahrungen gemacht hat, welche ihn mit der menschlichen Schwachheit vertraut machten und in ihm die Mildherzigkeit ermöglichten. Daß die Verse 7 und 8 zunächst ein Glied der Beweisführung seien, in welcher der Verfasser darthut, daß Christus nicht durch eigenmächtige Selbstverherrlichung Hoherpriester geworden ist, vermag ich darin nicht zu finden, um so weniger als dieser Gedanke bereits V. 5 u. 6 bis zur Evidenz bewiesen wurde. Ebenso unrichtig ist die Behauptung, V. 7 — 10 werde der Weg geschildert, auf welchem Christus zur Hohenpriesterwürde gelangte; denn diese Würde hat er in Folge der göttlichen Berufung, nicht aber in Folge seines Leidens speciell seines Todesleidens. Die Berufung zur Hohenpriesterwürde geht der hohenpriesterlichen Thätigkeit, d. h. dem hohenpriesterlichen Opfer voraus; denn es leuchtet ein, daß nicht die Opferdarbringung zum Hohenpriester macht, sondern daß vielmehr diese die hohepriesterliche Würde des Opfernden zur nothwendigen Voraussetzung hat. Ohne Priesterthum kein priesterliches, d. h. stellvertretendes Opfer. Wie Aaron nicht erst Priester wurde durch Darbringung der

1) Mtth. 26, 39; Mark. 14, 35; Luk. 22, 41.

2) Προςφέρειν in Verbindung mit δεήσεις und ἱκετηρίας ist einfache Umschreibung des Begriffes „bitten und flehen", mit πρός zu Jemanden; vgl. Tob. 12, 12.

vorgeschriebenen Opfer, sondern es schon vorher war, so war auch Christus schon vor seinem Kreuzesopfer Hoherpriester und zwar nach der Weise des Melchisedek.

Der Participialsatz καὶ εἰσακουσθεὶς[1]) ἀπὸ τῆς εὐλαβείας gibt den Erfolg seines Flehens und zugleich den Grund der Gebetserhörung an. Daraus, daß hier von solchen Bitten die Rede ist, welche Erhörung fanden, haben mehrere gefolgert, daß die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane unwahrscheinlich sei, weil die dortigen Bitten Christi um Vorübergehen des Leidens- und Todeskelches nicht erhört wurden. Allein abgesehen davon, daß es eine schriftwidrige[2]) Behauptung ist, zu sagen, jenes Gebet Christi sei nicht erhört worden, kann εἰσακουσθείς nur auf das Oelbergsgebet seine Beziehung finden; denn nach dem gegebenen Verhältniß der Satzconstruction geht die Erhörung dem thatsächlichen Leiden voran. Ist dem aber so, dann ist die Bezugnahme auf den Angstruf am Kreuze ausgeschlossen. Ebenso wenig kann dann die τελείωσις Christi (V. 9) als Erhörung jener Bitten angesehen werden. Er ist wirklich erhört worden und zwar in der Weise, wie es dem Werke der Erlösung am angemessensten war. Um eine andere Erhörung, als sie im Willen des Vaters lag, flehte auch der Heiland nicht. Und deshalb lag in seinem dem Willen Gottes sich ganz unterordnenden Gebete auch die Bitte um den göttlichen Gnadenbeistand zur Leidensübernahme und Ertragung. Und dieser Gnadenbeistand wurde ihm gewährt, und bestand in der Stärkung durch den Engel (Luk. 22, 43). Selbst in dem Falle, daß man die Erhörung von der nachträglichen Auferstehung aus dem Grabe verstehen wollte, müßte εἰσακουσθείς auf das Oelbergsgebet bezogen werden, weil wir von einem derartigen Gebete am Kreuze nichts wissen. Ἀπὸ τῆς εὐλαβείας[3]) wird von vielen Auslegern im Sinne von Furcht (Todesfurcht) genommen, wornach der Gedanke wäre: er ist erhört und befreit worden von der Furcht vor dem Tode. Sie finden sonach in dieser Formel das Object der Erhörung, nicht aber den Grund derselben, und berufen sich hiebei auf die ursprüngliche Bedeutung von εὐλάβεια und ἀπό. Was nun zunächst den sprachlichen Begriff von εὐλάβεια betrifft, so bezeichnet er Scheu, sowohl aus Hochachtung als aus Furcht, dem lateinischen verecundia entsprechend, wie die Peschito das Wort in der Pa-

---

1) Εἰσακούειν eigentlich einhören; das Gehörte in sich aufnehmen u. darnach handeln, was dem Flehenden gegenüber ein Erhören, der Autorität gegenüber ein Gehorchen ist. Die letztere Bedeutung kommt im klassischen Griechisch nicht vor, dagegen bei den LXX.

2) Joh. 11, 42.

3) Εὐλαβής (εὖ und λαμβάνειν) einer, der wohl, gut d. h. behutsam, bedächtig anfaßt; daher furchtsam, ängstlich sowohl in Hinsicht auf mögliche Gefahren, als im Hinblick auf das religiös-sittliche Leben; daher gottesfürchtig, fromm. Εὐλάβεια behutsames Handeln, Scheu vor Gefahr oder vor Heiligem, Göttlichen, was unseren Begriffen „Ehrfurcht, Gottesfurcht" entspricht. Auch die LXX gebrauchen εὐλαβεῖσθαι ἀπο von der Scheu vor Gott. Die Itala und Peschito übersetzen a metu. Letztere stellt die Worte ܡܢ ܕܚܠܬܐ zu ἀφ' ὧν ἔπαθεν in V. 8.

...stelle 12, 28 übersetzt, weshalb es unrichtig ist zu sagen, die Bedeutung „Furcht“ [1]), als Scheu vor dem Tode, sei sprachlich unzulässig. Allein im N. T. bezeichnet das Adject εὐλαβής [2]) immer Ehrfurcht in Beziehung auf ...tt oder sein heiliges Wort, gottesfürchtig, fromm; also soviel als εὐσεβής. ...mzufolge ist εὐλάβεια mit „Gottesfurcht“ oder „Frömmigkeit“ zu übersetzen. ... ist die ehrerbietige Scheu vor Gott, aus welcher der freudige und pünkt...he Gehorsam entspringt. Diese Auffassung wird auch durch den Sprachge...auch des Hebräerbriefes 12, 28 und durch die Erklärung aller griechischen ...sleger bestätiget. Demnach bezeichnet ἀπό [3]) den Grund und die Ursache ... διά mit dem Acc., wogegen vom sprachlichen Standpunkte aus nichts zu er...nern ist; und gerade in den neutestamentlichen Schriften [4]) ist diese Bedeu...ng eine sehr häufig vorkommende. Für die Auffassung: „er ist erhört ...rden wegen der Gottesfurcht,“ spricht aber auch der Zusammenhang; denn ...nn das Gebet des Herrn auf die Rettung vom Tode, auf Enthebung vom ...idens- und Todeskelche gerichtet war, worauf die Formel σώζειν ἐκ τοῦ ...νάτου unwiderleglich hinweist, so kann die Befreiung von der Todesfurcht ...cht als Erhörung jenes Gebetes angesehen werden. Diese Erklärung restrin...rt den ganz allgemeinen Begriff εἰςακουσθείς, der sich doch auf den Ge...sammtinhalt des Gebetes Christi am Oelberge bezieht, und gibt der Präposition ...πό eine Bedeutung, die sie nicht hat.

V. 8. „Welcher, obgleich er Sohn war, an dem, was er litt, den Ge...rsam lernte.“ Die Worte καίπερ ὢν υἱός sind mit dem folgenden Haupt...ze zu verbinden [5]), indem sie mit diesem das scheinbar Unglaubliche hervor...ben, daß nämlich Christus, obschon er Sohn Gottes ist, Gehorsam lernen ...ußte und zwar in der Schule der Leiden. An unserer Stelle ist unter υἱός ...r auf Erden lebende und leidende, also der historische Christus zu verstehen. ...s verlangt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, ...d wird zugleich durch die Satzconstruction nahe gelegt, welche das Sohn...sein und das Gehorsamlernen im Leiden in die gleiche Zeit verlegt: Sohn ...seiend [6]) hat er im Leiden Gehorsam gelernt. Das Erste schließt nicht, wie

---

1) In diesem Sinne steht es Sir. 41, 3; Weisheit 17, 8; 2. Makk. 8, 18.

2) Luk. 2, 25; Apg. 2, 5; 8, 2; 22, 12.

3) Ἀπό hat auch im klassischen Griechisch die Bedeutung: vermittelst, wegen; aber ...s hat nie, weder im klassischen noch im hellenistischen Sprachgebrauch die Bedeutung: ...n Hinsicht, in Bezug, weshalb die Uebersetzung: „in Bezug auf die Todesfurcht,“ ...wodurch nämlich εἰςακουσθείς restringirt würde, philologisch unzulässig erscheint.

4) Mtth. 13, 44; 18, 7; Luk. 19, 3; 22, 45; 24, 41; Joh. 21, 6; Apg. 12, 14; ...2, 11. Auch bei den LXX: Ps. 6, 8; 37, 4 u. a.

5) Für diese Verbindung entscheidet sich auch die syrische Wortabtheilung.

6) Καίπερ ist mit ὢν zu verbinden, nicht mit ἔμαθεν; denn diese Conjunction steht ...ie beim Verb. finit; sondern nur in Nebensätzen und gewöhnlich bei einem Partic. vgl. 7, 5; 12, 17).

man vermuthen könnte, das Andere aus. Von einem Gehorsamlernen des Sohnes, als präexistirenden Logos kann keine Rede sein; es bezeichnet sonach υἱός [1]) den Sohn Gottes als menschgewordenen, und zwar wegen der angeführten Gründe, nicht deshalb, weil im Hebräerbriefe υἱός stets den Gottmenschen bezeichnet; denn der Begriff υἱός geht in dem menschgewordenen Gottessohne nicht auf, da υἱός auch vom Weltschöpfungsmittler gebraucht und als ἀπαύγασμα und χαρακτήρ der Wesenheit Gottes geschildert wird [2]).

Vom Sohne wird nun ausgesagt, daß er Gehorsam gelernt habe; es ist also von einem Wachsthum Christi im Gehorsam die Rede, wodurch dem Herrn eine sittlich religiöse Entwickelung zugeschrieben wird. Demnach ist die Ansicht, Christus sei von Anfang seines irdischen Lebens in religiös ethischer Beziehung derart vollkommen gewesen, daß ihm die Heiligkeit im absoluten Sinne, d. h. als göttliche Eigenschaft zukam, er sonach eines Wachsthums in der Vollkommenheit unfähig war, mit der Lehre des Hebräerbriefes unvereinbar. Inwieferne kann nun der Apostel sagen, Christus habe aus seinem Leiden Gehorsam gelernt? Die ethisch religiöse Entwickelung schließt ein negatives und positives Moment in sich; jenes besteht in der Emancipation von der Sünde, dieses im Wachsthum im Guten. Es ist nun klar, daß in Anbetracht der vollkommenen Sündelosigkeit Jesu von einem allmäligen sich Losreißen aus den Armen der Sünde, von einem Uebergange aus dem Stande des Ungehorsams in den des Gehorsams keine Rede sein kann. Christus war von Anfang an gehorsam, aber sein Gehorsam war nicht von Anfang an vollendet. Daß dem so sei, hat seinen Grund in der uns gleichen Menschennatur Jesu und in dem Begriffe der τελείωσις, welche nicht blos seine Vollendung überhaupt, sondern auch seine sittliche Vollkommenheit involvirt; diese τελείωσις aber schreibt der Apostel erst dem durch das Todesleiden hindurchgegangenen Christus zu (7, 28). Es kann sich also hier nur um eine Entwickelung der Tugend des Gehorsams handeln und zwar um eine solche, die zur höchsten Vollkommenheit sich emporgerungen. Durch jede neue Gehorsamsthat wurde der Gehorsam Christi auf's neue bewährt; jede Bewährung einer Tugend aber hat sittliche Fortentwickelung zur Folge, also auch die Bewährung des Gehorsams ein Wachsthum in demselben. Mit jedem Schritte auf dem Wege des Gehorsams lebte er sich mehr und mehr in denselben hinein, so daß mit der Steigerung der Schwierigkeit der Lage Jesu die Steigerung seines Gehorsams gleichen Schritt hielt. Es fand also ein beständiges Wachsen im Gehorsam statt bis zu dem Augenblicke, wo der Gehorsam in der höchsten Schmach und im höchsten Leiden seinen Höhepunkt erreichte. Das Erlernen des Gehorsams

1) Die Auslassung des Artikels erklärt sich aus der Eigenartigkeit des Wortes υἱός, wozu noch kommt, daß es an unserer Stelle als Prädicat steht, was die Setzung des Artikels überflüssig macht (vgl. Röm. 1, 4). Die Vulg. fügt Dei hinzu; die griechischen und syrischen Texte haben diesen unnöthigen Zusatz nicht.

2) Vgl. 1, 2. 3.

kann also im Sinne des Apostels nur von einem praktischen Erlernen [1]) verstanden werden, von einer Bewährung des Gehorsams in den einzelnen Lebensprüfungen, was nichts anderes als eine Fortbildung und Entwickelung des Gehorsams auf dem Wege selbsteigener Erfahrung ist. Die Gesinnung des Gehorsams, die Bereitwilligkeit zu demselben besaß Jesu schon vor seinem Leiden; diese willfährige Gesinnung bedarf aber zum Beweise ihres Daseins der thatsächlichen Bewährung, und ihre Fortbildung wird mit Recht als ein Lernen der Tugend des Gehorsams bezeichnet. Schon der Ausdruck „Gehorsamlernen" weist auf die Uebung des Gehorsams hin; denn nur von demjenigen, der seine gehorsame Gesinnung durch die That bewährt hat, kann man sagen, er habe Gehorsam gelernt.

Ἀφ' ὧν ἔπαθε [2]) bezeichnet den Gehorsam als einen solchen, welchen Jesus in seinen Leiden bethätigte, es ist also sein Leidensgehorsam gemeint, wodurch der Begriff ὑπακοή näher bestimmt und zugleich beschränkt wird. Seine Leiden sind also das Mittel, durch welche seine ethische Entwickelung gefördert wurde, sie sind die Schule, in welcher er den Gehorsam lernen mußte. „Erst dadurch, daß er den bittern Leidenskelch trank und dabei in's Einzelnste und im Vollmaße in seiner heiligen Seele erfuhr, was es um diesen Gehorsam sei, lernte er den Opfergehorsam völliglich kennen und üben, war er τελειωθείς auch in Rücksicht auf den Gehorsam. Wie seine Entsagung erst im Tode die höchstmögliche und darum vollkommen war, so auch sein Gehorsam. Im τετέλεσται (Joh. 19, 30) liegen Vollendung des Leidens, des Lebens, des Gehorsams, des Opfers beisammen; das aber, was den hier zum Abschluß kommenden Leiden und dem blutigen Tode den Charakter des Opfers letztinstanzlich verlieh, das war der Gehorsam [3])."

Unserer Erklärung von V. 7. zufolge bezieht sich ἃ ἔπαθεν auf die Leiden Jesu kurz vor und bei seinem Tode, also auf die Leidenszeit, welche mit dem Seelenleiden in Gethsemane begann und mit seinem Kreuzestodte endete; denn wenn auch der Todeskampf am Kreuze die Concentration und Gipflung alles Leidens war, das er zu erdulden hatte, so hindert nichts den Gebets- und Leidenskampf auf dem Oelberge als Eingang zu diesem mit dem Tode endigenden Leiden zu betrachten; denn das Erlernen des Gehorsams begann nicht am Kreuze, sondern vollendete sich daselbst. Auch der Zusammenhang mit V. 7 bestätiget diese Bezugnahme des ἃ ἔπαθεν, und gerade der Kampf in Gethsemane, von welchem V. 7 handelt, gewährt uns einen klaren Einblick in das Lernen des Gehorsams durch das Leiden, insoferne nämlich das zweite Gebet [4])

1) In ähnlichem Sinne Thomas von Aquin: Didicit obedientiam h. e. experientia didicit, quam grave sit obedire; ut qui obediverit in gravissimis et dificillimis, videlicet, usque ad mortem crucis.

2) Ἀφ' ὧν ἔπαθεν = ἀπ' ἐκείνων ἃ ἔπαθεν. Die Formel: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν ist ein im Griechischen gewöhnliches Wortspiel. Μανθάνειν ἀπό τινος = ἐκ τινος. (Mtth. 24, 32.)

3) Thalh. l. c. S. 191.

4) Mtth. 26, 42 mit 26, 39.

ein unverkennbares Wachsen im Gehorsame ausspricht, welches dann von Stufe zu Stufe steigend seine Allvollendung am Kreuze fand.

B. 9. καὶ τελειωθεὶς, ἐγένετο πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,

B. 9. und, nachdem er vollendet war, allen, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heiles geworden ist,

In diesem Verse wird der Leidensgehorsam Christi als Grund seiner eigenen Verklärung und zugleich als Ursache unseres Heiles dargestellt. Τελειωθεὶς bezeichnet hier sowohl die sittliche Vollendung als auch die himmlische Verherrlichung Christi. Daß τελειωθεὶς an unserer Stelle auch von der ethischen Vollendung verstanden werden müsse, geht aus der unmittelbar vorhergehenden Aussage hervor, daß Christus in den seiner τελείωσις gegenüberstehenden Tagen seines Fleisches aus seinem Leiden Gehorsam gelernt hat. Die Todesleiden sind für ihn der Weg wie zur sittlichen Vollendung, so auch zur ewigen Herrlichkeit geworden [1]), welche als Lohn auf jene folgte. Es ist also nicht richtig, τελειωθεὶς nur auf seine Auferstehung und himmlische Verklärung zu beziehen. Hier, bemerkt Riehm sehr treffend, bildet das Wort einen Gegensatz gegen ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (B. 7) und gegen das, was daselbst über den Zustand und die Schicksale Christi während dieser Tage seines Fleisches gesagt ist. Mit dem Eintritte Christi in den Zustand der τελείωσις haben die Tage seines Fleisches mit allem was an dieses Fleisch sich kettet, Niedrigkeit, Schwachheit, Leiden, Tod ihr Ende erreicht, er hat im Gehorsam vollkommen ausgelernt und in seinen letzten Leiden die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit erreicht. Nun ist er zu seinem Ziele gelangt. Das Ende des schweren Leidensweges ist eine durch kein Leiden mehr getrübte Herrlichkeit und Seligkeit, und das Ende seiner sittlichen Entwickelung ist eine absolute Vollkommenheit, die keiner Steigerung mehr fähig ist [2]). Was nun den Ausdruck τελειοῦσθαι in seiner Anwendung auf Christus überhaupt betrifft, so bezeichnet er den Zustand, in welchem Christus nach seinem Tode eingetreten ist. Die sich stets gleichbleibende Grundbedeutung des Wortes τελείωσις, auf welche sich alle Modificationen des Begriffes zurückführen lassen, ist: „die Vollendung", sei es nun im Gegensatze zu Anfang, oder Unvollkommenheit oder Unfertigkeit. Wenn es also von Christus heißt, er sei τελειωθείς, so ist damit ausgesprochen, daß er in jeder Beziehung und für immer das geworden ist, was er werden sollte. Alle einzelnen Momente der τελείωσις sind in diesen Universalbegriff, der aus der etymologischen Grundbedeutung des Wortes sich ergibt, eingeschlossen, und es ist Aufgabe des Exegeten in vorkommenden Fällen, aus dem Zusammenhange die einschlägige Bedeutung dieses im Hebräerbriefe so wichtigen Wortes zu eruiren.

---

1) Cornel. a Lap. in h. l. Perfectus est Christus hac sua passione et obedientia, adeoque corporis beatitudine et gloria immortali donatus est.

2) Riehm, l. c. S. 343 f.

Immerhin ist es unrichtig, den Begriff der τελείωσις in der ethischen Vollendung, oder in der himmlischen Ehre und Herrlichkeit Christi aufgehen zu lassen; denn das sind nur einzelne Momente der einen τελείωσις Christi.

In dieser τελείωσις des Herrn liegt der Grund und die Ursache des ewigen Heiles für die gesammte Menschheit [1]); denn sein hohes priesterliches Werk ist dazu bestimmt, daß es der ganzen Menschheit zu gute komme. Dieses hohepriesterliche Werk ist aber das Opfer am Kreuze, auf welchem sich seine τελείωσις erbaut. Sein Gehorsam bis zum Tode des Kreuzes ist der Grund seiner Erhöhung [2]) und des ewigen Heiles der Menschheit. Beides ist nur die glor- und gnadenreiche Wirkung des Kreuzesopfers; für Christus ist die τελείωσις der Lohn, für uns die Quelle der Verdienste. Schon die enge Verbindung, in welche die τελείωσις mit dem Leidens- und Todesgehorsam Christi gebracht ist, verbietet die Auseinanderreißung seines Todesleidens und seiner himmlischen Verklärung, oder mit anderen Worten, seines irdischen und himmlischen Hohenpriesterthums.

„Durch seine Vollendung ist er Allen, die ihm gehorsam sind Urheber des ewigen Heiles geworden." Die segensreichen Wirkungen des Opfertodes Christi erstrecken sich also auf alle Menschen ohne Ausnahme; das Heil in Christo ist sonach ein universelles (πᾶσιν) [3]); alle, Juden und Heiden, können desselben theilhaftig werden, wenn sie wollen. Der beschränkende Zusatz τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ hebt sonach den universellen Charakter des Opfertodes Christi nicht auf; denn die Nichterlangung des erworbenen Heiles hat ihren Grund weder im Gnadenwillen Gottes, noch in der Wirksamkeit des Opfers Christi, sondern einzig und allein im von Gott abgekehrten Willen des Menschen. Würden Alle ihm gehorsam sein, dann könnten und würden auch Alle das ewige Heil erlangen. Das Verhältniß, in das sich der Einzelne zu Christus dem Erlöser stellt, nicht aber jüdische oder heidnische Abstammung, bewirkt die Erlangung oder Nichterlangung dieses Heiles. Durch die beschränkende Apposition wird den Lesern die ernste Wahrheit nahe gelegt, daß sie nicht zu den πᾶσιν gehören, wenn sie Christum ungehorsam sind, wenn sie durch Rückfall in's Judenthum von ihm sich lossagen. Wie der Erlöser nur durch seinen Gehorsam gegen den Willen des Vaters, so können die Erlösten nur durch den Gehorsam gegen den Sohn zur sittlichen und himmlischen Vollendung gelangen. Der Ausdruck ὑπακούειν αὐτῷ ist der Sache nach identisch mit πιστεύειν εἰς αὐτον und den verwandten Ausdrücken des Briefes [4]).

---

1) Die Rec. liest: τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν; aber die Variante: πᾶσι τοῖς κλ. ist nicht blos als die ursprüngliche stark bezeugt, sie ist auch passender. Πᾶσι als Ausdruck der Allgemeinheit des Heiles in Christus geht passend dem beschränkenden Ausdruck τοῖς ὑπ. κλ., welcher die subjective Bedingung der Heilsaneignung enthält, voraus. Auch die Peschito übersetzt: πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν (ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܡܥܝܢ). Wahrscheinlich ist die Leseart der Rec. aus dem Bestreben entstanden, die Paronomasie τοῖς ὑπακούουσιν und ὑπακοήν schärfer hervortreten zu lassen. —

2) Phil. 2, 8 ff. Vgl. Thom. Aq. in h. l. — Lomb. comment. in ep. ad Hebr. Ratisb. 1842 p. 97.

3) Vgl. 2, 19; 2, 9; Röm. 1, 16; 10, 12; Apg. 13, 46.

4) 2, 1; 3, 1: 3, 12; 4, 14.

und wurde wohl gewählt im Hinblick auf ὑπακοή V. 8[1]). In den heiligen Schriften wird sowohl dem Glauben[2]) an den Sohn Gottes, als der Liebe[3]) zu Gott, das ewige Leben verheißen. Glaube ist Gehorsam und Gehorsam ist Liebe, weshalb ein wesentlicher Unterschied zwischen Glaube und Liebe nicht besteht, sondern nur ein formeller. Der thätige Glaube und die gläubige Liebe sind ein und dasselbe, und nur diese Art von Glaube und Liebe ist in der heiligen Schrift gemeint, wenn dem einen oder dem andern das ewige Leben verheißen ist. Wegen dieser innigen und lebendigen Verbindung beider ist eine Trennung derselben nicht blos unstatthaft, sondern ganz widernatürlich. Daraus erklärt sich auch der Wechsel der Ausdrücke πίστις und ὑπακοή in unserem Briefe. Der gläubige Gehorsam ist also die subjective Bedingung zur Erlangung des für alle erworbenen und bestimmten Heiles. — Der vollendete Christus ist Urheber[4]) des ewigen Heiles geworden. Weil dieses Heil in seiner hohenpriesterlichen Persönlichkeit seine Wurzel hat, und er der Träger desselben ist, dasselbe also nicht außer ihm, sondern in ihm besteht, wird er αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου genannt. Αἴτιος ist synonym mit ἀρχηγός (2, 10); dieses aber ist noch umfassender, insoferne nämlich darin Christus nicht blos als Inhaber des Heiles[5]), sondern auch als Haupt der erlösten Menschheit dargestellt wird, der ihr vorangeht und sie zu gleichem Ziele führt. Die σωτηρία begreift alles in sich, was Christus zur Erlösung und Beseligung des Menschengeschlechtes gethan hat und fort und fort thut. Sie involvirt vollständige Befreiung (σώζειν) aus aller Sünde und dessen was sie im Gefolge hat, und vollständige Mittheilung des verheißenen und erworbenen Heiles, also auch vollkommene Beseligung, Zurückversetzung in den Gnaden- und Glorienzustand des ἀρχηγός der erlösten Menschheit. Sie heißt αἰώνιος, weil sie in Christus dem ewigen Hohenpriester ihren Grund und ihre Wurzel hat. Sie ist ihrem inneren Wesen nach ewig, darum vollständig und unverlierbar für die ὑπακούοντες. Ihr Anfang fällt in das Diesseits, ihre Vollendung in das Jenseits[6]). Diese heilspendende Thätigkeit Christi wird hier in die engste Verbindung gebracht mit seinem hohenpriesterlichen Amte im Himmel. Da aber die hohepriesterliche Heilswirksamkeit Christi im Himmel das auf Erden vollbrachte Opfer am Kreuze zur unbedingten Voraussetzung und zur objectiven Grundlage hat, so ist es unrichtig zu sagen, die

1) Est. in h. l.. Obedientia consistit in observatione mandatorum Christi, quorum primum est ut in eum credatur. (Apg. 6, 7).

2) Joh. 3, 36.

3) Matth. 19, 17.

4) Αἴτιος der Grund, Ursache von etwas ist, der Urheber, Ursächer. Die Vulg. übersetzt das konkrete Wort mit dem abstrakten causa, ebenso die Peschito (ܥܠܬܐ), was jedoch den Sinn von αἴτιος nicht erschöpfend wiedergibt.

5) Αἴτιος in Verbindung mit σωτηρία ist eine bei den Classikern nicht selten vorkommende Formel.

6) Αἰώνιος in Verbindung mit σωτηρία kommt im Hebräerbrief und im N. T. überhaupt nur in dieser Stelle vor; dagegen häufig mit ζωή; 9, 12 mit λύτρωσις; 9, 15 mit κληρονομία.

hohepriesterliche Thätigkeit Christi müsse ausschließlich in den Himmel verlegt werden. Vom Himmel aus theilt der Hohepriester fortwährend die Kreuzesfrüchte den Gläubigen mit, welche er bei Gott durch seinen freiwilligen Opfertod für die gesammte Menschheit erworben hat[1]). Wie der alttestamentliche Hohepriester mit dem Blute des im Vorhof geschlachteten Opferthieres in das Allerheiligste des Tempels trat, um es vor Gottes Angesicht zu bringen, so ist der neutestamentliche Hohepriester mit seinem auf Erden vollbrachten Opfer in das Allerheiligste des Himmels eingegangen und hat, weil daselbst immer seines hohenpriesterlichen Amtes waltend, eine ewige Erlösung erfunden. Das Opfer im Allerheiligsten des Tempels war dem Wesen nach dasselbe wie das Opfer im Vorhofe; so ist auch das Opfer im Allerheiligsten des Himmels dem Wesen nach ganz dasselbe wie das Opfer auf Erden. Und wie der alttestamentliche Hohepriester nicht erst durch seinen Eintritt in das Allerheiligste Hoherpriester wurde, sondern es schon im Vorhofe bei der Schlachtung des Bundesopfers und schon vor derselben in Folge göttlicher Berufung war, so ist Christus nicht erst durch seine Himmelfahrt Hoherpriester geworden, war es vielmehr schon am Kreuze, war es schon im Augenblicke der Incarnation. Wenn man sonach behauptet, Christus wurde erst durch und nach Auferstehung und Himmelfahrt αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, nicht schon durch seinen Opfertod, der zu seiner Giltigkeit erst der göttlichen Besiegelung mittelst Auferstehung und Himmelfahrt bedurfte, so ist das gerade so unrichtig, als wenn einer sagte die Opferhandlungen der Menschen (ihre Gehorsams- und Liebeswerke) finden ihre Annahme und Giltigkeit erst bei der Auferstehung der Todten und der Aufnahme der Gerechten in den Himmel. Nachdem einmal Christus Hoherpriester war, der im Auftrage Gottes das Werk der Erlösung durch sein Opfer am Kreuze vollbrachte, bedurfte es einer Giltigkeitserklärung nicht mehr. Die Annahme des Opfers fällt mit der Vollbringung desselben zusammen. Im Augenblicke des Todes war das Opfer vollbracht (τετέλεσται) und angenommen, weil es eben im Auftrage Gottes vollbracht wurde; was darauf folgte, war die Verklärung des Hohenpriesters und seines Opfers, und seit dieser Verklärung ist die Quelle des Heiles allen erschlossen, die dem ewigen Hohenpriester in Glaube und Gehorsam sich unterwerfen.

V. 10. προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.	**V. 10. angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks.**

V. 10, der sich grammatisch unmittelbar an V. 9 anschließt, ist weder Erläuterung noch Begründung von αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, sondern einfache Wiederholung und insoferne Bekräftigung des V. 6 angezogenen Citates, welches

1) Estius in h. l. Dicit, Christam consummatum factum esse causam salutis nostrae, quia salus nostra non solum a Christo passo, velut causa meritoria, verum etiam ab eodem consummato et glorificato, velut exemplari causa, dependebat.

das Thema der folgenden Abtheilung enthält. Der Gedanke ist: Im Zustande der Vollendung ist der Herr Mittler des ewigen Heiles geworden, er, der schon im Psalmbuche mit Rücksichtnahme auf seine Erhöhung und Heilswirksamkeit, also auf seine königliche und priesterliche Macht und Liebe von Gott angeredet wurde[1]) als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks. Die Erklärung, daß Gott die früher prophetisch gesprochenen Worte bei seiner Einsetzung in das himmlische Hohepriesterthum wiederholt und als feierliche Begrüßung an ihn gerichtet habe, faßt προσαγορευθεὶς und ἐγένετο gleichzeitig, was sprachlich möglich ist, aber schwerlich im Sinne des Apostels lag; denn bei dieser gleichzeitigen Auffassung wäre der Gedanke: Vollendet wurde er, der Mittler des alle Menschen umfassenden ewigen Heiles, indem er von Gott angeredet war, als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks. So wäre V. 10 eine Erläuterung von V. 9, was aber nicht der Fall ist, da V. 9 einer solchen Erläuterung nicht nöthig hatte, indem er einen in sich abgeschlossenen Gedankenkreis vorführt.

Vom Priesterthum Christi hat der Apostel Cap. 5 gesprochen und dasselbe als ein aaronitisches und melchisedekartiges bezeichnet. Diesen Doppelgedanken stellt er V. 10 an die Spitze der neuen Abtheilung, indem er bei Wiederholung des Psalmverses statt ἱερεὺς das Wort ἀρχιερεὺς setzt, das im Hebräerbriefe durchweg den Hohenpriester des Gesetzes und Christus als Gegenbild des Aaron ausdrückt. Christi Priesterthum ist also aaronitisches Hohepriesterthum und melchisedekisches Priesterthum zugleich. Da nun die Hohepriesterwürde Aarons mit der Priesterwürde Melchisedeks in der Person Christi vereiniget ist, so folgt daraus, daß diese Doppelwürde Christus stets innewohnte und zwar vom Augenblicke der Incarnation an. „Christi Priesterthum," sagt Thalhofer[2]), „ist die Erfüllung des aaronitischen, welches ein einiges zwar, aber doch zweistufig gewesen, nämlich einfaches Priesterthum und Hohepriesterthum. Als Gegenbild dieses aaronitischen Vorbildes wird Christi Priesterthum im Hebräerbriefe als einfaches Priesterthum (10, 21 vgl. 7, 24), zum öftern aber als Hohepriesterthum bezeichnet; und von dem Bewußtsein, Jesus sei die Erfüllung des alttestamentlichen Hohenpriesters, war der Verfasser des Hebräerbriefes so ganz und gar durchdrungen (Cap. 9 und 10), daß er selbst da, wo er Christi Priesterthum im Unterschied vom aaronitischen mit Emphase als melchisedekisches charakterisirt, Jesum gleichwohl Hohepriester nennt (5, 10; 6, 20), obschon Melchisedek in der Schrift immer nur als Priester und nirgends als Hoherpriester eingeführt ist. Diese auffallende und doch wenig beachtete Erscheinung erklärt sich hinreichend nur aus der Annahme, daß Christus als πλήρωμα des aaronitischen Hohepriesterthums sich vom Melchisedek der Vollendung nicht unterscheide, daß erfülltes aaronitisches Hohepriesterthum und melchisedekisches Priesterthum völlig identisch seien.. Christus wurde also keineswegs erst bei seiner Himmelfahrt

1) Προσαγορεύειν das im N. T. nur hier sich findet, heißt: anreden im Sinne der öffentlichen und feierlichen (ἀγορά) Ansprache; nie aber heißt es: zu etwas ernennen, in etwas einsetzen.

2) Das Opfer des A. und N. B. S. 148 ff.

melchisedekischer Priester, sondern war es schon in den Tagen seines Fleisches; desgleichen war er keineswegs blos in Darbringung seines Lebensopfers am Kreuze Gegenbild des aaronitischen Priesterthums und insoferne κατὰ τάξιν Ἀαρών, sondern ist es auch in seiner himmlischen Opferthätigkeit, was im 9. und 10. Capitel des Hebräerbriefes des Nähern ausgeführt ist. Es gibt nur ein Priesterthum Christi, und es ist ganz und gar wider den Sinn des Hebräerbriefes, wenn neuere Exegeten zwischen dem Priesterthum Christi auf Erden und zwischen dem im Himmel einen specifischen Unterschied machen, nur das letztere als melchisedekisches betrachten wollen."

Paränetisches Zwischenstück.

(5, 11 — 6, 20.)

Mit V. 10 war der Apostel beim Hauptthema seiner Abhandlung, bei der Lehre vom Hohenpriesterthume Christi unter Benützung der Psalmstelle (110, 4) angelangt, um an der Hand und auf Grund der alttestamentlichen Weissagung die unvergleichliche Erhabenheit Christi des neutestamentlichen Hohenpriesters über die levitischen Priester und Hohepriester nachzuweisen. Im Begriffe dieses zu thun, tritt der traurige Zustand der Leser vor seine Seele, der ihn veranlaßt, durch eine längere von der Wichtigkeit des Gegenstandes bestimmte Ermahnung die Gemüther auf den erhabenen Gegenstand vorzubereiten; denn von dem rechten Verständniß der Lehre, daß wir einen Hohenpriester droben im Himmel haben nach der Weise Melchisedeks hing das Heil der Hebräer ab. Darum bildet auch die Lehre vom Hohenpristerthum Christi den Mittel- und den Höhepunkt des Hebräerbriefes; was vorausgeht und nachfolgt findet seinen Einheitspunkt in dieser Wahrheit. Hatte ja doch die Hinneigung zum Judenthum ihren Hauptgrund in der Anhänglichkeit der Hebräer an den alttestamentlichen Opferkult und das aaronitische Priesterthum. Sie huldigten nämlich dem verderblichen Wahne, daß in den alttestamentlichen Institutionen das Heil zu finden sei. Darum mußte der Apostel als Hauptthema seines Briefes die Vorzüglichkeit des Hohenpriesterthums Christi wählen, und den Nachweis liefern, daß im Christenthum allein und in vollkommener Weise das Bedürfniß nach Sühne und Vereinigung mit Gott befriediget werde. Um sie nun für diesen Nachweis recht empfänglich zu machen, schiebt er eine Ermahnung ein, welche an ihrem Ende in feiner rhetorischer Wendung den 5, 11 verlassenen Gegenstand wieder aufnimmt.

V. 11. Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς.

V. 11. **Worüber wir vieles vorzutragen und zugleich schwer erklärbares zu sagen haben, da ihr nämlich schwach geworden seid im Hören.**

In Anbetracht dessen, daß die nun folgende Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi eine Entwickelung des 10. V. ist, muß περὶ οὗ als Neutrum [1])

1) Vgl. Apg. 2, 32; 3, 15; Gal. 2, 10 u. a.

gefaßt werden, wogegen auch vom sprachlichen Standpunkte aus nichts erinnert werden kann. Die Bezugnahme auf Melchisedek ist zwar grammatisch ebenso zulässig, da aber nicht Melchisedek, sondern das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks das Thema der apostolischen Argumentation bildet, und die Cap. 7 gegebene Charakteristik des Priesterkönigs Melchisedek nur die Unterlage des Hauptthema bildet, dessen Mittelpunkt Christi melchisedekartiges ewiges Hohepriesterthum ist, so dürfte die neutrische Fassung des περὶ οὗ als die dem Inhalte entsprechendere vorzuziehen sein, wofür auch die unmittelbar sich anschließenden Worte πολὺς λόγος sprechen, die sich natürlicher auf das Hohepriesterthum Christi κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ als auf Melchisedek anwenden lassen.

Die Abhandlung über das melchisedekartige Hohepriesterthum Christi ist eine reichhaltige und eine schwierige. Πολύς[1]) viel ≐ reich an Stoff ist das zu Sagende. Dieses Adjectiv bezeichnet also die Inhaltsfülle des Gegenstandes, während δυσερμήνευτος[2]) auf die Schwierigkeit, das Vorzutragende recht verständlich zu machen, hinweist. Diese Schwierigkeit liegt nämlich weniger in der Reichhaltigkeit und Tiefe der abzuhandelnden Wahrheit, als vielmehr in der geschwächten Fassungskraft der Leser; denn sie sind νωθροί geworden. Was unter diesem vielgedeuteten Ausdrucke zu verstehen sei, wird V. 12 vom Apostel deutlich erklärt. Es ist die tiefe Stufe der christlichen Gnosis, auf welche sie durch eigene Schuld herabgesunken; sie sind lässig im Hören und unempfänglich für das Verständniß des Gehörten geworden. Den Kindern gleich vermögen sie die tiefen Wahrheiten der christlichen Lehre nicht mehr zu fassen. Es ist die geistige Schwäche, welche der Apostel mit dem Worte νωθροί[3]) bezeichnet, weshalb ich

---

1) Zu πολὺς κλ. ist ἐστί zu ergänzen. Die Uebersetzung: davon hätten wir viel zu sagen, ist, wie Mayor richtig bemerkt, sprachlich unrichtig und sachlich unzutreffend, weil sich der Apostel über das Hohepriesterthum Christi weitläufig verbreitet, und weil jene Uebersetzung die Construction ἂν εἴη erforderte. Die Peschito übersetzt πολὺς wörtlich (ܣܓܝܐܐ), während die Vulg. grandis hat, das weniger die Fülle als vielmehr die Tiefe des Inhaltes bezeichnet. —

2) Λέγειν gehört nur zu δυσερμήνευτος, und ist der Infinitiv der nähern Bestimmung = dictu. Ἑρμήνεια entspricht elocutio und ist der technische Ausdruck für Beredsamkeit, mit allem, was sie in sich schließt, gründliche und faßliche Behandlung eines Gegenstandes, also Erklärung überhaupt (1. Cor. 12, 10): daher ἡ ἑρμηνευτική (scil. τέχνη) die Auslegungskunst. Die Wurzel von ἑρμηνεύειν ist unstreitig Ἑρμῆς, der Botschafter der Götter, der als Erfinder und Lehrer der Kunst des Ausdruckes und der Sprache überhaupt galt. Die Peschito gibt δυσερμήνευτος λέγειν mit: schwer es zu erklären (ܩܫܐ ܠܡܬܦܫܩܘܬܗ).

3) Νωθρός kommt im N. T. nur hier und 6, 12 vor; im A. T. Sprüchw. 22, 29, und heißt entweder unbeweglich, träge; oder unverständig, je nachdem das Wort abgeleitet wird. Die erste Bedeutung gewinnt man durch die Ableitung aus νη = ἄνευ und ὤθειν stoßen, bewegen; die zweite aus α priv. und νοητός = ἀνοητός oder ἀνοήτης apoc. νωθής. Beide Ableitungen haben den Gedanken der Schwäche zur Grundlage; denn Unbeweglichkeit ist physische Schwachheit, Unverständigkeit dagegen geistige Schwäche. Die Vulg. übersetzt deshalb ganz richtig imbecilles (in und bacillum demin. von baculum) der eines Stabes, einer Stütze bedarf = schwach, und 6, 12 mit segnes (se d. i. sine

den allgemeinen Begriff des Wortes beibehaltend, übersetze: ihr seid schwach geworden; denn dieser Ausdruck ist der passendste für das vom Apostel gewählte Bild des Kindes. In dem Verbum γεγόνατε liegt der Tadel für die Leser. Sie sind νωθροί geworden, waren es also früher nicht. Ihr trauriger Zustand beruht auf eigener Verschuldung, weshalb die Gefahr nahe lag die Wahrheit und das Heil in Christus ganz zu verlieren, was den für sein Volk liebeglühenden Apostel immer wieder bestimmte, seine dogmatische Exposition mit Paränesen zu verflechten, um durch Belehrung und väterliche Mahnung zugleich, den Hauptbestandtheilen jeder erfolgreichen Predigt, die Hebräer mit Geist und Herz für Christus zu gewinnen. Estiusfindet den Grund dieser Schwachheit in der Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, dessen Beobachtung viele Judenchristen für unerläßlich zum Heile erachteten, wodurch sie sich immer mehr in das Judenthum hineinlebten und für die Geheimnisse des Christenthums Sinn und Verständniß verloren. Ἀκοαί ist hier zunächst von der geistigen Fassungskraft zu verstehen; denn ἀκούειν wird öfter im geistigen Sinne gebraucht = verstehen, begreifen [1]). Mir scheint im Begründungssatze Doppeltes ausgesagt zu sein, einmal, daß die Leser träge geworden sind im Anhören der christlichen Glaubenswahrheiten [2]) und dann, daß sie das Gehörte nicht mehr zu fassen vermögen. An unserer Stelle ist ἀκοή im activen Sinne zu nehmen [3]) = das Hören, die Fähigkeit zu hören und zu verstehen, während es 4, 2 passivische Bedeutung hat = das Gehörte [4]).

V. 12. Καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς, τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, (καὶ) οὐ στερεᾶς τροφῆς.

V. 12. Denn, die ihr Lehrer sein sollet der Zeit nach, ihr habt wieder nöthig, daß man euch belehre, welches die ersten Anfangsgründe der Worte Gottes seien, und seid bedürftig geworden der Milch und nicht fester Speise.

Die V. 11 ausgesprochene Rüge wird nun gerechtfertiget (γάρ)[5]) durch den Hinweis auf den Rückschritt, den sie in der Erkenntniß der christlichen Heilswahrheiten gemacht. Sie sind nicht nur nicht fortgeschritten in der Glaubens-

---

und ignis) der ohne Feuer, ohne Leben ist = schwach, träge. Der syrische Ausdruck stimmt hiermit genau überein; denn ܡܚܝܠܐ = infirmus und zwar im Sinne physischer und geistiger Schwäche

1) Matth. 13, 18; Mark. 4, 33.

2) Vgl. 10, 25.

3) Ἀκοή wird im N. T. vorherrschend im activen Sinne gebraucht; Matth. 13, 14; 2. Tim. 4, 3.

4) Die Peschito übersetzt in auditionibus vestris (ܒܡܫܡܥܝܟܘܢ).

5) Καὶ γάρ hat hier die Bedeutung von etenim = denn; nicht die von nam etiam = denn sogar. Auch die Peschito faßt die beiden Worte im ersten Sinne: ܓܝܪ nam, enim

erkenntniß und im Glaubensleben, ja sie sind nicht einmal geblieben, was sie anfangs waren, sondern so weit herabgesunken, daß sie wieder der Belehrung in den allerersten Anfangsgründen des Christenthums bedürfen. Lehrer sollten sie sein, so lange schon stehen sie im Christenthum[1]), und nun haben sie wieder nöthig in einen Unterricht genommen zu werden, wie man ihn den Kindern ertheilt. Diese hyperbolisch gehaltene Rüge sollte dazu dienen, den Lesern ihren Rückschritt in der christlichen Gnosis zu Gemüthe zu führen, um sie aus ihrer Gleichgiltigkeit aufzurütteln und ihre ganze geistige Kraft zum Hören und Erfassen der Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi anzuregen. Der Ausdruck διὰ τὸν χρόνον schließt die Annahme aus, daß der Hebräerbrief an einen Kreis von Neophyten geschrieben sei; denn diese Formel bezeichnet einen langen Zeitraum[2]). Eine so lange Zeit ist seit ihres Eintrittes in das Christenthum verstrichen, daß sie um deswillen nicht blos zu einer hohen Stufe der Glaubenserkenntniß hätten emporsteigen, sondern auch Lehrer sein können und sollen.

Die Hebräer waren früher in der Erkenntniß der Wahrheit so weit fortgeschritten, daß sie auch den höheren Unterricht richtig aufzufassen vermochten. Aber es war bei ihnen später ein trauriger Rückschritt eingetreten, weil sie auf dem gelegten Lebens- und Erkenntnißgrunde nicht weiter fortbauten. In Folge dessen verloren sie immer mehr die geistige Fassungskraft bis zum richtigen Verständnisse der zu den Anfangsgründen gehörigen Heilswahrheiten, so daß sie wieder einer Belehrung über den Inhahlt jener Elemente bedurften. Den Lesern war nicht unbekannt, welche Lehrartikel zu den στοιχείοις zu rechnen seien, sondern es fehlte ihnen das Verständniß des Inhaltes dieser στοιχεῖα. Daß dem so sei, ist auch aus dem Bilde καὶ γεγόνατε κλ. ersichtlich. In Anbetracht dessen hat man τινα als acc. des Subjectes fassen zu müssen geglaubt, „daß Jemand euch lehre, = daß man euch lehre, und gleichzeitig die Behauptung aufgestellt, die Uebersetzung, daß man auch belehre, welches die ersten Anfangsgründe rc. seien," sei unpassend aus sprachlichen und sachlichen Gründen. Weder das Eine noch das Andere ist der Fall. Vom grammatischen Standpunkte aus sind beide Lesearten (τινά und τίνα) möglich; die unmittelbare Stellung des τινα vor στοιχεῖα macht sogar das fragende Pronomen (τίνα) wahrscheinlicher[3]).

---

1) Διά gibt den Grund an, warum sie Lehrer sein sollen. Es bezeichnet eine vorhandene Ursache, während ἕνεκα eine beabsichtigte ausdrückt. Die Peschito übersetzt: in Ansehung der Zeit ܡܛܠ ܙܒܢܐ. Da die griechische Formel διὰ χρόνον nach langer Zeit heißt, so dürfte die Uebersetzung „der Zeit nach" gerechtfertiget sein.

2) Χρόνος heißt Zeitdauer, καιρος dagegen Zeitpunkt.

3) Die Einwendung, bei der Fassung des τινα als pron. interrog. fehle dem Verbum διδάσκειν ein Subjectsaccusativ, hat keinen Werth, weil dieses Fehlen die ächt griechische Satzconstruction in keiner Weise schädiget; den die Worte: „πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς = ihr habt wieder nöthig des Belehrens euch" bedürfen einer ausdrücklichen Benennung des Subjectsaccusatives nicht, um so weniger als die Gesetze der Sprache in dieser Construction einen solchen nicht fordern.

Dazu kommt, daß die Vulgata, die Peschito und sämmtliche alte Uebersetzer und Exegeten τινα als fragendes Pronomen betrachtet haben. All dies würde jedoch die Aufrechthaltung von τίνα als Fragewort nicht rechtfertigen, wenn dieses Wort keinen anderen Gedanken zuließe als: den Lesern sei die Kenntniß der στοιχεῖα, d. h. was zu den στοιχείοις zu rechnen sei, abhanden gekommen. Dem ist aber nicht so; denn das fragende Pronomen erstreckt sich nicht blos auf die Aufzählung der στοιχεῖα, sondern auch auf deren Inhalt, es besagt nicht blos, welches die Anfangslehren seien, sondern auch wessen Inhaltes sie seien[1]). In diesem Sinne ist wegen des Zusammenhanges τίνα an unserer Stelle zu nehmen. Man mag also τινα unbestimmt oder fragend deuten, in beiden Fällen ist der Gedanke derselbe: ihr habt wieder nöthig, daß man euch in den allerersten Grundwahrheiten des Christenthums unterrichte. Da nun auch bei der Deutung des τινα als fragenden Fürwortes der rechte Sinn sich ergibt, so entscheide ich mich sowohl im Hinblicke auf seine Stellung im Texte als, auch in Anbetracht der starken Bezeugung für das fragende Pronomen.

Was unter στοιχεῖα[2]) zu verstehen sei, ist durch den Beisatz τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ zur Genüge angedeutet, es sind die Anfangsgründe der christlichen Disciplin. Nicht die Lehren und Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die Legalien, welche im Galaterbriefe (4, 3. 9 στοιχεῖα u. στ. τοῦ κοσμοῦ) in Gegensatz zur christlichen Heilswahrheit gebracht werden, und welche nur die Elementarstufe zur vollkommenen Religion Jesu Christi bilden, sondern die Anfangslehren des Christenthums selbst sind hier gemeint; denn es handelt sich nicht um den Gegensatz von Judenthum und Christenthum, sondern um den der Elemente der christlichen Glaubenserkenntniß zu der Abschließung und Vollendung derselben[3]). Durch den Genitiv τῆς ἀρχῆς wird der Begriff στοιχεῖα noch verschärft[4]) = die allerersten Anfangsgründe, nach Art der Lateiner, welche zu elementa auch noch prima setzen. Λόγια τοῦ Θεοῦ bezeichnet im N. T. sowohl die alt=[5]) wie die neutestamentliche[6]) Gottesoffenbarung. Hier, wo zu Christen als solchen geredet wird und im Hinblick auf die Epexegese in 6, 1

1) Vgl. Luk. 10, 22; 24, 17; Joh. 10, 6 u. a.

2) Στοιχεῖον (deminut. von στοῖχος = στόχος und στίχος) bedeutet einen Stift, Stab oder Pfahl behufs Abmessung von Zeit und Raum, daher στοιχεῖον der Stift, der an der Sonnenuhr den Schatten wirft und die Zeit anzeigt. Dann überhaupt die Anfangselemente, die Urbestandtheile der physischen Dinge, die Grundstoffe der Welt (2. Petr. 3, 10. 12), aus welchen sich das Weltall zusammensetzt; ebenso bezeichnet es die Buchstaben als Elemente zur Bildung von Sylben, Wörtern und Sätzen: dieser Bedeutung entspricht das in der syrischen Uebersetzung gewählte Wort ܐܣܛܘܟܣܐ; endlich die Anfangsgründe der Religion der Wissenschaften und Künste, die Grundprincipien jeglichen Unterrichts.

3) Gegen Simar l. c. S. 91, der unter στοιχεῖα κλ. die Satzungen des Gesetzes, als die Anfangsgründe einer übernatürlichen Offenbarung und Heilsordnung versteht.

4) Noch schärfer hebt die Peschito diesen Begriff hervor: „die ersten Elemente des Anfangs." (ܐܣܛܘܟܣܐ ܩܕܡܝܐ ܕܫܘܪܝܐ)

5) Apg. 7, 38; Röm. 3, 2.

6) 1. Petr. 4, 11.

sind die specifisch neutestamentlichen Gottesoffenbarungen[1]) gemeint, alles, was Gott im Sohne zu uns geredet hat (1, 1).

Der gewaltige Rückschritt, den die Leser in der christlichen Erkenntniß gemacht, wird ihnen nun durch ein Bild noch mehr zu Gemüthe geführt. Der Milch sind sie bedürftig geworden, nicht der festen Speise. Diese Vergleichung mit dem schwachen Kinde kommt auch, und zwar in der nämlichen Verbindung mit στοιχεῖα, Gal. 4, 3 vor, woraus sich ergibt, daß der Ausdruck στοιχεῖα den Apostel zur Vergleichung der Leser mit Kindern geführt habe, die als Nahrungsmittel der Milch bedürfen. Γάλα bezeichnet sehr passend und verständlich den Elementarunterricht im Christenthum, den Unterricht über die στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς. Die als Milchspeise betrachteten Lehrstücke sind nach 6, 1 f. die Lehren von der Buße und dem Glauben, der Taufe und Handauflegung, der Auferstehung der Todten und des darauffolgenden Gerichtes mit seiner ewigen Entscheidung. Sie gingen ihrem Eintritte in das Christenthum voraus, und bildeten gleichsam die Vorstufen, auf denen sie in das Heiligthum der Kirche eintraten; und nun nachdem sie so lange in diesem Heiligthum geweilt, neigen sie sich wieder dem Judenthume zu, dessen Lehren wegen ihres vorbereitenden Charakters selbst nur der Milch gleichen im Vergleiche zu den Anfangsgründen der neutestamentlichen Offenbarung. Der Milch, welche die Nahrung der Kinder ist, wird die στερεὰ τροφή[2]) die starke Speise entgegengesetzt, die Nahrung der Erwachsenen, welche V. 14 als τέλειοι im Gegensatze zu νήπιοι bezeichnet werden. Στερεὰ τροφή ist Bild jenes Unterrichtes, der den geistig Erwachsenen angemessen ist, die tiefere und umfassendere Einführung in das Verständniß der grundgelegten Offenbarungswahrheiten. Feste Speise verlangt kräftige Verdauungsorgane, wie sie einem Kinde nicht zukommen; ebenso erfordern die höheren Lehrgegenstände ein schon gestärktes Fassungsvermögen, welches durch Aneignung und Verständniß der στοιχεῖα präparirt wird. Welche Lehrstücke der Apostel unter die στερεὰ τροφή zähle, sagt uns V. 11 im Zusammenhalte mit 7, 1 ff. Es ist die Lehre über das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks.

Man hat protestantischerseits aus V. 12 die Folgerung gezogen, daß der Hebräerbrief unmöglich an die Gemeinde in Jerusalem könne gerichtet gewesen sein, ja, daß er überhaupt für gar keine Gemeinde bestimmt sein könne, er sei vielmehr für einen ganz bestimmten Kreis von Katechumenen geschrieben, die wirklich wieder in Unterricht genommen waren. Gegen die letztere Annahme spricht entschieden V. 12; denn die Worte: ihr sollet Lehrer sein der Zeit nach, paßt nie und nimmer auf Katechumenen

1) Λόγιον (deminut. von λόγος) diente bei den Griechen zur Bezeichnung von Orakelsprüchen, als deren Urheber man die Gottheit dachte. Bei den LXX wird es auf die Aussprüche Jehova's angewendet und ist Uebersetzung des hebräischen אֹמֶר, דָּבָר (4. Mos. 24, 4; Ps. 11, 7; Jes. 5, 24 u. a). Später wurde es zur Bezeichnung der theopneustischen Schriften überhaupt gebraucht (Iren., Clem. Alex. strom. VII, 18; Orig. comment. ad Matth. 5, 19 ff.)

2) Vgl. 1. Cor. 3, 2 (βρῶμα).

oder Neophyten, sondern nur auf solche Glieder, welche seit Jahren dem Christenthume angehörten. Denn der Ausdruck *διὰ τὸν χρόνον* bezeichnet einen sehr langen Zeitraum, und die mit Uebergehung der *στοιχεῖα* folgende Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß der Tadel nicht buchstäblich zu nehmen sei; da der Apostel selbst über eine neue Grundlegung hinweggeht, was Neophyten und Katechumenen gegenüber nicht hätte geschehen dürfen. Auch hätte der Apostel den Neophyten nicht den Vorwurf machen können, ihr seid geworden wie solche, welche der Milch bedürfen: denn die Neophyten sind Kinder in der christlichen Erkenntniß. Es können an unserer Stelle nur solche Gemeindeglieder verstanden werden, welche der Zeit ihrer Bekehrung nach wirklich Lehrer für die Jüngeren sein konnten. Es scheint also, daß der religiöse Rückschritt in der Gemeinde, welcher zum förmlichen Abfall hindrängte, von den älteren Mitgliedern ausging, eine Erscheinung, die sich im Leben häufig wiederholt. Große religiöse und politische Umwälzungen gehen immer von einflußreichen, mit Ansehen, Wissenschaft und Erfahrungen ausgerüsteten Persönlichkeiten aus, zu welchen in einer christlichen Gemeinde die Neophyten nicht gehören. Sie spielen immer nur eine sehr untergeordnete Rolle, selbst wenn sie sich der Auflehnung gegen die bestehende Ordnung mit aller Begeisterung und Opferwilligkeit anschließen.

Ebenso unstichhaltig sind die Gründe, welche man aus dieser Stelle gegen die jerusalemitische Adresse schöpft. Man sagt nämlich, der Verfasser habe unmöglich so schreiben können an jene mehrere Tausend Seelen starke Muttergemeinde der Christenheit, in welcher viele im Christenthum ergraute Glieder sich befanden, gewiß zum Theil noch Leute, die den Herrn selbst gekannt, die auch schon eine Menge Verfolgungen bestanden hatten; an eine große Gemeinde, welche nothwendig viele Lehrer unter sich haben mußte, auf welche die Worte: *πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς*, und wiederum viele Neophyten, auf welche die Worte: *ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον* nicht gepaßt haben würden. Dagegen ist zu bemerken, daß in einem, an eine ganze Gemeinde gerichteten, aus alten und neuen, guten und bösen Gliedern gerichteten Sendschreiben eben nur der Gemeindestand im Ganzen und Großen, wie er thatsächlich zur Abfassungszeit des Schreibens war, maßgebend sein kann[1]). In einer solchen Gemeinde können treffliche Lehrer und viele gläubige Glieder sich befinden, wie das wirklich auch der Fall war (13, 17. 24 und 10, 25), und doch kann die Gemeinde im Ganzen und Großen in einer Lage sich befinden, welche einen solchen Tadel rechtfertiget. Die früheren schönen Glaubensbeweise (6, 10; 10, 32 ff.) schützen nicht gegen die Möglichkeit späteren Abfalles (Gal. 1, 6; 3, 3; 4, 19 u. a.); die besten Menschen haben oft schon schlecht geendet, die blühendsten Kirchen sind zu Grunde gegangen, weil sie auf dem gelegten Glaubens-

1) Es ist doch einleuchtend, daß in einem an eine ganze Gemeinde gerichteten Sendschreiben nicht jedes Wort für jeden paßt; auch nicht immer für die Majorität der Gemeindeglieder, sondern für diejenigen, welche es eben angeht, was ja auch bei den anderen apostolischen Briefen der Fall ist.

grunde nicht fortgebaut haben. Was speciell die Christengemeinde in Jerusalem betrifft, so war sie mehr als andere der Gefahr der Verführung ausgesetzt; denn gerade die Juden in Jerusalem waren die wüthendsten Eiferer des Gesetzes, die grimmigsten Verfolger der Judenchristen. Was Wunder wenn sich diese aus Furcht oder Interesse oder sonst einem Grunde immermehr dem Judenthume zuneigten! Daß dem wirklich so war sehen wir, aus der Apostelgeschichte. Die Stellung, welche die Judenchristen in Jerusalem zum Mosaismus einnahmen und zwar zu einer Zeit, wo Jakobus noch am Leben war, zeigt, daß auch unter dem besten Bischof Zustände eintreten können, wie sie der Hebräerbrief zum Inhalte hat. Der Glaubenszustand der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem spricht also nicht gegen, sondern vielmehr für die jerusalemitische Adresse des Briefes.

V. 13. Πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος, ἄπειρος λόγου δυκαιοσύνης· νήπιος γάρ ἐστιν.

V. 13. Denn jeder, welcher Milch bekommt, ist unerfahren im Worte der Gerechtigkeit; denn er ist ein Kind.

Die vom Apostel als Thatsache hingestellte Behauptung, daß die Leser Milch nöthig haben, nicht feste Speise, wird nun in allgemein gehaltenen Sätzen näher erörtert[1]). V. 13 wird gezeigt, wie derjenige, welcher Milch bekommt, beschaffen ist, er wird als ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης bezeichnet. Ὁ μετέχων γάλακτος, wer noch Theil hat an Milch, d. h. wer noch Milch zu seiner Nahrung genießt. Es ist hiebei an ausschließlichen Milchgenuß zu denken, wie er den Säuglingen gereicht wird, was mit dem Ausdrucke στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς genau correspondirt; die allerersten Anfänge entsprechen der allerersten Nahrung. Der Milchtrinkende ist unerfahren[2]) im Worte der Gerechtigkeit, d. h. seine geistige Fassungskraft ist noch nicht geübt und gestärkt, sie gleicht dem schwächlichen Magen des Säuglings, der kräftige Speise nicht zu verdauen vermag. Der schwierige Ausdruck λόγος δικαιοσύνης hat zu verschiedenen Deutungen Veranlassung gegeben. Die Einen verstehen darunter die Rechtfertigungslehre, Andere das Evangelium, wieder Andere das Sittengesetz. Die Rechtfertigungslehre im paulinischen Sinne kann nicht gemeint sein, weil es sich hier um eine Belehrung der Glaubens= im Unterschiede von der Lebensgerechtigkeit durchaus nicht handelt, und die Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegensatze zum Leben nach dem Gesetze gar nicht in den Zusammenhang paßte; denn es findet keine Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium statt, sondern eine Gegenüberstellung von γάλα und στερεὰ τροφή, von νήπιοι und τέλειοι[3]). Deshalb

1) Γάρ ist erläuternd, nicht begründend; auch die Peschito nimmt es im explicativen Sinne (ܓܝܪ).

2) Ἄπειρος unerfahren, unkundig; einer der eine Sache noch nicht probirt (πεῖρα Versuch, Probe), also in ihr keine Erfahrung hat.

3) Die Rechtfertigungslehre gar zu dem Begriffe der στοιχεῖα zu rechnen, sie als Milch zu erklären, (Ebrard) gäbe den absurden Gedanken: jeder, der Milch genießt, ist unerfahren in der Milch.

ann λόγος δικαιοσύνης auch keine Bezeichnung des Evangeliums sein, wornach er Apostel dafür auch τοῦ Χριστοῦ λογός hätte schreiben können; denn in diesem Falle wäre das Wort Christi ebenfalls in gegensätzlichem Sinne zu verstehen, wozu in Ermangelung eines solchen jede Berechtigung fehlt. Nur in em Falle, daß unter στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ die alttestamentliche Offenbarung zu verstehen wäre, hätte diese Deutung einige Berechtigung. Daß dem aber nicht so sei, haben wir gesehen. Bezeichnete λόγος δικαιοσύνης das Evangelium, dann wäre von dem noch der Milch Bedürftigen usgesagt, er sei ἄπειρος εὐαγγελίου. Das wäre aber nicht richtig; denn so wenig von einem von der Milch sich nährenden Säugling gesagt werden kann, r sei ἄπειρος τροφῆς, ebensowenig können solche, welche in der christlichen Erkenntniß wie Kinder geworden, als ἄπειροι εὐαγγελίου bezeichnet werden. Sie sind nicht ἄπειροι τροφῆς, sondern ἄπειροι στερεᾶς τροφῆς. Da es sich ferner n der ganzen Stelle um die Fähigkeit handelt, geistliche Dinge zu verstehen, also um höhere christliche Erkenntniß, nicht aber um die ethische Zuständlichkeit der Leser, so hat auch die Auffassung vom Sittengesetze keine im Gedankenzusammenhang gründende Stütze, denn der Ausdruck τέλειοι V. 14, der in Antithese zu νήπιοι gebracht ist, bezeichnet daselbst nicht ethische Vollkommenheit, sondern den auf dem Wege des Fortschrittes in der christlichen Erkenntniß erlangten Höhepunkt gläubigen Wissens. Der Unterschied zwischen νήπιοι und τέλειοι beruht auf der Kenntniß und dem Verständniß der neutestamentlichen Offenbarungswahrheiten, nicht aber in ethischen Verhältnissen. Denn bei dieser Annahme wäre die sittliche Unvollkommenheit der Kinder der sittlichen Vollkommenheit der Erwachsenen gegenübergestellt, was schwerlich behauptet werden dürfte. Der λόγος δικαιοσύνης ist nichts anderes als die στερεὰ τροφή und diese jener λόγος δυσερμήνευτος von der Melchisedeksnatur des Hohenpriesterthums Christi. Daß die beiden Begriffe στερεὰ τροφή und λόγος δικαιοσύνης wesentlich zusammenfallen, ergibt sich aus dem Gegensatze V. 14 „für Vollkommene aber ist feste Speise." Das ganze antithetische Satzgefüge von V. 13 und 14, das sich enge am V. 12 anschließt, spricht für unsere Auffassung. Wie der Elementarunterricht in Vergleich mit der Milch gebracht wird, so die feste Speise mit der Lehre von der Gerechtigkeit, und was die Milch ist für die Kinder, das ist die feste Speise für die Vollkommenen oder mit Beibehaltung des Bildes, für die Erwachsenen. Und da die Milch den Unterricht über die Elementarlehren des Christenthums bezeichnet, so kann auch λόγος δικαιοσύνης nur den Unterricht über die höchsten und tiefsten Wahrheiten der christlichen Religion bedeuten, zu welchen speciell die Abhandlung über Christi Hohespriesterthum gehört; denn gerade dieses von dem Apostel abzuhandelnde Thema hat ihn im Hinblick auf den niederen Erkenntnißstand der Leser auf das Bild von der Milch und dem Kinde einerseits und von der festen Speise und den Vollkommenen andererseits geführt. Demzufolge fasse ich δικαιοσύνης als Objectsgenitiv, als inhaltliche Bestimmung von λόγος. Es ist ein Wort, welches Gerechtigkeit zum Inhalte hat, und ein solches ist die Lehre vom Hohenpriesterthume Christi im eminenten Sinne. Diese Lehre

wird λόγος δικαιοσύνης genannt, weil im Opfertode Christi der Grund unserer Entsündigung und Heiligung also unserer Gerechtigkeit vor Gott liegt[1]), die er als himmlischer Hohepriester den Gläubigen fortwährend zueignet[2]). In der Lehre vom Hohenpriesterthum Christi im Zusammenhalte mit seinem Kreuzesopfer hat der Gerechtigkeitszustand des erlösten Menschen seine einzige und zugleich tiefste Begründung, und darum wird sie mit Recht λόγος δικαιοσύνης genannt. Behufs Erklärung des Wortes δικαιοσύνη ist es nicht nothwendig, darin eine Anspielung auf den Namen Melchisedek zu suchen, der 7, 2 etymologisch König der Gerechtigkeit gedeutet wird, so das der λόγος περὶ Μελχισεδὲκ den λόγος δικαιοσύνης in sich begreifen muß; denn abgesehen davon, daß diese Beziehung als eine weit hergeholte und darum erkünstelte erscheint, ist ja nicht das Wort über Melchisedek, sondern über das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks, welches seinen Grund in der ἀκαταλύτος ζωή, nicht aber in der gleichen Gerechtigkeit Christi und Melchisedeks hat, der Gegenstand der Abhandlung. Auch ist nicht der Gerechtigkeitsbegriff in der Charakteristik Melchisedeks, sondern vielmehr der Priesterbegriff die Hauptsache, weshalb eine Bezugnahme der δικαιοσύνη auf den verdollmetschten Namen Melchisedek höchst unwahrscheinlich ist.

Νήπιος[3]) γάρ ἐστιν schließt sich an den Subjectsbegriff ὁ μετέχων γάλακτος an, und begründet (γάρ) nicht ohne feine Ironie die aufgestellte Behauptung. Diesem Kindheitsalter entspricht der Zustand der geistigen Unreife in Beziehung auf das Denk- und Erkenntnißvermögen. Sie sind Kinder nicht an Alter, sondern an Gotteserkenntniß, deshalb kann der Apostel ihren gegenwärtigen Zustand hinsichtlich der Glaubenserkenntniß mit nichts füglicher vergleichen als mit dem Kindheitsalter (νηπιότης) gegenüber der vollendeten Reife des Mannes (ἡλικία τελεία)[4]). Die Argumentation in streng syllogistischer Form würde lauten: Wer der Milch bedarf, der ist ein Kind; ihr seid der Milch bedürftig geworden; also seid ihr Kinder. Wer ein Kind ist, ist unerfahren im Worte der Gerechtigkeit, ihr seid Kinder; also seid ihr unerfahren im Worte der Gerechtigkeit. Wer unerfahren ist im Worte der Gerechtigkeit bedarf des Elementarunterrichtes, ihr seid unerfahren im Worte der Gerechtigkeit, also habet ihr des Elementarunterrichtes nöthig.

---

1) 1. Cor. 1, 30; Röm. 3, 24. 25; 1, 3; 9, 14.

2) 2, 17; 10, 22.

3) Νήπιος (Vulg. parvulus) bei den Lateinern infans bezeichnet im physischen Sinne ein kleines Kind, das noch nicht reden kann, wird aber auch bis an die Gränze des Knabenalters ausgedehnt. Das Etymon ist νή und εἰπεῖν sprachunfähig sein; ebenso infans von in und fari. Die Peschito hat [Syriac] er ist unerfahren = ein Kind. Νήπιος in Verbindung mit γάλα jedoch weist auf Säuglinge hin, wodurch die niedere Stufe der christlichen Gnosis der Leser um so schärfer hervorgehoben wird.

4) Vgl. Eph. 4, 13—14.

ον δέ ἐστιν ἡ στερεὰ
διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθη-
ιvασμένα ἐχόντων πρὸς
ιλοῦ τε καὶ κακοῦ.

V. 14. Für Vollkommene aber ist feste Speise, für die (nämlich), welche in Folge der Fertigkeit die Sinne als geübte haben zur Unterscheidung von gut und bös.

hbedürftigen werden nun die τέλειοι gegenübergestellt. Das mit der Spitze stehende τελείων bezeichnet als Gegensatz zu νήπιος nesalter, den Erwachsenen, an Alter Gereiften; hier die geistige n, der eine dem Mannesalter angemessene Auffassungskraft und [1]). Daß es sich hier nicht um sittliche Vollkommenheit handeln ıs der ganzen Beweisführung[2]) hervor, welche den niederen Er- der Leser zum Inhalte hat, der es dem Apostel schwer werden istus, dem neutestamentlichen Hohenpriester nach der Weise Mel- ıer für sie faßlichen Weise zu ihnen zu reden. Τέλειοι bezeichnet ıs solche, welche in Folge ihres gereiften Alters die Fähigkeit für eisung besitzen, sondern solche, welche im Verständnisse höheren ereits merkliche Fortschritte gemacht haben; denn wer auf dem Elementarunterrichtes stehen geblieben ist, kann unmöglich τέλειος ete der christlichen Gnosis genannt werden. Demzufolge ist die als Gegensatz der στοιχεῖα die Spitze und Vollendung der und in die Höhe geführten christlichen Erkenntniß; sie umfaßt ınd Höhepunkt der Erlösung und beleuchtet von dieser Höhe aus Theile des reichgeschmückten geistigen Baues. Es ist mit einem ehre von der ewigen Melchisedeksnatur des neutestamentlichen und von der mysteriösen Typik des alten Bundes.

nun folgenden Participialgliede τῶν διὰ τὴν ἕξιν κλ. finden die ähere Erklärung, worin zugleich das von ihnen Ausgesagte, daß τερεὰ τροφή nur für sie sei, eine nähere Begründung erfährt. , welche geübte Sinne haben. Αἰσθητήρια[3]) sind die Sinnesor- s geistige Leben übertragen: die geistigen Fähigkeiten, das Auf- zen, die Urtheilskraft. Sie haben diese Sinne als geübte[4]), aus- eschärfte, während die geistige Fassungskraft der νήπιοι noch nicht halb sie unempfänglich sind für den höheren Lehrunterricht. Die ı haben die Lebendigkeit und Stärke ihrer anfänglichen Glaubens-

---

2, 6; 3, 1; 13, 11; 14, 20; Eph. 4, 13 ff.; Phil. 3, 15.
zenüberstellung von νήπιος und τέλειος allein würde die gegebene Erklä- tfertigen, da in der heiligen Schrift (1. Cor. 14, 20) auch von einem ια die Rede ist.
14, 20 steht dafür φρεσί. — Der Artikel τῶν ist gesetzt wegen der ibung der τέλειοι.
ıν im gewöhnlichen Sinne von „üben, ausbilden;" vgl. 12, 12; 1. Tim. 2, 14; ein dem Gebiete der Athletik entnommener auf das geistige Leben ısdruck. Γεγυμνασμένα ist Prädicatsaccusat. „als geübte".

erkenntniß nicht blos festgehalten, sie haben sich vielmehr über den principiellen Glaubensstand erhoben, sie sind von Stufe zu Stufe emporgestiegen, ihr ganzes Leben war ein beständiges Wachsen auf dem Gebiete christlicher Erkenntniß. Die Worte διὰ τὴν ἕξιν[1]) geben den Grund an, warum ihre Sinne geübt sind, nämlich wegen (erworbener) Fertigkeit. Die τέλειοι haben es durch ihr fortgesetztes Streben, in der christlichen Erkenntniß zu wachsen, dahin gebracht, daß sie eine gewisse Fertigkeit hierin erreichten, welche ihre geistige Auffassungskraft geschickt macht, das Gute und Böse zu unterscheiden. Durch fortwährende Denkübung wird die Denkkraft gesteigert und in dieser routinirten Denkthätigkeit liegt die Fähigkeit, das Nützliche und Schädliche zu unterscheiden. Die Ausdrücke καλόν τε καὶ κακόν bezeichnen hier nicht das sittlich Gute und Böse, sondern den geistigen Nahrungsstoff, die wahren und die falschen Lehren, die als wahre gut, als falsche bös genannt werden können. Unverkennbar hat der Apostel im Worte κακόν die judaisirenden Lehransichten, welche die Unentbehrlichkeit der alttestamentlichen Institutionen neben dem Christenthum behaupteten im Auge, jene Legalien, denen die Leser in Lehre und Leben sich hingaben. So aufgefaßt wären dann mit καλόν die heilbringenden Lehren des Christenthums mit specieller Bezugnahme auf die Lehre vom Hohenpriesterthum Christi nach der Weise des Melchisedeks bezeichnet, den Lesern zugleich ihre Unfähigkeit, zwischen Judenthum und Christenthum zu unterscheiden, in schonender Weise nahe gelegt, und aufs Neue ihre kindheitsmäßige Unreife in Ansehung der christlichen Erkenntniß constatirt. Daß die διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ nicht zur στερεὰ τροφή gehöre, wie Einige anzunehmen geneigt sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange. Wird ja doch diese Unterscheidungsgabe als Vorbedingung für die στερεὰ τροφή gefordert, und als Kennzeichen der geistig Gereiften und durch diese Reife für die στερεὰ τροφή Befähigten hingestellt.

Cap. VI. V. 1. Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν,

V. 1. Darum wollen wir, die Anfangslehre Christi bei Seite lassend, zum Vollkommenen uns hinwenden, indem wir nicht abermal einen Grund legen mit Bekehrung von todten Werken und Glaube an Gott,

V. 2. βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.

V. 2 mit der Lehre von den Taufen, der Händeauflegung, der Auferstehung der Todten und des ewigen Gerichtes.

V. 3. Καὶ τοῦτο ποιήσωμεν, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός.

V. 3. Und dieses wollen wir thun, wenn anders Gottes gestattet.

---

1) Die wörtliche Uebersetzung wäre propter habitum; denn ἕξις bezeichnet den gegebenen natürlichen Zustand. So übersetzt auch wirklich der heil. Augustin (lib. 13 de trinit. c. 13). Die Uebersetzung der Vulg. pro consuetudine aus Gewohnheit, in gewohnter Weise, ist nicht ganz zutreffend; denn ἕξις (ἔχειν) ist habitus (habere) Zustand, Fertigkeit, insoferne das Zuständliche auch das Fertige und umgekehrt genannt werden kann.

V. 1—3 ist weder ausschließlich insinuativ, noch ausschließlich communicativ zu fassen, es ist vielmehr beides mit einander zu vereinigen. In den beiden Hauptsätzen φερώμεθα und ποιήσωμεν ist der Plural dieser Verba communicativ mit Beziehung auf den Apostel und die Leser zugleich. Die Leser sollen nach der τελειότης streben; er will ihnen durch seine Belehrung dazu verhelfen. Dagegen sind die partic. ἀφέντες und καταβαλλόμενοι als schriftstellerischer Plural zu nehmen und zwar nicht mit überwiegender, sondern mit ausschließlicher Beziehung auf den Verfasser. Diese Auffassung fordert der Zusammenhang. Mit Recht bemerkt Mayer: „Wollte man auch die Participialsätze communicativ fassen, dann würde der erste Participialsatz die Aufforderung enthalten, nicht länger an dem Elementarischen des Christenthums zu haften oder das Streben darauf zu richten, wofür die Voraussetzung erforderlich wäre, daß die Leser sich solchem mit Vorneigung hingegeben hätten. Aber nicht die Elemente des Christenthums waren es, welche sie festhielten, sondern jüdische Lehren und Institutionen." Ebensowenig paßt die communicative Auffassung für den zweiten Participialsatz, der nur eine nähere Beschreibung „der Anfangslehre von Christus" ist, weshalb von ihm das vom ersten Participialsatze Gesagte gilt.

V. 1. Im Hinblick auf das von den Lesern V. 12—14 Gesagte, daß sie nämlich die στερεὰ τροφή noch nicht ertragen können, vielmehr noch der Milch bedürfen, sollte man die Folgerung erwarten: Darum laßt uns diese Anfangsgründe noch einmal zum Gegenstande der Erörterung machen. Statt dessen aber sagt der Apostel: Darum lasset uns zum Vollkommenen schreiten. Wie nun läßt sich dieser logische Widerspruch, der gegen die communicative Auffassung verwerthet wurde, heben? Einfach dadurch, daß man dem kausalen διό die rechte Rückbeziehung gibt, und diese liegt in V. 14 im Zusammenhalte mit dem ersten Satzgliede von V. 12. Im Hinblicke auf die von den τέλειοι gegebene Schilderung und auf den Umstand, daß sie schon so lange Zeit im Christenthume stehen und deshalb τέλειοι sein könnten und sollten, ermahnt er sie nach der τελειότης zu streben, und spricht den Entschluß aus, sie zu derselben zu erheben. Demzufolge knüpft sich διό an den unmittelbar vorausgehenden Begriff τέλειοι an, und nur bei dieser Beziehung wird ein vernünftiger Sinn gewonnen. Sie sollten nicht immer Kinder sein, die der Milch bedürfen, sondern Vollkommene, für welche die στερεὰ τροφή ist. Und solche könnten sie sein διὰ τὸν χρόνον; darum auf der einen Seite die Ermahnung zur τελειότης mit allem Eifer sich hinzuwenden, auf der anderen Seite das Versprechen, mit Beiseitelassung der Anfangslehre von Christus sie zur τελειότης zu führen und von der abermaligen Grundlegung abzusehen.

Darum, weil ihr nicht Kinder sondern Vollkommene sein sollet, wollen wir zum Vollkommenen uns hinwenden[1]) (mit Eifer und Eile). Τελειότης

---

1) Die Grundbedeutung von φέρειν ist fahren und führen, und wird zunächst von der Bewegung im physischen Sinne gebraucht; φέρεσθαι passiv und medial. Die reichhaltige Bedeutung dieses Verbums muß immer der Zusammenhang entscheiden. An

als Gegensatz von νηπιότης und zugleich als Gegensatz von ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος kann nichts anderes bezeichnen als die Mannesreife für christliche Erkenntniß, die Fähigkeit für den höheren Unterricht und das Bedürfniß nach fester Speise. Τελειότης bezeichnet also nicht die στερεὰ τροφή selbst, den vollkommenen Unterricht, die höheren Lehren von der Melchisedeksnatur des neutestamentlichen Hohenpriesters; denn die Lehrunterweisung ist nur das Mittel, die Leser aus dem Zustande der νηπιότης herauszuführen und der τελειότης näher zu bringen. Der Context verbietet τελειότης in einem anderen Sinne zu nehmen als τέλειοι. Dieser Ausdruck bezeichnet aber den subjectiven Zustand derer, welche in der διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ bereits so geübt sind, daß sie die tiefer liegenden Lehren des Christenthums zu fassen vermögen. Folglich muß auch τελειότης im subjectiven Sinne genommen werden und kann unmöglich die objectiven Lehrsätze der στερεὰ τροφή bezeichnen. Es handelt sich um den Erkenntnißzustand der Leser, um die τελειότης der Personen nicht der Lehre. Ob hiebei auch Rücksicht genommen ist auf ihre ethische Vollkommenheit, möchte ich aus dem Grunde bezweifeln, weil der Apostel hier nicht das ethische, sondern das intellectuelle Verhältniß der Leser zum Christenthum im Auge hat.

In ἀφέντες[1]) τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ist wie bereits bemerkt ἀφέντες schriftstellerischer Plural. Der Apostel will im Hinblick auf die anzustrebende τελειότης den Elementarunterricht nicht wieder aufnehmen, sondern ihn übergehen. Wie V. 12 τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς die allerersten Anfänge bezeichnet, so hier ὁ λόγος τῆς ἀρχῆς[2]) die Anfangslehre. Und wie oben τοῦ θεοῦ Subjectsgenitiv ist, so hier τοῦ Χριστοῦ. Es ist die Anfangslehre Christi, d. h. derjenige Theil der christlichen Lehre, womit beim Unterrichte der Anfang gemacht wird, nicht der Unterricht von Christus, womit der Anfang gemacht wird, also nicht objectiver Genitiv. Die Ausdrucksweise λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ[3]) erinnert viel an den hebräischen stat. construct., der auf die hebräische Denkweise des Verfassers schließen läßt; denn ein geborener Grieche hätte sich schwerlich so ausgedrückt. Dasselbe gilt auch von der Construction in V. 12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς.

Der Satz: μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι[4]) drückt negativ aus, was

---

unserer Stelle bezeichnet es eine Bewegung im geistigen Sinne: sich führen, sich hinbewegen zu etwas = sich hinwenden zu etwas.

1) Ἀφιέναι τι etwas, sei es in Rede oder Schrift, übergehen, nicht behandeln, unterlassen; in letzterer Bedeutung Mtth. 23, 23.

2) Daß ἀρχῆς mit λόγος zu verbinden sei, ist selbstverständlich, und ergibt sich zugleich aus 5, 12.

3) Die Peschito übersetzt: den Anfang des Wortes Christi = Anfangslehre (ܫܘܪܝܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܫܝܚܐ). Die Berufung auf den stat. constr. der Peschito zur Begründung des objektiven Genitiv ist werthlos, weil die beim stat. constr. stehenden Genitive im Hebräischen wie im Syrischen ebensowohl genit. object. als genit. subject. sein können.

4) Καταβάλλεσθαι θεμέλιον ist soviel als τιθέναι θεμέλιον 1. Cor. 3, 10 einen Grund

im ersten Participialsatze positiv ausgesprochen ist, es dient sonach zur Erläuterung desselben. Was nun der Apostel zu den Elementen der Worte Gottes bei einer judenchristlichen Gemeinde rechnet, besagen die von θεμέλιον abhängigen Genitive, welche sogenannte genit. appositionis sind. Sie enthalten dasjenige, womit das Fundament zum christlichen Unterricht gelegt wird. Daraus, daß sämmtliche Genitive ohne Artikel eingeführt werden, ergibt sich, daß die genannten Lehrstücke nur beispielsweise, nicht aber als die einzigen und ausschließlichen angeführt werden. Wir wollen nicht wieder den Grund [1]) legen mit Dingen, wie da sind: Buße 2c. Es bedarf wohl keines Beweises, daß auch noch andere Lehren zu den Grundwahrheiten gehören, wenn auch die uns vorgeführten die hauptsächlichsten Bestandtheile des ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος bilden. Der Apostel führt ihrer sechs auf, von denen immer ja zwei zusammen gehören, da sie in einer näheren Beziehung zu einander stehen. Nach der Ausdrucksweise des Verfassers sind es vier Lehrstücke [2]), welche 6, 2 aufgeführt werden nämlich die Belehrung über die Taufe und Handauflegung, über die Auferstehung der Todten und das ewige Gericht. Diese vier Lehrstücke bilden das Fundament des christlichen Glaubenslebens und der weiteren Heilserkenntniß. Ihnen hat vorauszugehen die Sinnesänderung und der Glauben an Gott. Bei dem ersten Begriffspaar handelt es sich nicht so fast um Belehrung über den Heilsweg, als vielmehr um eine Aufforderung zur Betretung desselben, wovon die Ertheilung des katechetischen Unterrichtes abhängig gemacht wurde. Mit der Aufforderung zur Buße und zum Glauben begann die Predigt des Evangeliums [3]), darum steht das erste Begriffspaar mit Recht an der Spitze der Fundamentalien.

Das erste Paar μετάνοια und πίστις hat es mit den subjectiven Bedingungen der Aufnahme in den neuen Bund zu thun; denn Sinnesänderung und Glaube sind die negative und positive Grundbedingung des christlichen Lebens. Die μετάνοια ist die subjective Umkehr des νοῦς, also eine Umwand-

---

legen. Es ist καταβάλλεσθαι ein bei den Classikern und Hellenisten gewöhnlicher Ausdruck für die Grundlegung eines Gebäudes. Die ursprüngliche Bedeutung ist allerdings niederwerfen, niederreißen, aber ebenso bezeichnet es auch niederlegen; in Verbindung mit θεμέλιον nur: den Grund lagen. In dieser Verbindung geht es also nicht an, καταβάλλεσθαι in der Bedeutung: niederreißen zu nehmen (Ebrard), was zudem gar keinen passenden Sinn gäbe. Mit unserer Erklärung stimmt auch die Vulgata und Peschito überein; denn jácere fundamentum und das syrische ܫܶܬܶܐܣܬܳܐ [illegible] (fundamentum jacientes) bedeutet: einen Grund legen. Die syrische Uebersetzung setzt zu fundamentum noch aliud (ܐܚܪܺܢܳܐ).

1) θεμέλιον kann neutr. oder mascul. sein, da τὰ θεμέλια (Apgsch. 16, 26) und τοὺς θεμελίους (11, 10) vorkommt. θεμέλιον ist durch seine Genitive hinlänglich bestimmt, weshalb es ohne Artikel steht.

2) Man spricht gewöhnlich von sechs Lehrstücken, allein διδαχῆς steht erst bei βαπτισμῶν und nicht schon bei μετανοίας, weshalb ich es dem Wortlaute anpassender erachte, von 4 Lehrstücken zu sprechen, ohne gerade unter μετάνοια und πίστις ausschließlich die Functionen christlicher Lebensbethätigung zu verstehen.

3) Mtth 3, 2; Mark. 1, 15; Apg. 17, 30; 19, 4. 20 f.

lung, die im innersten Bereiche der persönlichen auf dem Geiste und Willen des Menschen sich erbauenden Selbstbestimmung vor sich geht, des gesammten Denkens und Wollens des menschlichen Herzens [1]) und eine Zukehr zu Gott; denn wer umkehrt auf seinem Wege, thut es nicht um stehen zu bleiben, sondern um einen entgegengesetzten Weg einzuschlagen und auf diesem von nun an zu wandeln. An unserer Stelle wird nur die negative Seite des Begriffes geltend gemacht, weil das positive Moment, die Zukehr zu Gott, seinen Ausdruck in πίστεως ἐπὶ θεόν findet. Die μετάνοια wird näher bestimmt durch ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, ein Ausdruck, der die Sinnesänderung als ein innerliches Sichabwenden von jenen Werken bezeichnet, welche ihrem Wesen nach den Charakter des Todes an sich tragen. Solche Werke aber sind jene, welche an sich böse sind, also die sündigen Werke, nicht die Werke des Gesetzes, wie Einige erklären; denn diese waren und galten ihrem Wesen nach nicht als sündhafte Werke, (vgl. Apgsch. 21, 26) und konnten selbstverständlich als solche nicht angesehen werden, da sie einen Bestandtheil des göttlichen Gesetzes bildeten.

Die sündhaften Werke heißen νεκρά, nicht weil sie den ewigen Tod zur Folge haben, sondern weil sie selbst todt sind, d. h. des übernatürlichen Lebens ermangeln. Sie sind der Ausdruck des geistigen Todes, der nicht blos ein Mangel des Lebens, sondern die Setzung des Gegentheiles ist. Dieser Todescharakter der Sünde ist ein zuständlicher, so lange bis er durch die μετάνοια gehoben wird [2]), weshalb diese die unerläßliche Vorbedingung des christlichen Lebens ist [3]). Der Ausdruck νεκρὰ ἔργα ist dem Hebräerbriefe ausschließlich eigen, er findet sich sonst nirgendsmehr, weder im A. noch im N. T., ist aber sehr bezeichnend für das Wesen der Sünde. Der heil. Thomas interpretirt die opera mortua ebenfalls als peccata, quae tollunt Deum ab anima, cujus vita est per unionem caritatis [4]). In seiner Summa aber verbindet er mit νεκρά auch den Begriff von θανατόφορα: Utroque loco epistolae ad Hebraeos peccata dicuntur opera mortua *effective*, quia causa sunt mortis, et non tantum *privative*, quod vita spirituali careant. Diese an sich richtige Doppeldeutung der νεκρὰ ἔργα scheint der Apostel nicht im Auge gehabt zu haben; denn es handelt sich hier nicht um die Folgen sondern um das Wesen der Sünde.

Die andere subjective Bedingung der Aufnahme in den N. B. ist der Glaube die πίστις ἐπὶ θεόν. Ihrem Begriffe nach schließt, wie bereits bemerkt

1) Im ganzen N. T. ist μετάνοια die Abkehr des Herzens vom Bösen so oft dieses Wort in Verbindung mit πίστις gebracht wird, oder als Vorbedingung zum Eintritte in das neue Gottesreich gefordert ist.

2) Ἀπό = von . . . weg. Die Construction mit ἀπό ist beim Verbum μετανοεῖν selten (Apg. 8, 22); gewöhnlich wird das Wort mit ἐκ verbunden. In der Apokal. durchgehends.

3) August. hom. 50: Omnis, qui jam arbiter voluntatis suae constitutus est, cum accedit ad sacramenta fidelium, nisi eum poeniteat vitae veteris, novam non potest inchoare.

4) Thom. Aquin. in huj. loc. comment. Summa Theol. p. 3, quaest. 89, art. 6.

wurde, die μετάνοια auch die Zukehr des Gemüthes zu Gott in sich. In V. 1 wird aber nur die negative Seite des Begriffes herausgekehrt, weil das positive Moment der μετάνοια speciell in der πίστις ἐπὶ θεόν zum Ausdrucke gelangt. Diesem gegensätzlichen Verhältnisse entspricht sehr fein die gegensätzliche Wahl der Präpositionen ἀπό und ἐπί[1]). In Hinblick auf den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, der 11, 1 näher zu erörtern ist, sind wir zur Annahme berechtigt, daß auch hier πίστις das zuversichtliche Vertrauen in sich schließe. Es wird der Glaube nicht so fast als ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung, als vielmehr als eine zuversichtliche Hinwendung des Gemüthes zu Gott bezeichnet. Dies ergibt sich auch daraus, daß die πίστις als die positive Seite der μετάνοια an unserer Stelle betrachtet wird. Ist aber dem so, dann muß πίστις im ausgesprochenen Sinne gedeutet werden; denn die Zukehr zu Gott setzt beim Sünder das persönliche Verhältniß des Vertrauens zu Gott voraus. Abscheu der Sünde und Vertrauen auf Gott bilden die beiden Faktoren bei der Bekehrung des Menschen, jedoch so, daß die μετάνοια die Voraussetzung der πίστις ist. Das gläubige Vertrauen auf Gott ist ohne innerliches Sichabwenden von der Sünde undenkbar.

Daß der Apostel die πίστις so umfassend bezeichnet, dürfte seinen Grund darin haben, daß er im Gegensatze zu den todten Werken auf Gott den Lebendigen hinweisen wollte. Durch die μετάνοια tritt der Mensch aus dem Zustande des Todes in den Zustand des Lebens, indem er in ein lebendiges Verhältniß zu Gott tritt. Es war nicht nöthig εἰς Χριστόν zu schreiben, weil es sich von selbst verstand, daß hier der christliche Glaube gemeint sei; denn es ist ja von den Elementarlehren des Christenthums, von den ersten und unerläßlichen Bedingungen des Eintrittes in dasselbe die Rede, weshalb der Glaube an Gott den Glauben an Christus einschließt[2]). Zudem ist der Glaube an Christus nicht etwas neben dem Glauben an Gott für sich Bestehendes, sondern in diesem zugleich Enthaltenes. Wenn sonach der Apostel den Judenchristen gegenüber von einer πίστις ἐπὶ θεόν redet, so ist hiemit auch der Glaube an Christus gemeint, den er schon im Eingange des Briefes als den wesensgleichen Sohn Gottes und Welterlöser geschildert hat.

V. 2 nennt der Apostel die vier Hauptgegenstände der διδαχή, die Taufe und Handauflegung als die äußerliche Seite der Aufnahme in das neutestamentliche Gottesreich, welche an den Anfang des christlichen Lebens fallen, und womit die Vergebung der Sünden (10, 23) und die Verleihung der Gnadengaben des heiligen Geistes verbunden ist; sodann die Auferstehung nebst dem Gerichte, welche den Schluß der christlichen Gemeinde und den der ganzen Menschheit bilden. Daß diese Lehren einen Hauptbestandtheil der grundlegen-

---

1) Πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν bezeichnet hier die Richtung des Sünders auf Gott hin. Diese Construction kommt auch sonst vor Röm. 4, 5. 24; Apgsch. 9, 42; 11, 17 u. a. neben πιστεύειν εἰς. Die Peschito übersetzt εἰς θεόν (ܠܐܠܗܐ).

2) Vgl. Apgsch. 20, 21. Joh. 14, 1.

den apostolischen Predigt ausmachten, ersehen wir aus vielen Stellen der heiligen Schrift[1]). Auch der Verfasser unseres Briefes rechnet diese Lehrstücke zu dem Unterrichte von Christus, womit der Anfang gemacht wird, zu der Grundlage der christlichen Erkenntniß, welche zu allererst gelegt werden muß. Es ist viel darüber gestritten worden, ob die Genitive βαπτισμῶν, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως, κρίματος von διδαχή oder von θεμέλιον abhängen. Nach unserer bereits V. 1 dargelegten Auffassung müssen wir uns für die erste Ansicht entscheiden. Buße und Glaube sind die Vorbedingungen für den Empfang des christlichen Unterrichtes, weshalb der Apostel von keiner Lehre der Buße und des Glaubens spricht. Hätte er den katechetischen Unterricht hierüber verstanden, dann müßte διδαχή an die Spitze der sechs Lehrstücke gestellt sein. Wir übersetzen also: mit der Lehre über Taufen nicht mit: Lehrtaufen. Jene, welche βαπτισμῶν διδαχῆς als einen einzigen Begriff fassen und mit „Lehrtaufen" übersetzen, berufen sich theils auf das Ebenmaß der Rede, theils auf die Stellung διδαχῆς. Sie sagen, in allen übrigen Doppelgliedern sei der voranstehende Genitiv immer von θεμέλιον abhängig, und der zweite enthalte immer eine Bestimmung für den ersten, nirgends finde das umgekehrte Verhältniß statt. Diese Behauptung ist eine unerwiesene Annahme; denn aus dem Wortlaute ist nur so viel ersichtlich, daß in den ersten zwei Doppelgliedern die voranstehenden Genitive von θεμέλιον abhängen; ob dieses Abhängigkeitsverhältniß auch bei den folgenden anzunehmen sei, wäre erst zu beweisen. Im Hinblick auf den bloßen Context dürfte es überhaupt unmöglich sein, die rechte Entscheidung zu treffen, da nach demselben auch διδαχῆς von θεμέλιον abhängen kann, ohne daß dadurch der Gedanke eine Störung erlitte. Was dann die Berufung auf das Ebenmaß der Aufzählung betrifft, welches auf Zweitheiligkeit eines jeden Satzgliedes angelegt ist, und das durch Isolirung der beiden Worte βαπτισμῶν und διδαχῆς zerstört würde, so ist zu bemerken, daß dieses Ebenmaß auch bei unserer Erklärung festgehalten wird, insofern im Plural βαπτισμῶν unstreitig eine Zweitheiligkeit des Satzgliedes zum Ausdrucke gelangt, nämlich: Verschiedenartigkeit[2]) der Taufen. Zudem wird das Ebenmaß auch vom Verfasser nicht ganz strikte beachtet, was κρίματος αἰωνίου beweist.

Noch weniger zutreffend ist die Bemerkung, daß, hätte διδαχῆς das nomen regens, für die vier letzten Hauptbegriffe sein sollen, es vor dem ersten derselben, vor βαπτισμῶν hätte stehen müssen; denn es ist bekannt, daß in der griechischen wie in der lateinischen Sprache die Genitive sehr zierlich vor dem sie regierenden Worte stehen[3]). Vom sprachlichen Standpunkte aus läßt sich gegen unsere Erklärung nichts Stichhaltiges vorbringen. Man hat deshalb aus dem Zusammenhange dagegen zu argumentiren versucht und gesagt, bedeutet διδαχή den katechetischen Unterricht, welcher der Taufe voranging, so hat dieser

1) Apgsch. 18, 25; 19, 1—7; 2, 38. 4, 2; 23, 6; 24, 14; 10, 41.

2) Vgl. 9, 10.

3) Im syrischen Texte wird διδαχῆς von θεμέλιον abhängig gemacht, und an die Spitze der Satzglieder gestellt (ܡܠܦܢܘܬܐ).

auch schon die V. 1 genannten Lehrstücke mit der Taufe zum Inhalte; denn die von θεμέλιον abhängigen Genitive können nur Lehrgegenstände bezeichnen, wozu also eine nochmalige Bezeichnung derselben als christliche Anfangslehren? Dagegen ist zu bemerken, daß der aus dem Obersatze gezogene Schluß nebst dessen Begründung falsch ist. Wohl bedeutet διδαχή den λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ, aber daraus folgt noch nicht, daß dieser Elementarunterricht auch Buße und Glauben zum Inhalte hatte. Der Apostel bezeichnet vielmehr mit dem ersten Begriffspaar die Erfordernisse zur Ertheilung des katechetischen Unterrichtes, die Lebensbethätigung derer, welche in Unterricht genommen werden wollten; es ist demnach nicht richtig, daß alle von θεμέλιον abhängigen Genitive nur Lehrgegenstände bezeichnen können.

Der Plural βαπτισμῶν[1]) kann weder auf das dreimalige Untertauchen des Täuflings, noch auf die Vielheit der Täuflinge und Taufakte bezogen werden. Die Sitte dreimaligen Untertauchens ist weder aus dem N. T., noch in der apostolischen Zeit nachweisbar, findet sich vielmehr erst im nachapostolischen Zeitalter[2]). Die Bezugnahme auf die Vielheit der Taufakte und der Täuflinge macht den Plural ganz bedeutungs- und zwecklos; denn es war doch nicht nothwendig darauf hinzuweisen, daß die Taufe Vielen und darum oftmals gespendet werde; auch müßte bei dieser Annahme ebenso im nächstfolgenden Satzgliede der Plural stehen. Das wahrscheinlichste ist, daß der Plural βαπτισμῶν die christliche Taufe mit Einschluß der jüdischen Lustrationen und der Johannestaufe bezeichnet[3]). Es mußte den zum Christenthume übertretenden Juden der Unterschied dieser Taufen gezeigt und ihnen zum Verständniß gebracht werden, daß die christliche Taufe keine blos äußerliche Waschung bewirke und auch keine blos symbolische Bedeutung habe wie die Johanneische Taufe[4]), daß sie vielmehr eine Taufe mit dem Wasser und dem heiligen Geiste sei.

Dem Gesagten zufolge müssen wir von der Uebersetzung „Lehrtaufen" absehen. Der Unterschied zwischen der christlichen Taufe und den levitischen Waschungen liegt nicht darin, daß bei jener der Unterricht voranging, bei diesen aber fehlte, so daß in dieser Lehrunterweisung das charakteristische Merkmal läge, sondern das Unterscheidende zwischen dem heiligen Sacrament der Taufe und den jüdischen Waschungen liegt in der Sündenvergebung und

---

1) Die Peschito hat den Singular; ebenso August. (de fid. et oper. c. 11): lavacri doctrinae. Sämmtliche griechische und lateinische Codd. haben aber den Plural.

2) Can. 50 Apost. Tertull. de cor. mil. c. 3; Cyrill. Hierosol. Cat. myst. II. c. 4; Hieron. comment. in Eph. 4 u. a.

3) Man hat dagegen geltend gemacht, daß βαπτισμός nur von der christlichen Taufe erklärt werden könne, weil βαπτισμός den Akt des Untertauchens bezeichne, was nur auf die christliche Taufe seine Anwendung finde. Allein βαπτισμός ist hier soviel als βάπτισμα, das in den heiligen Schriften des N. T. nicht blos den Akt des Untertauchens bei der christlichen Taufe bezeichnet, sondern auch bei der Johanneischen. Auch wird βαπτισμός 9, 10 von den verschiedenen gesetzlichen Lustrationen gebraucht.

4) Apgsch. 18, 25; 19, 3—5.

Wiedergeburt zum ewigen Leben. Dazu bemerke ich noch, daß der Ausdruck Lehrtaufen ein ganz ungewöhnlicher ist, der weder in der heiligen Schrift, noch sonst in der kirchlichen oder patristischen Terminologie eine Stütze hat.

Zu den Elementarlehren gehört sodann die Lehre von der Handauflegung. Es ist hier jene ἐπίθεσις χειρῶν gemeint, welche auf die Taufe folgte und das Mittel zur Mittheilung der Gnadengaben des heiligen Geistes an die Getauften war, und die in der apostolischen Zeit bald unmittelbar[1]) mit der Taufe verbunden wurde, bald derselben nachträglich folgte[2]), also wie die Taufe sacramentalen Charakter hatte. Aus der engen Verbindung der Taufe und Handauflegung geht hervor, daß letztere für die Aufnahme des Menschen in die Gemeinde des N. B. ebenso wichtig und wesentlich ist, als die Taufe, und zugleich, daß sie etwas anderes als die Taufe ist, etwas für sich Bestehendes und aus sich Wirkendes. Ueber die Bedeutung und Wirkung der Handauflegung findet sich im Hebräerbriefe zwar kein näherer Aufschluß, so daß daraus für das heilige Sacrament der Firmung argumentirt werden könnte. Wenn wir aber das, was die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe von der Handauflegung berichten[3]), in's Auge fassen, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Verfasser die Bedeutung und Wirkung der Handauflegung in die Mittheilung der Gnadenfülle des heiligen Geistes gesetzt hat. Ist dem aber so, dann ist diese Handauflegung ein Sacrament wie die Taufe; denn die Mittheilung des heiligen Geistes kann nur durch einen sacramentalen Akt effektuirt werden. Was soll es also heißen, wenn man sagt, die Handauflegung sei ein Mittheilungsmittel der Gaben des heiligen Geistes; nicht als ob sie ein Sacrament wäre in dem Sinne, in welchem Taufe und Eucharistie es sind, aber etwas sacramentartiges; sie ist ein Supplement der Taufe. Wenn einmal zugestanden wird, daß die Handauflegung etwas von der Taufe verschiedenes sei und daß durch beide der heilige Geist zu verschiedenen Zwecken mitgetheilt werde, so muß folgerichtig auch zugestanden werden, daß die Handauflegung bezüglich ihrer Wirksamkeit der Taufe gleichkomme, also sacramentalen Charakter habe wie diese[4]). Was aber sacramentalen Charakter hat, ist eben ein Sacrament. Die Behauptung, der Zweck der Handauflegung sei nur die Vermittlung der Charismen gewesen, widerspricht den Thatsachen, daß nicht alle Getauften jene wundervollen Charismen empfingen, obwohl alle Getauften auch gefirmt wurden[5]), daß diese Charismenmittheilung auch durch die Predigt[6]) des göttlichen Wortes geschah, und daß die Handauflegung (Firmung) als Sacrament beibehalten wurde zu einer Zeit, wo die außerordentlichen Gnadengaben des heiligen Geistes

---

1) Apgsch. 19, 6; 8, 17.

2) Apgsch. 8, 14—17.

3) Vgl. Apgsch. 8, 17—19; 19, 6; 6, 6; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6.

4) Alle griechischen und lateinischen Interpreten haben die ἐπίθεσις χειρῶν vom heiligen Sacramente der Firmung verstanden.

5) Röm. 12, 4 ff.; 1. Cor. 12, 13; Eph. 4, 3 ff.

6) Apgsch. 10, 44.

nur noch vereinzelt vorkamen[1]). Diese Excursion möge ihre Entschuldigung finden in dem Umstande, daß protestantischer Seits diese Stelle benützt wurde, um den sacramentalen Charakter des heiligen Sacramentes der Firmung zu negiren, obwohl hier nicht die geringste Veranlassung hiezu gegeben ist. Daß hier des Abendmahles nicht erwähnt wird, sollte nicht auffällig erscheinen, da der Unterricht über das Mysterium der Eucharistie nicht zu den Elementarlehren des Christenthums zählt, vielmehr schon in der alten Kirche als ein Gegenstand der Arcandisciplin betrachtet wurde. Wenn man aber aus diesem selbstverständlichen Schweigen einen Schluß gegen die paulinische Abfassung des Briefes ziehen will, so ist ein solches Verfahren geradezu als ein frivoles Spiel mit der Logik und dem wahren Sachverhalte zu bezeichnen. Die Argumentation der Gegner der paulinischen Abfassung lautet: Paulus kann den Hebräerbrief nicht geschrieben haben; denn im theologischen Lehrsysteme des Apostels steht die Lehre vom Abendmahle im Vordergrunde. Im Hebräerbriefe aber wird der Eucharistie nicht erwähnt, also hat Paulus den Hebräerbrief nicht geschrieben. Daß der Apostel der christlichen Opferspeise, des heiligen Abendmahles, wirklich erwähnte, geht, wie wir sehen werden, aus 13, 10 deutlich hervor. Aber selbst in dem Falle, daß von der Eucharistie in unserem Briefe keine Rede wäre, müßte die oben gezogene Schlußfolgerung als eine total verfehlte schon vom logischen Standpunkte aus zurückgewiesen werden; denn daraus, daß der Verfasser des Hebräerbriefes von der Eucharistie schweigt, folgt nie und nimmermehr, daß Paulus der Verfasser nicht sein könne, man müßte nur verlangen, daß die specifischen Lehren eines Sendschreibens in allen übrigen Briefen sich wiederfänden. Zudem handelt es sich im Hebräerbriefe nicht um das Opfermahl im A. und im N. B., sondern um das Hohepriesterthum Christi und seines ein für allemal dargebrachten Opfers gegenüber den levitischen Hohenpriestern und den gesetzlichen Opfern, die eine Sündensühnung nicht realisiren konnten.

Die zuletzt aufgeführten Gegenstände des christlichen Elementarunterrichtes sind die ἀνάστασις νεκρῶν und das κρίμα αἰώνιον, die großen Thatsachen, welche den Schluß des individuellen Lebens, wie der Menschen- und Weltgeschichte bilden. Beide Ausdrücke sind ohne Beschränkung zu fassen, von der Auferstehung der Todten überhaupt[2]) und von dem auf alle ohne Ausnahme sich erstreckenden Weltgerichte[3]). Die Auferstehung der Todten und das Weltgericht waren auch Bestandtheile der jüdischen Lehrunterweisung, weßhalb sie mit Recht zu den Anfangsgründen gerechnet werden, nur sind sie hier im christlichen Sinne gedacht und behandelt, d. h. mit steter Beziehung auf Christus, der als der Auferstandene der Grund und die Wurzel der Auferstehung der

1) Cypr. ep. 75; Conc. Arelat. 1. can. 8; Hieron. contr. Lucifer. c. 4; Cyrill. catech. III. mystag.

2) Apgsch. 24, 15.

3) Apgsch. 24, 25.

Todten [1]) ist und der als der von Gott bestellte Weltenrichter das Gericht vollziehen wird [2]), weshalb in diesen Unterricht auch die Parusie Christi eingeschlossen ist. Κρίμα bezeichnet weniger den Verlauf des Gerichtes, als vielmehr das Resultat desselben, das gerichtliche Urtheil, das αἰώνιον heißt wegen seiner für die Ewigkeit geltenden Entscheidung und zwar nach ihrer positiven und negativen Seite.

V. 3. Längst ist in den Lesern der Grund christlichen Lebens und christlicher Lehre gelegt, gleichwohl aber sind sie noch der Unterweisung in diesen Elementargegenständen bedürftig, was ihre Hinneigung zum Judenthume beweist. Indessen will der Apostel nicht wiederum den Grund legen, sondern sie vielmehr aus dem Zustande der νηπιότης herausführen, und der τελειότης näher bringen. Das will er mit Gottes Hilfe zu Stande bringen durch den höheren Unterricht über das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks, in welchem zugleich das Elementarische der christlichen Erkenntniß seine höhere Bedeutung und seine tiefere Begründung findet. Da wir φερώμεθα communicativ aufgefaßt haben, müssen wir folgerichtig auch ποιήσωμεν [3]) communicativ fassen und τοῦτο auf ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα beziehen, so daß der Gedanke ist: wir wollen nun mit allem Eifer der τελειότης uns zuwenden mittelst höherer Lehrunterweisung. Weil aber dieser höhere Unterricht bei dem niedrigen Erkenntnißstande der Leser eine schwere Aufgabe ist, und sie selbst durch ihr Verhalten der göttlichen Gnaden und Liebeserweisungen sich unwürdig gezeigt haben, setzt der Apostel bei: wenn anders Gott es gestattet. Er hat dabei den Gnadenbeistand Gottes im Auge, dessen er zur gründlichen und klaren Unterweisung bedarf, und den sie zur Erleuchtung ihres Verstandes und zur Rührung des Willens so nothwendig brauchen, damit sie die vorzutragenden Wahrheiten recht erfassen und ihr Leben darnach einrichten. Im Hinblick auf V. 4 ist die Annahme gerechtfertiget, daß der Bedingungssatz ἐάνπερ κλ. [4]) vorzugsweise um der Leser willen beigefügt wurde, um damit auszudrücken, daß möglicherweise

---

1) 1. Theff. 4, 13; 1. Cor. 15, 21.

2) Apgsch. 17, 31; 1. Theff. 4, 14.

3) Die Rec. liest ποιήσομεν. Da aber die Leseart ποιήσωμεν überwiegend bezeugt ist, muß sie als die ursprüngliche gelten. Auch in der syrischen Uebersetzung hat ποιήσωμεν dieselbe Form wie φερώμεθα (ܢܥܒܕ --- ܢܐܬܐ)

4) Die Formel ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός kommt auch 1. Cor. 16, 7 vor; vgl. Röm. 1, 10; ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, und bezeichnet nicht blos eine Zulassung in dem Sinne, in welchem von Gott gesagt wird, daß er auch die Uebel in der Welt geschehen lasse, sondern eine Zulassung in Verbindung mit seinem Gnadenbeistande; also die thätige Hilfe Gottes, insoferne es sich hier um das Zustandekommen eines guten Werkes (ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι) handelt. Sehr treffend drückt sich hierüber Estius aus: »Graeco verbo ἐπιτρέπειν non nudam significari permissionem, sed amplius aliquid, h. e. concessionem, qua nimirum cuipiam fiat vel auctoritas vel potestas aliquid agendi. Dieser Doppelgedanke liegt auch in dem von der Peschito gewählten Zeitworte ܦܣ.

wenigstens einige unter ihnen für den Segen tieferer Heilserkenntniß aus eigener Verschuldung unfähig geworden sein könnten, und zwar wegen ihres wenn auch noch nicht äußerlich, so doch innerlich vollzogenen Abfalles von Christus und Rückfalles in das Judenthum. Doch er will sein Vorhaben ausführen, wenn Gott ihm das beinahe Unmögliche zu bethätigen gestattet.

V. 4. Ἀδύνατον γάρ, τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου,	V. 4. Denn es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes,
V. 5. καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος,	V. 5. auch gekostet haben das köstliche Wort Gottes und die Kräfte der künftigen Welt,
V. 6. καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.	V. 6. und (dann) abgefallen sind, wiederum zur Sinnesänderung zu erneuern, da sie für sich den Sohn Gottes auf's Neue kreuzigen und dem Hohne preisgeben.

Mit den Worten ἐάνπερ κλ hat der Apostel es als eine problematische Sache hingestellt, ob seinen Lesern die Bekehrung noch möglich sein werde; denn es gibt einen Abfall von Christus, aus welchem eine Wiedererhebung schlechthin unmöglich und jeder diesbezügliche Versuch fruchtlos ist. Wer einmal im vollen Besitz und Genuß der neutestamentlichen Heilsgüter stand und aus ihnen mit Wissen und Willen herausgefallen ist, der kann nicht mehr erneuert werden. Sein Sündigen ist ein muthwilliges, wofür es keinerlei Entschuldigung gibt. Doch gibt er sich der Hoffnung hin, daß es bei ihnen noch nicht zu einem völligen Abfall von Christus gekommen sei und daß sie durch Glaubensbeharrlichkeit Erben der Verheißung werden. Er stellt ihnen also (4—8) das Schreckliche des Abfalles vor Augen, um sie heilsam zu erschüttern; belebt aber zugleich ihren Muth (9) unter Hinweis auf die Gerechtigkeit Gottes, der ihre frühere Liebe zu ihm und den Gläubigen nicht vergißt. Diese Gefahr des Abfalles und die noch vorhandene Möglichkeit der Sinnesänderung hat der Apostel im Auge, wenn er sagt ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός.

V. 4 schließt sich demnach enge und natürlich an den Bedingungssatz ἐάνπερ an und begründet (γάρ) denselben. Wäre es bei den Lesern schon zum wirklichen und völligen Abfall gekommen, dann könnte von einem Fortschreiten zum höheren Unterrichte keine Rede sein, denn es ist unmöglich, den Abgefallenen abermals zur Sinnesänderung zu erneuern. Der Grund hievon liegt, wie wir später sehen werden (V. 7 u. 8) nicht blos in der subjectiv-psychologischen Unmöglichkeit, sondern vielmehr in dem objectiven göttlichen Verwerfungsurtheil über die Abgefallenen, wovon jene psychologische Unmöglichkeit nur die nothwendige Folge ist. Statt einfach zu sagen, die vom Christenthum wieder Ab-

gefallenen können nicht mehr zur Sinnesänderung erneuert werden, schildert er den glücklichen Zustand, in welchem sich die neutestamentlichen Bundesglieder befinden, um dadurch den Hebräern die hohe Würde und Gnade des Christen zu vergegenwärtigen, und ihnen das ἀδύνατον ἀνακαινίζεσθαι begreiflich zu machen.

Das Erste was von den Christen ausgesagt wird, ist, daß sie erleuchtet worden sind. Alle griechischen Ausleger und die Mehrzahl der Lateinischen haben φωτισθέντας von der Taufe verstanden und πάλιν ἀνακαινίζειν darauf bezogen. Man berief sich hiebei auf den altkirchlichen Sprachgebrauch [1]), wornach φωτίζειν wie auch φωτισμός und φώτισμα die gewöhnliche Bezeichnung der Taufe war. Allein der neutestamentliche Sprachgebrauch ist gegen diese Deutung. Nach demselben bezeichnet φωτίζειν die Erleuchtung durch Lehre, durch das Evangelium oder die evangelische Predigt überhaupt [2]). Auch in unserem Briefe ist es in diesem Sinne gebraucht, was aus der Parallelstelle 10, 32 verglichen mit 10, 26 erhellt, wo dafür μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν steht. Aus diesen Gründen ist die Deutung von der Taufe unstatthaft; denn die Terminologie der späteren Kirche kann nicht maßgebend für unsere Stelle sein. Die Erleuchtung selbst erstreckt sich auf die Kenntniß des eigenen Seelenzustandes und der christlichen Heilswahrheiten. Die Gottes- und die in derselben wurzelnde Selbsterkenntniß aber ist eine Gnade Gottes; sie ist also nicht das Resultat menschlicher Belehrung, sondern Ausfluß göttlicher Huld. Es werden sonach die Gläubigen φωθέντες genannt, weil sie von Gott erleuchtet worden sind, weil sie von ihm die Glaubenserkenntniß empfangen haben, nicht weil sie von Menschen über die christlichen Wahrheiten belehrt wurden, obwohl diese Erleuchtung mit dem willigen Anhören des Wortes Gottes in der Regel verbunden ist. Der φωτισμός ist ein Hineinstrahlen des himmlischen Lichtes der göttlichen Wahrheit in die umnachtete Seele, welches mit der Satzung des Glaubens zugleich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens wirkt. Mit ἅπαξ, das zur ganzen Schilderung gehört und seinen Gegensatz an πάλιν V. 6 hat, wird diese von Gott ausgehende Erleuchtung als eine solche bezeichnet, welche einmal realisirt, einer Wiederholung nicht bedarf und nicht fähig ist. Die Erleuchtung ist ein einmaliger Vorgang im geistigen Leben des Menschen, der einen andauernden Lichtzustand bewirkt; denn dieses Licht geht Jedem nur einmal auf, es geht ihm auf für seine ganze Lebenszeit und leuchtet fort in ungetrübtem Glanze und erwärmt das Herz für Christus und seine heilige Sache, so lange als der Mensch dasselbe nicht wiederum mit der früheren Finsterniß vertauscht. Läßt er von der erkannten Wahrheit ab, liebt er die Finsterniß

1) Just. Mart. Apol. I. c. 62 u. 65. Ambr. l. II de poenit. c. 2. Joh. Damasc. l. IV de fide c. 10 u. a.

2) Eph. 3, 9; 2. Cor. 4, 4. 6. — Auch nach dem Sprachgebrauche der LXX bezeichnet φωτίζειν „lehren" das hebr. הוֹרָה Hiph. v. יָרָה Richt. 13, 8; 2 Kön. 12, 2. 17, 27. 28. Die Peschito übersetzt hier und 10, 32 mit ܡܥܡܘܕܝܬܐ = Taufe.

mehr als das Licht, welches Christus ist, dann ist und bleibt sein Denken und Leben in undurchdringliche Finsterniß gehüllt; denn die Erleuchtung, das grundlegende Selbstzeugniß der göttlichen Wahrheit an das Denk- und Willensvermögen des Menschen kehrt nie mehr wieder, weil der Grund nur einmal von Gott gelegt wird.

Das Zweite, was von den Christen ausgesagt wird, ist, daß sie die himmlische Gabe gekostet haben. Der Ausdruck γεύεσθαί τινος bezeichnet nicht blos ein oberflächliches Kosten, sondern auch ein wesentliches Genießen, ein thatsächliches Erfahren[1]), wie aus 2, 9 ersichtlich ist, wo er auf das Todesleiden Jesu seine Anwendung findet. An unserer Stelle ist selbstverständlich an eine Erfahrung zu denken, welche mit Erquickung und Beseligung verbunden war, weil das Object des Kostens eine himmlische Gabe ist. Die Christen stehen im Besitze und Genusse dessen, was sie im Lichte Gottes erkannt haben. Sie haben das Wesen und die Wirkungen der himmlischen Gabe tiefinnerlich empfunden und an sich nach allen Seiten hin selbst erfahren, nämlich das Geist und Herz nährende und beseligende Heil in Christus. Der Ausdruck ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος ist verschieden gedeutet worden: von der Sündenvergebung, dem aus ihr stammenden Seelenfrieden, vom himmlischen durch die göttliche Erleuchtung bewirkten Lichte, von der Firmung und der Eucharistie[2]). Mir scheint, es handle sich hier nicht um eine einzelne Gabe, sondern vielmehr um das Gesammtheil in Christus, so daß also δωρεὰ ἐπουράνιος den Inbegriff der im N. B. durch Christus verliehenen Heilssegnungen bedeutet. Daß der Apostel dabei die Hauptgabe, die Gnade der Versöhnung durch Nachlassung der Sünden ganz besonders im Auge hatte, geht daraus hervor, daß im ganzen Briefe die Sündenvergebung die hervorragendste Stelle einnimmt, daß namentlich im 8. Capitel dieselbe unter den dem neutestamentlichen Bundesvolke verheißenen Gaben als diejenige bezeichnet wird, deren Folge und Frucht die anderen sind, und daß die Stellung von δωρεὰ ἐπουράνιος zwischen der Erleuchtung und der Theilnahme am heiligen Geiste am natürlichsten auf diese Deutung hinweist. Man könnte hiebei auch an das heilige Sacrament der Taufe denken, in welchem das Heil in Christus, Entsündigung und Heiligung, also die ganze Erlösungsfrucht dem Menschen mitgetheilt wird, wonach sich dann φωτισθέντες auf den der Taufe vorangehenden Unterricht und μετόχους γενηθέντας κλ. auf das heilige Sacrament der Firmung bezöge. Wegen dieser unmittelbar folgenden μετόχη πνεύματος ἁγίου kann das Kosten der himmlischen Gabe unmöglich von der Firmung verstanden werden, und für die Erklärung der Eucharistie paßt weder der Ausdruck δωρεὰ ἐπουράνιος, noch führt der unmittelbare Zusammenhang auf diese Deutung. Wegen des engen Anschlusses unseres Satzgliedes

1) Estius: Quod quidam *gustare* exponunt: tenuiter percipere, quasi summis labris attingere et delibare, *praeter usum est scripturae sacrae*, in qua, seu proprie, seu metaphorice, gustus est earum etiam rerum, quae plenis, ut ita dicam, faucibus hauriuntur. Diese Erklärung stimmt mit Mtth. 27, 34 nicht überein.

2) Vgl. Estius in h. l., der sich für die Eucharistie entscheidet.

an das Vorangehende mittelst der Partikel τε könnte man unter dem Kosten der himmlischen Gabe wohl das segensvolle und freudenreiche Innewerden der durch die Erleuchtung zu Stande gekommenen Erkenntniß der göttlichen Wahrheit verstehen, so daß der Gedanke wäre, „Diejenigen, welche einmal erleuchtet worden sind und den unermeßlichen Segen dieses Erleuchtungszustandes, der eine Gabe der göttlichen Liebe ist, an sich erfahren haben, können nicht minder zur μετάνοια erneuert werden." Allein im Hinblicke auf V. 4, wo ausdrücklich vom Kosten des lieblichen Gotteswortes die Rede ist, muß die gegebene Erklärung verlassen werden. Ἐπουράνιος wird die dargebotene Heilsgabe genannt im Hinblick auf ihren Ursprung, ihr Wesen und ihren Zweck. Sie kommt vom Himmel und zwar durch Vermittlung des im Allerheiligsten des Himmels thronenden und für uns fürbittenden Hohenpriesters; sie ist übernatürlichen, himmlischen Charakters und führt zur Theilnahme an der Seligkeit des Himmels.

Das Dritte, was von den Christen ausgesagt wird, ist, daß sie des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind. Der Ausdruck μετόχους γενηθέντας[1]) πνεύματος ἁγίου bezeichnet den heiligen Geist als einen den Gläubigen zu eigen gegebenen und bleibenden Besitz. Des heiligen Geistes theilhaftig werden heißt nämlich, analog dem Ausdrucke μέτοχος τοῦ Χριστοῦ γίγνεσθαι (3, 14) nicht blos in den Mitbesitz dessen gelangen, was der heilige Geist zur Entsündigung und Heiligung des Menschen besitzt, sondern am heiligen Geiste selbst Antheil haben, ihn selbst besitzen[2]). Wie Christus der Erlöser mit den Gläubigen in eine so innige persönliche Gemeinschaft tritt, daß man von diesen in Wahrheit sagen kann, sie sind im Besitze Christi, und in ihm im Besitze all dessen, was er erworben hat, also im Besitze seiner gottmenschlichen Person und seiner gottmenschlichen Verdienste für die Menschheit; so tritt auch der heilige Geist, der das Erlösungswerk auf Erden subjectivirt, in ein so inniges persönliches Verhältniß zu den einzelnen Gläubigen, daß man von ihnen sagen kann, sie haben den heiligen Geist und in ihm Alles, was ihm um der Menschen willen zu eigen gegeben ist. Ja durch den heiligen Geist wird der Mensch ein lebendiges Glied am Leibe Christi, so daß er das Leben Christi lebt; denn der heilige Geist hat die Eingliederung der Einzelnen in den geheimnißvollen Leib des Erlösers zu besorgen. Der heilige Geist ist es, der da bewirkt, daß die Gläubigen Christi theilhaftig werden und der in Christus beschlossenen Gnade Gottes; er ist der Lebensvermittler des erlösten Geschlechtes. Dieses Theilhaftigwerden des heiligen Geistes vollzieht sich für die Gläubigen in dem heiligen Sacramente der Firmung[3]). Auf dieses Sacrament haben auch die griechischen Ausleger unser Satzglied bezogen, was wir im Hinblicke auf V. 2, woselbst der Handauflegung Erwähnung geschieht, am wahrscheinlichsten erscheint. Daß V. 4 und 5 eine gewisse Bezugnahme auf die V. 1 und 2 aufgeführten Elementargegenstände in sich schließt, dürfte kaum

1) Γενηθέντες ist der bei den späteren Schriftstellern übliche aor. für γενόμενοι.

2) Diesen Gedanken hebt sehr prägnant der syrische Ausdruck hervor: ܢܣܒܘ sie haben empfangen (den heiligen Geist).

3) Apgsch. 8, 15—18.

bezweifelt werden. Viele, und namentlich neuere Exegeten haben unter Berufung auf 2, 4 die Charismen, die außerordentlichen Gnadengaben (Sprachengabe, Prophetie u. s. w.), deren in der alten Kirche Viele theilhaftig wurden, verstanden. Da aber diese Charismen nicht allen zu Theil wurden, welche den heiligen Geist empfingen, da ferner dieselben nicht alle, denen sie gegeben wurden, in gleicher Weise und in gleichem Maße erhielten, vielmehr der Eine mehr, der Andere weniger, der Eine im höhern, der Andere im niederen Grade, so kann die Deutung von den Charismen nicht aufrecht erhalten werden; denn es leuchtet ein, daß das Theilhaftigwerden des heiligen Geistes nicht in der Mittheilung jener außerordentlichen Charismen bestehen kann, weil deren Erlangung noch kein Besitz des heiligen Geistes ist, sondern nur einzelner Gnadengaben desselben, welche in keinem wesentlichen Zusammenhange mit der Mittheilung des heiligen Geistes stehen, so daß sie nothwendigerweise jedesmal mit ihm zugleich gesetzt werden müßten, und weil dann Jeder, der den heiligen Geist empfängt, auch mit diesem Empfange jene Charismen erhalten müßte, was erfahrungsgemäß nicht der Fall ist.

V. 5. Das Vierte und Letzte, was von den Christen ausgesagt wird, ist, daß sie das liebliche Gotteswort und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben. Καὶ καλὸν γευσαμένους Θεοῦ ῥῆμα[1]), sie erkennen aus Erfahrung die erquickende, tröstende, stärkende und beseligende Kraft des Evangeliums, das als ein Wort des Trostes und der Verheißung καλὸν ῥῆμα genannt wird. Ῥῆμα Θεοῦ ist das Evangelium, hier zunächst als Wort der trostreichen Verheißungen Gottes, welche die zukünftige Vollendung des Reiches Gottes und seiner Glieder, die jenseitige Verklärung und Beseligung der Christen zum Inhalte haben. Καλὸν wird es genannt im Hinblick auf diesen Herrlichkeitsinhalt seiner Verheißungen; denn καλὸν bezeichnet nicht blos das göttliche Verheißungswort, sondern zugleich die inhaltliche Beschaffenheit desselben; es ist sonach ein das ῥῆμα näher bezeichnendes und zugleich beschreibendes Attribut. Diese Erklärung stützt sich auf die enge Verbindung mit dem folgenden δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος und zugleich auf die oben citirten alttestamentlichen Ausdrücke, welche sich auf die Verheißungen Gottes beziehen[2]). Καλὸν ῥῆμα umfaßt also den ganzen Reichthum der von Christus erworbenen und den Gläubigen verheißenen Gnadengüter. Wenn aber καλὸν ῥῆμα nicht das Evangelium überhaupt, sondern nur das Wort der Verheißung bezeichnet,

---

1) Καλὸν ῥῆμα ist das hebr. הַדָּבָר הַטּוֹב Jos. 21, 43; 23, 15; oder דְּבָרִים טוֹבִים Zach. 1, 13; Ps. 4, 2 דָּבָר טוֹב = das tröstliche Verheißungswort. Die Peschito schließt sich ganz an die hebr. Ausdrucksweise an: ܡܠܬܐ ܛܒܬܐ.

2) Estius in h. l. Gustaverunt bonum Dei verbum, qui doctrinam coelestia bona promittentem cum suavitate et gaudio perceperunt. Auch Cornelius a Lap. erklärt unser Satzglied auf diese Weise: Gustarunt quam suavis et consolatoria sit doctrina evangelica, quae tanta tamque jucunda bona promittit nobis tam hic, quam in coelo capessenda.

wenn es also erst künftig zu erwartende Güter zum Inhalte hat, wie kann dann gesagt werden, daß die Christen dasselbe schon gekostet, d. h. in seiner ganzen Lieblichkeit an sich erfahren, in sich erlebt haben; denn γεύεσθαι[1]) muß in demselben Sinne genommen werden wie V. 4. Eine frohe Botschaft, wenn sie gläubig aufgenommen wird, ist immer Gegenstand erquickenden Genusses, sie bildet bis zu ihrer Erfüllung die tägliche süße Nahrung für den Geist und das Herz des Menschen, sie erfüllt ihn mit freudiger Hoffnung, mit himmlischem Troste, mit unerschütterlichem Muthe, und insoferne kann von den noch hienieden lebenden Christen gesagt werden, daß sie die verheißenen Güter bereits gekostet haben; denn im Glauben wird das Zukünftige anticipirt.

Von den Christen wird endlich ausgesagt, daß sie die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben. Δυνάμεις sind nach 2, 4, Galat. 3, 5 und anderen Schriftstellern Wunderthaten, außerordentliche Wirkungen höherer Kräfte[2]). Hier sind es diese Kräfte selbst, die Wundergaben des heiligen Geistes. Zu diesen Kräften gehören aber nicht blos jene außerordentlichen Wundergaben der apostolischen Zeit, in welcher die Leser des Briefes lebten; denn das Gekostethaben von diesen Kräften wird von allen Christen ausgesagt, nicht blos von denen, welche mit der Wundergabe ausgerüstet wurden; sondern auch und zwar vorzugsweise alle jene übernatürlichen Kräfte, welche im neutestamentlichen Gottes- und Gnadenreiche wirken, den Menschen heiligen und verklären, und ihm die Anwartschaft auf den Himmel geben. Sie heißen δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, weil sie als Gaben des heiligen Geistes aus jener übernatürlichen Welt stammen, die für den auf Erden lebenden Christen noch eine zukünftige ist, in welcher sich einst diese Kräfte an den Vollendeten und Verklärten in ihrer ganzen Macht und Fülle zeigen und von ihnen wirklich gekostet werden. Der Apostel legt den Schwerpunkt der Gnaden- und Liebeserweisungen des heiligen Geistes in das Jenseits; denn vom Himmel aus wird das Diesseits mit himmlischen Kräften erfüllt und verklärt. Dort sind jene Kräfte zur Erneuerung und Beseligung des Menschengeschlechtes, welche in die Gegenwart hereinragen und insoferne sie daselbst wirken, in einem gewissen Maße von den Gläubigen erfahren und tiefinnerlich empfunden werden. Der αἰὼν μέλλων ist allerdings etwas rein Zukünftiges; denn die zukünftige Welt ist eben eine zukünftige und nicht eine gegenwärtige, sie ist sonach für den

1) Das Verbum γεύεσθαι wird hier mit dem accus. construirt. Diese Construktion kommt im N. T. nur noch Joh. 2, 9 vor, dagegen oft bei den LXX. Daß der Wechsel der Construktion auch einen Wechsel des Sinnes bezeichne, läßt sich nicht beweisen, und daß die Wiederholung von γεύεσθαι wegen des Nachdruckes geschehe, widerspricht der Stellung dieses Wortes; denn jedes betonte Wort steht entweder am Anfange oder am Ende des Satzes, nie aber wird es zwischen andere Worte eingeschaltet.

2) Estius versteht unter δυνάμεις die den Auserwählten im Reiche Christi verheißene Unsterblichkeit und Glorie, worin sich die Kraft und Macht Gottes auf wunderbare Weise zeigt, und sagt: *gustasse* dicuntur has virtutes, qui eas fide, amore et magno desiderio perceperunt. Bei dieser Erklärung werden die δυνάμεις ausschließlich in das Jenseits verlegt und der allgemein gehaltene Begriff willkührlich beschränkt, weshalb auch das γεύεσθαι eine geschraubte Deutung erfahren muß.

Christen noch ein Ziel der Sehnsucht. Aber die Kräfte der zukünftigen Welt ragen bereits jetzt schon in die Zeiträumlichkeit herein und constatiren dadurch die Zusammengehörigkeit beider Welten, worin die Möglichkeit des Kostens jener überweltlichen Kräfte ihren Grund hat.

V. 6 wird nun auf die den Hebräern so naheliegende Gefahr des Abfalles hingewiesen, und damit ganz bestimmt ausgesprochen, daß ein Abfall vom vollen Besitz und Genuß der neutestamentlichen Heilsgüter möglich ist, was bekanntlich von Calvin unter Berufung auf Mtth. 12, 13 f. und 1. Joh. 2, 19 geleugnet wurde, indem er behauptete, daß ein wahrhaft Wiedergeborener nicht mehr fallen könne, und daß, wer wieder abfalle, nicht wahrhaft wiedergeboren war. Dieser gewaltige Irrthum wird verurtheilt durch unser παραπεσόντας, das sich unverkennbar auf die V. 4 und 5 Geschilderten, also die wahrhaft Wiedergeborenen bezieht und auch durch πάλιν bestätiget wird, das auf solche hinweist, welche schon einmal zur μετάνοια erneuert waren[1]). Ebenso deutlich ist auch 10, 26 ff. von Abgefallenen die Rede, welche eine lebendige Erkenntniß der Wahrheit empfangen und die heiligende Kraft des Blutes Christi und den Geist der Gnade durch eigene Erfahrung kennen gelernt hatten. Die Leugnung der Möglichkeit des Abfalles aus dem Glaubens- und Gnadenstande ist eine Leugnung der menschlichen Freiheit und nur dazu ersonnen, um für die absolute Prädestinationstheorie eine Grundlage zu gewinnen; sie steht in directem Widerspruche mit der Lehre des Hebräerbriefes.

Das Wort παραπεσόντας[2]) bezeichnet hier nach dem Zusammenhange den religiösen Abfall (3, 12; 10, 26) den Abfall von Christus und den Rückfall in's Judenthum, nicht den sittlichen Abfall, von welchem παραπίπτειν bei den LXX häufig gebraucht wird[3]). Die Bedeutung des Wortes bestimmt der Zusammenhang, der hier die Erklärung vom religiösen Abfall gebietet. Zur Bezeichnung des Doppelbegriffes „Abfall und Rückfall“ könnte nicht leicht ein passenderes Wort gewählt werden als παραπίπτειν. Bei den Lesern des Briefes handelte es sich um die Wahl zwischen Christenthum und Judenthum.

1) In Anbetracht dieser Thatsachen nützt es nichts, wenn Calvin den Begriff von γεύεσθαι dahin abschwächt, daß er sagt, es sei hier nur von solchen die Rede, welche von den Gnadengütern nur ein wenig gekostet und nur einige Fünklein Lichtes empfangen haben. In diesem Sinne kommt γεύεσθαι in unserem Briefe nicht vor. Eine solche Deutung ist zugleich eine Verfälschung des Textes, der von einem bischen Erleuchtung nichts enthält und widerspricht offenbar der Tendenz des Apostels, der, nachdem er in vier Satzgliedern die ganze Fülle der den Christen zu Theil gewordenen Gnaden aufzählt, nicht den unpassenden Gedanken aussprechen konnte, daß, je weniger einer von den neutestamentlichen Heilsgütern gekostet habe, er um so gewisser verloren gehe.

2) Παραπίπτειν = nebenhinfallen, neben jene Stelle, auf der man vorher stand. Wer aber neben hinfällt, der fällt zugleich aus seiner Stellung heraus, daher herausfallen; hier aus der Gemeinschaft mit Gott herausfallen.

3) Die LXX übersetzen die hebräischen Verba אָשַׁם und מָעַל (Ezech. 14, 13; 15, 8; 18, 24 u. a.) mit παραπίπτειν die Vulg. mit praevaricari.

Fielen sie aus dem einen heraus, dann mußten sie nothwendig in das andere hineinfallen [1]). Es ist also hier von einem Abfall die Rede, welcher die christliche Heilswahrheit und Heilsgnade ganz aufgibt, der das Heil mit Wissen und Willen von sich wirft und mit dem abgeschafften Judenthum vertauscht, der eine feindselige und gehässige Lebensstellung gegen den Erlöser an den Tag legt. Es handelt sich also hier nicht um Leugnung der einen oder der anderen Glaubenswahrheit, noch weniger um Uebertretung des einen oder des anderen göttlichen Gebotes, sondern um Verwerfung, Mißhandlung und Verhöhnung des Sohnes Gottes und seines so lebendig gekosteten, so reichlich empfangenen überschwenglichen Heiles. Daß ein solcher Abfall gemeint sei, ersieht man aus den zwei letzten Participialgliedern im V. 6, welche das Verhalten der Abgefallenen als ein fortwährendes Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes und öffentliches Beschimpfen desselben charakterisiren, und zugleich aus der Parallelstelle 10, 26—31, in welcher παραπίπτειν seine Erläuterung und Ergänzung findet.

Von solchen Abgefallenen wird nun gesagt: ἀδύνατον (αὐτούς) πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν. Sie zur Sinnesänderung zu erneuern ist unmöglich, sie sind und bleiben verloren; denn der Abfall nach solchen Gnadenerfahrungen, wie sie V. 4 und 5 beschrieben sind, ist eine vollständige Verhärtung und Verstockung des Herzens, ein muthwilliges Sündigen, wofür es keine Entschuldigung mehr gibt, jene Sünde gegen den heiligen Geist, von der geschrieben steht, daß sie weder hier noch jenseits werde vergeben werden [2]). Demzufolge darf das absolut stehende ἀδύνατον in keiner Weise abgeschwächt werden; denn die Wiederholung einer Erneuerung zur μετάνοια wird schlechthin verneint. Man hat ἀδύνατον als eine rhetorische Uebertreibung hingestellt und es = difficile erklärt. Allein es handelt sich hier nicht um die Schwierigkeit der Bekehrung, sondern um die Unmöglichkeit derselben, was aus dem ganzen Zusammenhange, namentlich aus V. 8 hervorgeht. Schwierig ist die Bekehrung immer; denn sie verlangt eine totale Umwandlung bei jeder schweren Sünde, und zur Hervorhebung dieses Gedankens wäre es nicht nöthig gewesen, die V. 4 und 5 gegebene Schilderung zu entwerfen. Ebenso unzulässig ist die Deutung, daß es zwar für menschliche Lehrer, nicht aber für Gott unmöglich sei, solche Abgefallenen wieder zu erneuern, oder die Deutung, daß sie nicht mehr getauft werden können, wobei die Möglichkeit des Seligwerdens nicht auszuschließen wäre. Weder das Eine noch das Andere wollte der Apostel sagen, wie wir sogleich sehen werden. Ἀνακαινίζειν bedeutet eine Erneuerung im geistigen Leben, welche das Denken und Wollen des Menschen zu einem ganz anderen als dem bisherigen macht, eine völlige Wiederherstellung des früheren Zustandes, wie er zum Eintritte in das Christenthum erforderlich war. Mit πάλιν wird darauf hingewiesen, daß die geschilderte Klasse von Menschen schon einmal erneut worden

1) Παραπίπτειν ist deshalb bezeichnender als der sinngleiche Ausdruck: ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος Hebr. 3, 12.

2) Mtth. 12, 31 f.

ist. Das Zeitwort ist im activen Sinne zu nehmen[1]), und als Subject, welches die Erneuerung bethätiget, entweder der menschliche Lehrer oder Gott selbst zu denken. Da aber jede Erneuerung ihren letzten Grund im Gnadenwillen Gottes hat und die menschlichen Lehrer nur Werkzeuge in der Hand Gottes sind, so muß die erneuernde Thätigkeit immerhin in letzter Beziehung Gott zugeschrieben werden, und es geht nicht an, diese erneuernde Thätigkeit ausschließlich den menschlichen Lehrorganen zu vindiciren, so daß der Sinn wäre, daß nur die Menschen solch Abgefallene nicht bekehren könnten, wohl aber Gott. Durch εἰς μετάνοιαν wird die Erneuerung näher präcisirt, sie ist eine Umwandlung, welche sich in der μετάνοια vollzieht. Diese erscheint also hier als Produkt einer erneuernden Thätigkeit, und besteht in dem sich Abwenden von der Sünde und Hinwenden zu Gott. Während V. 1 nur das negative Moment der μετάνοια herausgekehrt ist, muß hier auch die positive Seite mit in den Begriff der μετάνοια eingeschlossen werden, weil dieser Ausdruck absolut steht. Es ist hier zunächst an jene Sinnesänderung zu denken, welche der πίστις ἐπὶ θεόν voranzugehen hat und die Wiederannahme des christlichen Glaubens in sich schließt; denn der Apostel hat hier vorzugsweise den Unglauben der Abgefallenen im Auge, der ihm als die Sünde aller Sünden erscheint. Es ist sonach jene geistige Umwandlung gemeint, welche zum Eintritt in das Christenthum erst wieder befähiget. Die Formel ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν kann unmöglich auf die Taufe bezogen werden[2]); denn die μετάνοια wird nirgends als Ziel der Taufe bezeichnet, sondern hat nebst Annahme des Glaubens der Taufe voranzugehen, ist die unerläßliche Bedingung des Empfanges derselben. Aus unserer Stelle ist zugleich ersichtlich, daß die erneuernde Thätigkeit Gottes durch das subjective Verhalten des Menschen bedingt ist, so daß die μετάνοια nicht blos als das Produkt göttlicher Thätigkeit, sondern ebenso auch als Produkt eigener Selbstbestimmung betrachtet werden muß, sie ist eine gottmenschliche That. Hierin liegt aber auch der Grund, warum dem Menschen die μετάνοια unmöglich werden kann, weil nämlich Gott wegen seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit von dem Abgefallenen sich abwendet, und weil dieser sich selbst überlassen aus eigener Kraft nicht im Stande ist, zur Sinnesänderung zu gelangen.

Die zwei folgenden Participialglieder schildern die furchtbare Größe der Sünde des Abfalls und begründen zugleich die ausgesprochene Unmöglichkeit der Wiedererneuerung der Abgefallenen. Ein Solcher begeht in potenzirtem Maße

1) Ἀνακαινίζειν hat weder intransitive noch Medialbedeutung.

2) Bei dieser Annahme wird τῷ βαπτίσματι ergänzt. — Die meisten lateinischen und griechischen Väter erklären unsere Stelle dahin, daß die Taufe nicht wiederholt werden könne. Die Montanisten und Novatianer, welche unter φωτισθέντας die Taufe verstanden und πάλιν ἀνακαινίζειν darauf zurückbezogen, beriefen sich zur Rechtfertigung ihres Grundsatzes, daß die lapsi nicht wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden können, auf diese Stelle, was vielleicht dazu beigetragen haben mag, daß der Hebräerbrief in der abendländischen Kirche, in welcher jene Sekten wucherten, erst später recipirt wurde.

die Sünde, welche das ungläubige Israel gegen seinen Messias begangen hat. Wer aber einmal Jesum als seinen Erlöser erkannt und an sich erfahren hat, und dann vom Christenthum abfällt und mit dem ungläubigen Judenthum wieder gemeinsame Sache macht, der erklärt gegen sein eigenes besseres Wissen faktisch Denjenigen, den er als den Sohn Gottes anerkannt hat, für einen Gotteslästerer und spottet seiner, nimmt also Theil an der Kreuzigung und Verhöhnung Christi, wodurch er sich von aller Gemeinschaft mit Christus, dem Erlöser losreißt. Der Abfall wird demnach charakterisirt als ein fortwährendes Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes. Das Praes. der Participia ἀνασταυροῦντας und παραδειγματίζοντας bezeichnet diese Handlungen als andauernde, was durch den Wechsel des aor. παραπεσόντας mit der Präsensform um so schärfer hervortritt. Sie stehen durch ihre Gesinnung in Geistesgemeinschaft mit den Juden, billigen ihre Frevelthat, und diese perpetuirliche christusfeindliche Denkungsart ist eine beständige Verwerfung des Sohnes Gottes, welche in der Kreuzigung ihre Höhe und ihren Abschluß erreichte, also eine fortlaufende Wiederholung dessen, was einst die Juden durch die Kreuzigung des Messias verübt hatten. Ἀνασταυροῦν[1]) bedeutet in der außerbiblischen Literatur hinauf ans Kreuz hängen; hier bedeutet es „wieder kreuzigen"[2]); denn kreuzigen heißt in der biblischen Sprache σταυροῦν. Zudem ist diese Deutung hier ganz passend und durch das vorhergehende ἀνακαινίζειν nahe gelegt. Im Ausdrucke υἱὸς τοῦ θεοῦ wird den Judenchristen auf's Neue eingeschärft, daß der Gekreuzigte wahrhaft der Sohn Gottes ist und die Größe der Sünde und des Abfalls auf das lebendigste zum Bewußtsein gebracht. Mit ἑαυτοῖς ist darauf hingewiesen, daß sie für sich[3]) die That der Kreuzigung wiederholen in dem Sinne nämlich, daß sie ihrerseits, für ihre Person, sich selber den Herrn tödten d. h. jede Verbindung mit ihm auflösen, und dadurch die Bekehrung unmöglich machen.

Der Abfall wird sodann charakterisirt als eine fortwährende öffentliche Beschimpfung des Sohnes Gottes. Der Ausdruck παραδειγματίζοντας[4]) in Verbindung mit ἀνασταυροῦντας weist auf die Kreuzesschmach, welche mit der Kreuzigung verbunden war und von den Juden ausdrücklich bethätiget wurde. Die Abgefallenen verhöhnen durch ihr Verhalten denjenigen, den sie treulos verworfen und machen ihn auch bei der Welt verächtlich. Hierin liegt das Potenzirte ihrer Abfallssünde, die Bosheit derselben, worin die Unmöglichkeit

1) Die Präposition ἀνά in der Zusammensetzung heißt hinauf in die Höhe oder hinauf zum Anfange = wieder. Die Vulg. übersetzt es mit rursum; ebenso die Peschito (ܬܘܒ ܙܩܦܝܢ).

2) Matth. 27, 23. 35. 38; Mark. 15, 15. 24. 25. 27; Luk. 23, 33; 24, 20 u. a.

3) Ἑαυτοῖς heißt nicht „so viel an ihnen liegt".

4) Παραδειγματίζειν heißt einen zum Beispiele machen, hinstellen. Ein solches zum Beispiele aufstellen von einem Gekreuzigten ausgesagt, bedeutet, ihn der Schmach und dem Hohne der Welt preisgeben. In diesem richtigen Sinne hat die Peschito παραδειγματίζειν aufgefaßt und es mit [illegible] (Pael von [illegible]) übersetzt = contumelia afficiunt.

ihrer Erneuerung gründet. Der Abfall ist also eine wissentliche und willentliche Verwerfung, Kreuzigung und Verhöhnung des Sohnes Gottes, eine thatsächliche Lästerung seiner Wahrheit, seiner Gnade, fällt also zusammen mit der Sünde gegen den heil. Geist, oder mit der Lästerung des heil. Geistes, wovon der Heiland selbst im Evangelium spricht[1]; denn nur von dieser Sünde wird ausgesagt, daß sie nicht vergeben wird. Der Abfall ist sonach eine Lästerung des heiligen Geistes. Es ist hier nicht der Ort, eine ausführliche Exegese über Mtth. 12, 31. 32. zu geben, aber eine Erklärung über den Ausdruck „Lästerung des Geistes" kann nicht umgangen werden, weil sich der Abfall als eine solche Lästerung charakterisirt. Unter Geist ist der Geist Gottes im Allgemeinen zu verstehen, nicht gerade der heilige Geist im Sinne des neutestamentlichen Sprachgebrauches; denn der Heiland spricht in jener Stelle bei Mtth. zu den Juden, die von der göttlichen Person des heil. Geistes keine Kenntniß hatten, und Mtth. 12, 28 bezeichnet Jesus den Geist ausdrücklich als Geist Gottes. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch geschieht die Wirksamkeit Gottes in der Welt durch seinen Geist sowohl in der Natur als im Innern des Menschen. Wer sonach gegen Gott sündiget, der sündiget gegen den Geist Gottes. Aber nicht jede Sünde gegen den heil. Geist ist eine solche, für welche es keine Vergebung gibt, sondern nur jene, die als eine Lästerung des heil. Geistes bezeichnet wird. Den heil. Geist lästern heißt aber nicht ihn leugnen, sondern auf Gott, den man als Gott erkannt, schmähen. Es heißt nicht: etwas lästern das Andere für Gott halten, sondern das lästern, was ich selbst für Gott halte und worin oder womit sich Gott mir kundgegeben hat[2]. Wer also die Thätigkeit des göttlichen Geistes in oder außer sich, eben weil er sie als göttlich erkennt und weiß, lästert, wer sie verwünscht, beschimpft, der Schmach und dem Hohne der Welt preisgibt, dessen Sünde wird nicht vergeben werden. Dieser Sünde machten sich die Pharisäer schuldig, welche den Geist durch den Jesus seine Wunderheilungen wirkte, Beelzebub nannten. Sie schmähten den heil. Geist, indem sie die Geisteswerke Jesu brandmarkten als Werke des Satans und zwar mit Wissen und Willen. Wo aber durch Gottes Geist Thaten geschehen, welche den Beweis ihrer Göttlichkeit und somit ihres Ursprunges aus dem heil. Geiste in sich selber tragen, da ist Lästerung solcher Wirkungen und ihrer Ursache eine auf ewig von aller Vergebung ausgeschlossene Sünde.

Als eine solche Lästerung gegen den heil. Geist betrachtet der Apostel die Sünde des Abfalles vom Christenthum. Der heil. Geist führt den Menschen ein in das Reich der Wahrheit und der Gnade des Sohnes Gottes. Die Bekehrung des Menschen, seine Aufnahme in das Reich Jesu Christi, sein Wachsthum in Tugend und Vollkommenheit, seine Erleuchtung, Heiligung und Beseligung ist das Werk des heil. Geistes. Wer sonach vom Christenthume abfällt, der fällt vom heil. Geiste ab. Wie aber nicht jede Sünde gegen den Geist Gottes eine Lästerung des heil. Geistes ist, so ist auch nicht jeder Abfall eine Sünde, welche der Lästerung des heil. Geistes gleichkommt, sondern nur

1) Mtth. 12, 31. 32.

2) Vgl. Schegg, Evang. des Mtth. Cap. 12, 31. 32.

jener Abfall, wie er V. 4—6 beschrieben wird, der bei voller Erkenntniß der beseligenden Wahrheit des Evangeliums und im vollen Besitze und Genusse der neutestamentlichen Heilsgüter, also in selbstbewußter vorsätzlicher und hartnäckiger Verblendung und Verstockung sich realisirt. Die solcher Art Abgefallenen stellen sich in Bekenntniß und Leben denjenigen gleich, die den Sohn Gottes als Gotteslästerer an das Kreuz brachten, und seiner spotteten. Der hier in Rede stehende Abfall erscheint sonach als boshafte Leugnung der Gottheit Jesu, als eine Verwerfung und Verachtung des Christenthums im Ganzen und Einzelnen und insoferne als eine Lästerung des heil. Geistes, durch den die Abgefallenen zum Glauben an den Sohn Gottes gelangten, und der ihnen Christus als den Sohn Gottes bezeugt und bewiesen hat. Er ist nicht eine von den sogenannten Sünden gegen den heil. Geist, sondern schlechthin die Sünde gegen den heil. Geist, welche einen habituellen Charakter an sich trägt und einen Zustand setzt, aus welchem die einzelnen Sünden wie aus ihrer Wurzel herauswachsen. Wer aber in einem solchen Zustande sich befindet und zwar mit Wissen und Willen, der will sich nicht bekehren[1]); denn sein ganzes Streben ist direct gegen Gott gerichtet, darum ist es unmöglich, ihn zur Sinnesänderung zu erneuern. Das könnte nur geschehen durch eine unwiderstehliche innere Nöthigung von Seite der göttlichen Gnade; dadurch aber würde die persönliche Freiheit aufgehoben und gerade deshalb die Wiedererneuerung εἰς μετάνοιαν illusorisch gemacht, welche die freie Selbstbestimmung zur Voraussetzung hat.

V. 7. Γῆ γάρ, ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν καὶ τίκτουσα βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ,

V. 7. Denn ein Land, das den auf dasselbe oft herabkommenden Regen getrunken hat und Gewächs hervorbringt ersprießlich denen, um derentwillen es eben bebaut wird, empfängt Segen von Gott;

V. 8. ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους, ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.

V. 8. bringt es aber Dornen und Disteln hervor, so ist es verwerflich und dem Fluche nahe, und sein Ende ist Verbrennung.

Zur Begründung und Veranschaulichung des im Vorigen entwickelten Gedankens bedient sich nun der Apostel eines dem Naturleben entnommenen Gleichnisses, welches die subjectiv psychologische Unmöglichkeit der abermaligen Erneuerung zur Sinnesänderung bei den Abgefallenen als eine Folge des über sie ergehenden göttlichen Verwerfungsurtheiles darstellt. Der Sinn dieses Gleichnisses, das an die Parabel des Herrn von den verschiedenen Aeckern

1) Die Unmöglichkeit der hier ausgesprochenen Ermunterung zur Sinnesänderung ist also lediglich auf Seite des Menschen zu suchen, nicht aber auf Seite Gottes, der da will, daß alle Menschen selig werden, der darum auch die zum Heile nothwendige Gnade keinem Sünder vorenthält und ihn nur dann verläßt, wenn er sie fortwährend hartnäckig von sich weist.

erinnert, ist klar. Christen, welche reichliche Gnaden empfangen und in sich aufgenommen haben und Früchte bringen, welche zur Ehre Gottes gereichen, werden von Gott gesegnet. Wenn sie aber statt dessen nicht nur keine Frucht bringen, sondern Disteln und Dornen, also die Gnadenerweisungen Gottes in das Böse umkehren, das nach dem Zusammenhange der Abfall ist, so gehen sie der schon empfangenen und aller weiteren Gnadenmittheilungen verlurstig; sie sind daran, verworfen zu werden, und ihr Ende ist die Verdammniß. Weil also das Verwerfungsurtheil Gottes über sie schon feststeht, darum ist es unmöglich, daß noch eine wahre Sinnesänderung bei ihnen eintritt. Denn eine solche kann nur in Folge einer die Erneuerung der Gesinnung bewirkenden Gnadenthat Gottes zu Stande kommen.

V. 7. Das erste Satzglied hat seine Analogie in V. 4 und 5, während die darauf folgenden Redetheile nur zur schärferen gegensätzlichen Hervorhebung des in V. 8 Ausgesagten dienen. Das allgemein gehaltene γῆ ist der bildliche Ausdruck für die judenchristliche Gemeinde und die einzelnen Gläubigen, während ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς[1]) ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν die mannigfaltigen V. 4 und 5 geschilderten Gnadenerweisungen bezeichnet. Das häufig vom Regen getränkte und dadurch zum Tragen guter Früche befähigte Land ist das Bild des von Oben erleuchteten und die reichlichen Gnaden Gottes an sich erfahren habenden Christen. Der poetische Ausdruck πιοῦσα personificirt das Land und entspricht dem γευσαμένους V. 4, und erklärt zugleich dasselbe. Die Judenchristen haben die vom Himmel kommende Gnade nicht blos einmal und ein wenig gekostet, sondern oft und jedesmal in ihrer ganzen Fülle. Da der Regen die Bedingung der Fruchtbarkeit des Bodens ist, also dieser voranzugehen hat, steht der Aorist (πιοῦσα)[2]). Das mit ἐρχόμενον zu verbindende πολλάκις[3]) bezeichnet die fortwährenden Gnadenerweisungen Gottes, seine väterliche Sorgfalt um das Ackerland, dessen Schönheit und Fruchtbarkeit. Wenn also das Land keine ersprießlichen Früchte trägt, so liegt die Schuld nicht am Regen, sondern am Ackerlande; denn das fruchtbare wie das unfruchtbare Land empfängt den gleichen Regen. Die Ursache des Abfalls ist also nicht der Mangel der göttlichen Gnade, sondern die Beschaffenheit des menschlichen Herzens. Ein

---

1) Die schwach testirte Variante ἐπ' αὐτήν muß der recipirten Leseart ἐπ' αὐτῆς weichen. Ἐπί mit dem Genit. ist nach Zeitwörtern der Bewegung nicht selten und dient brachyologisch zur Verschmelzung der Bewegung mit der Ruhe. Die Genitivconstruktion des ἐπί drückt das Bleiben des Regens im Lande aus.

2) Πίνειν vom Ackerlande ist ein bei den Classikern und auch im A. T. beliebtes Bild.

3) Die Wortstellung der Rec. πολλάκις ἐρχόμενον ist nicht so gut testirt als ἐρχόμενον πολλάκις, welche auch wohllautender klingt und dem Style des Briefes angemessener erscheint.

1) Βοτάνη bedeutet nach seinem Etymon βόσκειν das Weidekraut, welches für das Vieh bestimmt ist; aber auch jedes Gewächs des Feldes; weshalb die LXX die hebräischen Worte דֶּשֶׁא junges Grün (1. Mos. 1, 11. 12) und עֵשֶׂב Kraut (2. Mos. 9, 22. 25) und חָצִיר Grün Ps. 104, 14; Job 8, 12) mit βοτάνη übersetzen. Im N. T. kommt das Wort nur an unserer Stelle vor.

vom häufigen Regen getränktes Land kann gute und schlechte Früchte[4]) bringen, je nachdem das Ackerland beschaffen ist. Die Gnadenerweisungen Gottes können nie unwirksam sein, sie schlagen entweder aus zum Segen oder zum Fluche. Beide Wahrheiten legt der Apostel seinen Lesern an das Herz, und überläßt es ihrem Nachdenken, ob sie dem fruchtbaren oder unfruchtbaren Felde gleichen. Das Land, welches in Folge der reichlichen erquickenden und befruchtenden Bewässerung von oben βοτάνην εὔθετον[1]) hervorbringt, stellt den Christen dar, in welchem die Gnadenwirkungen des heil. Geistes Wurzel fassen. Die gute Frucht des Ackerlandes ist Bild der mit der Gnade Gottes gewirkten gottgefälligen Werke, die aus dem Grunde des Glaubens herauswachsen; denn nur eine solche Frucht entspricht denjenigen, um derentwillen das Land bebaut wird. Nach dieser Erklärung wird ἐκείνοις von εὔθετον abhängig gemacht[2]), wofür die Wortstellung und auch der syrische Text spricht. Mit δι' οὓς καὶ γεωργεῖται sind die Herrn des Feldes gemeint, nämlich Gott und Christus. Ihretwegen oder für sie wird das Feld von den hiezu berufenen und aufgestellten Pflanzern bebaut. Nicht deshalb wird das Land von Gott gesegnet, weil es ersprießliche Früchte für diejenigen bringt, welche es bebauen, sondern weil es solche hervorbringt für jene, denen das Ackerland gehört. Die Folge der Fruchtbarkeit des Landes ist, daß es Segen empfängt von Gott. Die εὐλογία kann sonach nicht der vom Himmel herabkommende Regen sein; denn dieser bedingt die Fruchtbarkeit des Landes, während der Segen erst dem bereits fruchttragenden Lande gegeben wird; zudem hat an diesem befruchtenden Regen auch der Dornen und Disteln tragende Acker Theil. Der Segen besteht vielmehr darin, daß Gott der wachsenden Saat zum Reifen und Ernten sein Gedeihen gibt[3]). Die εὐλογία[4]) ist also der fernere Gnadenbeistand Gottes zur Erlangung einer noch besseren und reichlicheren Fruchtbarkeit des religiös-sittlichen Lebens, zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit, welche in den höchsten Segen ausschlägt, nämlich in die Aufnahme in die himmlischen Scheuern.

V. 8 schildert im Gegensatze zu V. 7 den Fluch und das Ende des Dornen und Disteln tragenden Landes, das wie das gute Ackerland denselben

---

1) Εὔθετος wohlgesetzt, wohlgeordnet, passend, ersprießlich. Im N. T. findet es sich noch bei Luk. in der Bedeutung tauglich, und wird daselbst mit dem Dat. (Luk. 9, 62) und mit εἰς (14, 35) construirt. Die Peschito übersetzt mit ܚܫܚ (part. Peal) das nützlich ist.

2) Die Vulg. weicht vom griechischen Texte ab; δι' οὓς ist nicht = a quibus. Die Peschito übersetzt wörtlich ܡܛܠܬܗܘܢ. Von diesem Doppeltexte abzuweichen liegt kein Grund vor, wenn auch die griechischen Scholien δι' οὓς von den Bebauern des Landes deuten. Die romanischen Uebersetzungen halten sich an dem Text der Vulg. Span.: á aquellos que la labran; ital. a coloro, da quali altresì è coltivata; franz. pour l'usage de ceux qui la cultivent.

3) Aehnlich Estius in h. l.: Accipit benedictionem a Deo, scilicet ampliorem, dum praestatur ei a Deo, ut herba, quam produxit, ad segetis maturitatem perveniat.

4) Da μεταλαμβάνειν εὐλογίας einen untrennbaren Begriff bildet, so ist die Frage ob ἀπὸ τοῦ θεοῦ besser mit dem einen oder dem anderen Worte zu verbinden sei, eine müssige.

Regen empfangen und getrunken hat. Der Gegensatz liegt aber nicht in den Zeitwörtern τίκτουσα und ἐκφέρουσα wie einige behaupten; denn diese Verba dienen zur Bezeichnung von der Hervorbringung jeder Art von Gewächsen der guten sowohl als der schlechten, und es ist gegen den Sprachgebrauch ἐκφέρουσα im schlimmen Sinne wuchernden Emporschießens zu fassen. Der Gegensatz liegt vielmehr in den beiderseitigen Objekten βοτάνην εὔθετον und ἀκάνθας καὶ τριβόλους. Dornen und Disteln ist nach der biblischen Ausdrucksweise [1]) sprüchwörtliche Bezeichnung des Unkrautes; in der Anwendung auf das geistige Ackerland Bild jener geistigen Zustände, welche den Charakter der Sünde an sich tragen und das gerade Gegentheil von βοτάνη εὔθετος sind, also nicht blos Bild der Unfruchtbarkeit, der Sterilität und Leere, sondern der bösen Thaten. Der Apostel hat wohl hier zunächst an die Sünde des Abfalles gedacht. Von diesem Lande wird nun ausgesagt: ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, es ist verwerflich [2]) und dem Fluche nahe. Die gewöhnliche Uebersetzung: „verworfen" paßt nicht zu κατάρας ἐγγύς; denn was bereits verworfen ist, ist nicht dem Fluche nahe, sondern bereits verflucht; und die Uebersetzung es (das Land) hat die Probe nicht bestanden, ist nichtssagend; denn daß ein Dornen und Disteln tragender Acker sich nicht erprobt hat, ist selbstverständlich und bedarf deshalb nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, weshalb der Uebersetzung „verwerflich" der Vorzug gebührt. Κατάρας ἐγγύς [2]) hebt steigernd hervor, was die Folge des ἀδόκιμος sein werde, enthält aber zugleich eine Milderung von ἀδύνατον; denn wer dem Fluche nur nahe ist [3]), wer ihm entgegengeht, kann den Fluch noch von sich abwenden. Daraus folgt, daß nicht schon jeder Abgefallene rettungslos verloren ist, sondern nur jener, der in seinem an sich verwerflichen Zustande verharrt, der fort und fort Dornen und Disteln trägt [5]), die himmlischen Gnaden mißbraucht und alle Bemühungen der Bebauer des Feldes vereitelt. Ein solches Ackerland trifft der Fluch (Gottes), kommt es aber wirklich zur Verfluchung, dann muß auch die Strafe des Fluches vollzogen werden, und diese Strafe ist Verbrennung. Das Relativum ἧς bezieht sich auf γῆ nicht auf κατάρας; denn es ist ja vom Schicksale des Unkraut hervorbringenden Ackers die Rede. Nicht blos das Unkraut, sondern das ganze Ackerfeld wird verbrannt; denn es handelt sich nicht um bloße Ver-

1) 1. Mos. 3, 18: קוֹץ וְדַרְדַּר; Jes. 9, 18; שָׁמִיר וָשַׁיִת; Jes. 5, 6 u. a.

2) Ἀδόκιμος, welches öfter in den paulinischen Briefen vorkommt (Röm. 1, 28; 1. Cor. 9, 27; 2. Cor. 13, 5. 6. 7; 2. Tim. 3, 8; Tit. 1, 16) heißt seinem Etymon nach: nicht bewährt, nicht erprobt, besonders von Münzen; daher auch verworfen, und verwerflich. In diesem Sinne steht es auch in den oben citirten Stellen, und bei Tit. 1, 16 in der Bedeutung „untauglich".

3) Κατάρα Verwünschung, Fluch; das Stammwort ist αἴρω in die Höhe heben (die Hände) wie das beim Beten, Segnen oder Fluchen zu geschehen pflegt, daher ἀρά Gebet, Wunsch und Fluch bezeichnet.

4) Die Peschito übersetzt es (das Land) ist nicht ferne vom Fluche, ܠܐ ܪܚܝܩܐ ܡܢ ܠܘܛܬܐ.

5) Vgl. Luk. 13, 6 ff.

nichtung des Bösen, sondern auch des Menschen, in welchem die Sünde Wurzel geschlagen; es handelt sich nicht um eine Verbrennung zur Fruchtbarmachung, sondern um eine solche zur Strafe. Ob der Apostel bei diesem Bilde totaler Vernichtung das Schicksal von Sodoma und Gomorrha [1]) im Auge hatte, ist möglich, aber keineswegs wahrscheinlich; denn das Bild der Verbrennung findet sich auch im N. T. [2]) zur Bezeichnung ewigen Verderbens. Noch weniger wahrscheilich ist die Annahme, daß dem Apostel das Feuergericht über Jerusalem vorschwebe; denn dieses wurde nicht über die von Christus Wiederabgefallenen verhängt, sondern über das von Anfang an gegen den Messias ungläubige Israel. Bleiben wir beim Bilde des Ackers, das weder Sodoma und Gomorrha, noch Jerusalem bedeutet, sondern einfach jenen Christen, welcher dem Dornen und Disteln tragenden Acker gleicht. Sein Endschicksal wird die Feuerqual des ewigen Verderbens sein. Aus V. 7 und 8 gewinnen wir zugleich einen Einblick in die Gottesidee unseres Briefes bezüglich der Gerechtigkeit und zwar nach ihrer doppelten Richtung, als belohnende und als strafende Gerechtigkeit. Gott ist gerecht, wenn er das fruchtbare Ackerland mit weiterem Segen überhäuft, und er ist gerecht, wenn er das vom Unkraut entstellte Feld mit Fluch und Strafe belegt. Seine Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit fällt sonach mit dem allgemein biblischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes zusammen.

V. 9. Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν, ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτω λαλοῦμεν.

V. 9. **Wir sind aber von euch, Geliebte, eines Bessern und am Heile Haltenden überzeugt, wenn wir gleich so reden.**

Nach dem abschreckenden Bilde des mit Unkraut bewachsenen Ackerlandes, dessen Fluch und Strafe den Lesern vorgeführt wurde, wendet der Apostel den Gedanken zur Milde [3]), welche Wendung schon durch das ἐγγύς V. 8 eingeleitet ist und nun zum vollen Ausdrucke gelangt. Er spricht (9—12) im Hinblick auf die Bewährung ihrer gläubigen Liebe die zuversichtliche Ueberzeugung aus, daß es bei den Lesern noch nicht so schlimm stehen d. h. noch nicht zum förmlichen Abfalle gekommen sein werde, daß sonach ihr religiös-sittlicher Zustand noch nicht außerhalb der Soterie liege, daß sie im Gegentheile des Heiles noch theilhaftig seien, und wünscht nur, daß sie auch in Ansehung ihrer gläubigen Hoffnung denselben Eifer bezeigen möchten wie in ihren Liebeserweisungen gegen die Heiligen.

---

1) 1. Mos. 19, ff. 24. 25.

2) Mtth. 3, 10; 7, 19; 13, 42. u. a. 2. Thess. 1, 8; 2. Petr. 3, 7. Εἰς καῦσιν in Verbrennung (ausläuft). Beliebt diese Ergänzung nicht, dann muß εἰς καῦσιν als hebraisirender Nom. genommen werden (Js. 44, 15), wie es auch die Peschito thut, und wofür auch ich mich entscheide. Die Ergänzung von εἶναι zu εἰς ist grammatisch unzulässig und kann aus den paulinischen Briefen nicht belegt werden (Phil. 3, 19).

3) Vgl. Gal. 4, 12. 19; 2. Cor. 10—11.

Mit der herzgewinnenden Anrede *ἀγαπητοί*[1]) lenkt er von der Strenge zur Milde über. Er nennt sie „Geliebte“, weil er die Ueberzeugung hat, daß sie noch auf dem heilvollen Boden des Christenthumes stehen, und um seine liebende Sorgfalt gegen sie auszusprechen, und sie wieder zu ermuthigen. Es ist dies die einzige Stelle in unserem Briefe, wo er sich dieser Anrede bedient, gewiß nicht ohne Grund; denn nirgends war sie nothwendiger, nirgends beruhigender als hier. Der griechische Ausdruck *πεπείσμεθα* (schriftstellerischer Plural) ist nicht = confidimus sondern persuasi sumus[2]). Es ist kein bloßes Vertrauen, keine bloße Erwartung, welcher sich der Apostel in Bezug auf seine Leser hingibt, sondern eine wohlbegründete Ueberzeugung, welche sich auf Thatsachen stützt. Was er ausspricht ist sonach kein Wunsch, sondern ein wirkliches Verhältniß, was auch durch das Perf. angedeutet wird. So liegt denn in diesem Worte der höchste Grad der Milderung des Vorhergegangenen und eine Rechtfertigung der Anrede *ἀγαπητοί*.

Das Bessere *τὰ κρείσσονά*[3]) bezeichnet den Glaubens- und Gnadenzustand der Leser im Vergleich zu dem V. 8 gebrauchten Bilde der Dornen und Disteln. Der Apostel trägt die Ueberzeugung in sich, daß dieses Bild auf sie nicht anwendbar sei weder seinem Inhalte noch seinen Folgen nach; denn die beiden Momente der Beschaffenheit des Ackers und dessen endlicher Verbrennung lassen sich nicht von einander trennen. Bezeichnet nun *κρείσσονα* den Gegensatz des V. 8 Ausgesagten; dann muß es auch in der Anwendung beide Momente in sich schließen, nämlich den religiös-sittlichen Zustand der Leser, und das diesem Zustande entsprechende Endschicksal.

Der Ausdruck *ἐχόμενα σωτηρίας*[4]), der die verschiedenartigsten Uebersetzungen gefunden hat, ist Umschreibung eines das *κρείσσονα* näher determinirenden Adjektivbegriffes, und bezeichnet das Gegentheil von *ἀμελήσαντες σωτηρίας* (2, 3) und *παραπεσόντας* (V. 6). Er ist überzeugt, daß es mit ihnen besser stehe, daß sie das Heil in Christo nicht vernachlässiget haben oder gar von demselben abgefallen seien, daß sie vielmehr an diesem Heile halten, daß sie mit einem Worte noch im Besitze dieses Heiles sich befinden. Diese Erklärung entspricht nicht nur dem Wortlaute, sondern auch dem Zusammenhange, nach

1) Die Peschito übersetzt: Brüder (ܐܚܝ̈).

2) Πείθω wird mit doppeltem Acc. construirt; πέπεισμαι heißt immer „ich bin überzeugt; dagegen πέποιθα ich vertraue. Die Vulg. übersetzt sonst πέπεισμαι mit certus sum (Röm. 8, 38; 15, 14; 2. Tim. 1, 5. 12) mit folgendem ὅτι daß. Auch die Peschito übersetzt: wir sind überzeugt: (ܡܬܛܦܝܣܝܢܢ).

3) Κρείσσονα ist die weichere, κρείττονα die alte attische Form. Im Hebräerbriefe steht immer κρείττων und so liest auch hier die Rec.; die gewichtigsten Codd. haben aber κρείσσονα, weshalb diese Leseart beizubehalten ist.

4) Ἔχεσθαί τινος sich an etwas halten, es festhalten, ergreifen; ἐχόμενα was (an etwas) hängt, (damit) verbunden ist, was unmittelbar (daraus oder darauf) folgt, daher auch das Folgende, das Nächste. In der letzten Bedeutung fassen es die Peschito (ܩܪܝܒܢ vgl. Mark. 1, 38) und die Vulg.

welchem V. 9 das vom Abfall Ausgesagte seine Anwendung auf die Leser nicht finden soll. Steht aber unser Vers im Gegensatze zum Abfall, dann kann ἐχόμενα σωτηρίας nicht viciniora oder proximiora saluti bedeuten, weil diese Ausdrücke keinen Gegensatz zur Apostasie bilden, vielmehr die Leser noch in den Bereich derselben stellen. Diese Uebersetzung wurde wahrscheinlich beliebt, um einen Gegensatz zu κατάρας ἐγγύς zu finden, der aber nicht stattfindet und auch nicht nothwendig ist[1]).

Das ist seine Ueberzeugung, wenn er auch[2]) so redet, wie nämlich V. 4—8 geschehen ist. Wenn er ihnen den Abfall, aus dem es keine Erneuerung mehr gibt, und den Fluch des oft bewässerten aber gleichwohl Dornen und Disteln tragenden Feldes vor Augen stellt, so geschieht es nicht, als sei er der Meinung, daß es mit ihnen schon so weit gekommen. Wenn nun der Apostel gleichwohl so redet, so muß doch ein Grund hiezu gegeben gewesen sein, und dieser Grund lag unstreitig in der für die Leser nahen Gefahr des Abfalles, in ihrem zu Tage getretenen Schwanken zwischen Judenthum und Christenthum.

V. 10. Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης, ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.

V. 10. Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eueres Wirkens und der Liebe, die ihr bewiesen habt gegen seinen Namen, indem ihr den Heiligen dientet und dienet.

Der Apostel gründet seine Ueberzeugung auf die göttliche Gerechtigkeit, welche nicht vergessen kann, daß die Leser ihren Glauben in einer gottseligen Handlungsweise und besonders in Werken der christlichen Bruderliebe bethätiget haben. Wo und so lange diese Liebe waltet, kann der christliche Glaube, der sich eben in der Liebe thätig erweist, noch nicht erstorben sein, die Leser können sonach nicht zu den Abgefallenen gehören. Das verlangt die Gerechtigkeit Gottes, welche nicht blos das Böse bestrafen, sondern auch das Gute belohnen muß. Weil die Leser bereits so herrliche Früchte des Glaubens in Werken der Gottes- und Nächstenliebe hervorgebracht haben und noch hervorbringen, so muß Gott dieses religiös-sittliche Verhalten belohnen, er kann sie nicht fallen lassen, er kann ihnen seinen ferneren Gnadenbeistand nicht entziehen.

Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός. Die Gerechtigkeit Gottes, auf die sich der Apostel zur Begründung seiner Ueberzeugung beruft, ist ganz allgemein zu fassen, schließt also sowohl den göttlichen Zorn als die göttliche Gnade in sich. An

---

1) Auch die Uebersetzung: auf das Heil abzielendes, heilbringendes (Mayer), auf das Heil bezügliches (Delitzsch) entspricht dem Begriffe ἔχεσθαι σωτηρίας nicht, der seinem innersten Wesen nach einen wirklichen Besitz bezeichnet, ohne gerade damit den Vollbesitz einer Sache auszudrücken (Theilungsgenitiv).

2) Εἰ καὶ wenn gleich, wenn auch; ebenso die Peschito: ܐܦܢ, nicht: selbst wenn, selbst in dem Falle = καὶ εἰ.

unserer Stelle wird das Moment der Gnade hervorgehoben, ohne daß dieselbe ausdrücklich als Lohn der guten Werke, der Verdienste, bezeichnet wäre. Es ist einfach ausgesagt, daß es eine innere in Gottes Wesen und Willen gegründete Nothwendigkeit ist, denen, die ihren Glauben und ihre Liebe zu seinem Namen an den Tag legen, seine Gnade zu beweisen. Man kann sich sonach zur Begründung der Theorie vom meritum condigni auf unsere Stelle nicht strenge berufen, aber ebensowenig daraus gegen diese Theorie argumentiren; denn es ist unrichtig, daß hier von einzelnen guten Werken keine Rede sei, daß der Apostel vielmehr das ganze religiös-sittliche Verhalten der Leser im Auge habe. Gesetzt aber, es wäre das zuletzt Behauptete der Fall, so ist nicht abzusehen, warum der Apostel an einzelnen gute Werke nicht gedacht haben könne, da ja das religiös-sittliche Leben aus einzelnen Bethätigungen sich zusammensetzt. Unser Vers spricht unverkennbar von guten, gottwohlgefälligen Werken, in denen sich früher das Glaubensleben der Hebräer bethätigte, und welche die göttliche Gerechtigkeit bestimmen, daß die Hebräer aus dem Heile nicht herausfallen. Ob dieses Verhalten der göttlichen Gerechtigkeit von Seite des Verfassers als Lohn für das frühere Liebesleben aufgefaßt wird oder nicht, läßt sich aus dem Contexte nicht eruiren, weshalb es unbegründet ist, zu sagen, es sei nicht die Meinung des Verfassers, daß die Leser durch ihr Thun sich einen Anspruch auf göttliche Belohnung erworben hätten. Einen Anspruch auf Lohn hat derjenige, dem ein solcher für bestimmte Leistungen verheißen ist. Gerade diese Verheißungen sind es, welche im Hebräerbriefe eine so große Rolle spielen, und die Erwartung, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit denen die ihn suchen ein Vergelter sei, betrachtet der Verfasser als ein Hauptmoment der christlichen Pistis[1]). Daraus ist ersichtlich, daß der Verfasser dem Menschen einen Anspruch auf göttliche Belohnung wegen seines **lebendigen** Glaubens, der sich eben in conformen Worten und Thaten manifestirt, ausdrücklich einräumt, und daß es deshalb nicht angezeigt erscheint, so sehr gegen die Exegese katholischer Theologen sich zu ereifern, welche in unserer Stelle eine Stütze für die Lehre des meritum condigni zu finden glauben[2]). Daß diese Belohnung nicht auf das jenseitige Leben beschränkt ist, sondern auch schon in die Zeiträumlichkeit fällt, bedarf wohl keines Beweises, ebensowenig, daß sie ein Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit ist, die immer als eine strafende oder belohnende erscheint; denn eine andere gibt es nicht. Die Annahme einer führenden, leitenden und regierenden Gerechtigkeit im Gegensatze zur obengenannten, ist unhaltbar und zugleich bedeutungslos, insofern diese Gerechtigkeit immer wieder mit der belohnenden zusammenfällt, und ist nur ersonnen, um der Frage, ob hier von einer Belohnung der einzelnen guten Werke die Rede sei, aus dem Wege zu gehen. Der Ausdruck ἐπιλαθέσθαι in

1) Hebr. 11, 6. 26.

2) Ueber das Verdienst der guten Werke vgl. Conc. Trid. sess. VI. c. 16, woselbst unsere Stelle als eine Begründung der katholischen Lehre über die Belohnung der guten Werke benützt wird.

der Anwendung auf Gott kommt sowohl im A. als im N. T.[1]) vor und bezeichnet daselbst die Nichtbeachtung von Personen oder Handlungen, oder auch die Unterlassung der Hilfe. Weil Gott gerecht ist, kann er das Gute nicht unbelohnt lassen; denn das Gute vergessen ist so viel als dasselbe nicht belohnen. Als Object des Vergessens wird ganz allgemein das Wirken der Leser hingestellt. In dieser Allgemeinheit des Wortes ἔργον ist das ganze religiös-sittliche Verhalten ausgesprochen, aus welchem dann speciell die ἀγάπη[2]) herausgenommen und betont wird. Dem zufolge haben wir τοῦ ἔργου collectiv[3]) zu fassen, als Inbegriff sämmtlicher gottwohlgefälliger Leistungen, nicht als eine einzelne bestimmte Bethätigung des Glaubens, in welchem Falle das vor ἀγάπη stehende καί explicativ = und zwar zu nehmen wäre. Zu einer solchen Annahme liegt kein Grund vor; weder Text noch Zusammenhang stützen dieselbe. Ἔργον bezeichnet in der heil. Schrift des N. T. das selbsteigene Wirken des Menschen als die Frucht der Gesinnung im Gegensatze zum bloßen Reden[4]), oder auch zum bloßen Glauben und Bekennen desselben[5]) mit dem Munde, oder zum blos äußeren Besitze der Charismen[6]). Mit καὶ ἀγάπης wird aus dem allgemeinen Begriffe τὸ ἔργον die Bethätigung des Glaubens in der Liebe noch besonders (καί) herausgehoben, und diese, wie aus den Participialgliedern erhellt, als Liebe gegen die Brüder näher bezeichnet, jedoch so, daß diese Bruderliebe als eine gegen den Namen Gottes bewiesene Liebe hingestellt wird. Damit ist ausgesprochen, daß die aus dem Glauben, also aus übernatürlichen Gründen hervorgehende Nächstenliebe zugleich Gottesliebe ist; denn Gott ist es, der in den Seinigen geliebt wird, ja daß die Nächstenliebe nur deshalb belohnt wird, weil sie Gottesliebe ist. Denn wer den Menschen nur liebt um des Menschen willen, entbehrt bei seinen Liebeserweisungen des höheren übernatürlichen Beweggrundes, also auch des übernatürlichen Lohnes. Darin, daß die Bruderliebe als eine gegen den Namen Gottes bethätigte Liebe bezeichnet wird, liegt doch wahrlich kein Zeugniß, daß der Apostel die einzelnen guten Werke nicht im Sinne habe[7]). Das Leben und die Liebe der Leser wird deutlich als ein Leben und eine Liebe gegen Gott bezeichnet, und insoferne dieses Leben und Lieben in einzelnen Handlungen sich manifestirt und aus demselben sich zusammensetzt, wird mit Recht angenommen, daß der Apostel hier die einzelnen guten Werke der Leser im Auge habe.

Das Endziel ihrer Bruderliebe ist der Name Gottes. Dieses ὄνομα τοῦ

1) Ps. 9, 13. 19 u. a. Luk. 12, 6.

2) Die Rec. liest καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης. Diese Leseart ist aus 1. Thess. 1, 3 und als Interpellation zu betrachten. Weder Chrysostomus, noch die griechischen Exegeten, noch die syrische Uebersetzung haben τοῦ κόπου.

3) 1. Thess. 1, 3; Gal. 6, 4. — Die Peschito: ܥܒܕܝܟܘܢ euere Werke (Plur.)

4) 1. Cor. 4, 19.

5) Tit. 1, 10; 1. Joh. 3, 18; Jak. 2, 14. 17 f.

6) 1. Cor. 13, 1. Vgl. Reithmayr, Gal. Br. c. VI, 4.

7) Gegen Riehm l. c. S. 687.

θεοῦ ist Gottes Wesenheit selbst, insoferne sie sich offenbart und durch diese Offenbarung einen Namen erhält. Es ist also der Gott der Offenbarung, der sich in derselben zum Gegenstande der Verehrung und Liebe gemacht hat. Ohne Offenbarung des göttlichen Wesens könnte von einer wahren Erkenntniß Gottes keine Rede sein, also auch nicht von einer wahren Liebe Gottes. „Der Name Gottes," sagt sehr treffend Schegg zu Mtth. 6, 9, „ist die Summe seiner Offenbarung auf Einen Ausdruck gebracht; wenn man diesen hört erinnert man sich alles dessen, was er gethan. Sein Name ist der Mittelpunkt, in dem sich alle Radien seiner Thaten zu einem Gesammtbilde vereinigen." Die Liebe gegen[1]) Gott haben die Leser bekundet durch Hilfeleistung gegen diejenigen, welche als Kinder Gottes den Namen Gottes tragen, Gott erkennen, mit Wort und That bekennen und deshalb ἅγιοι heißen. In ihnen wird Gott selbst geliebt und geehrt; so daß die Nächstenliebe als Gottesliebe erklärt wird, aber nicht in dem Sinne, daß hier Gott als Beweggrund[2]) des Dienstes der Heiligen, sondern als Endziel desselben gedacht ist. Der Sinn ist nicht: ihr habet den Heiligen gedient wegen Gott, sondern ihr habet durch den Dienst der Heiligen euere Liebe zu Gott an den Tag gelegt. Unter διακονεῖν ist zunächst die Betheiligung an dem von Paulus und seinen Begleitern veranstalteten und regelmäßig wiederkehrenden Collecten für die Muttergemeinde zu Jerusalem zu verstehen, dann aber überhaupt die Werke der Liebe und Barmherzigkeit gegen Arme, Kranke und Leidende[3]). Διακονεῖν bezeichnet also die helfende Liebe der Leser gegen die Glaubensgenossen in Jerusalem; denn ἅγιοι in Verbindung mit διακονεῖν ist stehende Bezeichnung der palästinischen und besonders der jerusalemischen Christen[4]), während sonst dieser Ausdruck auf die Christen[5]) überhaupt seine Anwendung findet. In dieser Diakonie sind die Leser beharrlich, auch jetzt noch üben sie diese Bruderliebe aus (καὶ διακονοῦντες), obwohl sie sonst in anderen wichtigen

---

1) Εἰς τὸ ὄνομα setzen Einige = in nomine unter Berufung auf neutestamentliche Schriftstellen (Mtth. 28, 19; Apgsch. 8, 16; 19, 3; Röm. 6, 3; 1. Cor. 1, 13. 15; 10, 2; 12, 13; Gal. 2, 38.) in welchen von der Taufe die Rede ist und welche die Vulg. sämmtlich mit »in nomine« übersetzt. Allein diese Uebersetzung der Vulg. des βαπτίζειν εἰς in Beziehung auf Personen mit in (Abl.) geschah zur Klarstellung des Begriffes der Taufformel dem doppelsinnigen εἰς gegenüber, was hier nicht der Fall ist; denn in der Verbindung mit ἐνδεικνύναι obwaltet ein solcher Doppelsinn nicht. Die Formel ἐνδείκνυσθαι εἰς τινα, wofür im klassisch. Griechisch der Dativ (τινί) steht, heißt gegen (erga) einen etwas bezeigen, beweisen. Aus dem Texte der Peschito, die immer ܠܘܬܗ übersetzt, läßt sich bei der Vieldeutigkeit der syrischen Präposition ܒ nichts Bestimmtes folgern; denn diese kann bedeuten in (Abl.) und in (Acc.), erga, propter etc. je nach dem Zusammenhange.

2) Estius in h. l.

3) Apg. 11, 29; 24, 17; Röm. 15, 25; 1. Cor. 16, 1; 2. Cor. 8, 4. 19; 9, 1. Gal. 2, 10.

4) 2. Cor. 8, 4; 9, 1; Röm. 15, 22 u. ö.

5) Röm. 1, 7; 16, 15; 1. Cor. 1, 2; 2. Cor. 1, 2; Eph. 1, 1; Phil. 1, 1; 4, 21; Col. 1, 2; 1. Theff. 5, 27.

Verpflichtungen saumselig sind, und namentlich zum Judenthume hinneigen. Diese fortdauernde Liebesbethätigung gibt dem Apostel die tröstliche Ueberzeugung, daß sie noch auf dem fruchtreichen Boden des Christenthums stehen und daß sie Gott vor der großen und nahen Seelengefahr, vom Glauben an Christus abzufallen, in seiner vergeltenden Gerechtigkeit bewahren werde.

Man hat aus dem Umstande, daß διακονεῖν den Armendienst, und ἅγιοι die Christen in Jerusalem bezeichne, gefolgert, daß der Brief nicht an die Christen von Paläſtina und insbesondere an die von Jerusalem gerichtet sein könne; denn die διακονήσαντες und διακονοῦντες können nicht zugleich die ἅγιοι sein, da diese ja von jenen unterschieden werden. Zudem habe sich die Christengemeinde in Jerusalem in großer Armuth befunden, weshalb schon früher die Brüder in Antiochia aus freien Stücken Wohlthätigkeit an ihnen übten, und später auf Antrag der Hauptapostel die Beihilfe der Heidenapostel förmlich für die arme Muttergemeinde in Jerusalem in Anspruch genommen wurde, es könne also von einer gegenseitigen diesbezüglichen Hilfeleistung bei ihnen keine Rede sein. Dagegen ist zu bemerken, daß διακονεῖν nicht ausschließlich die Sorge für die Armen bedeutet, sondern den Wohlthätigkeitsdienst überhaupt, der ein sehr mannigfaltiger ist, daß demnach auch Arme einander hilfreich beistehen können. Sodann muß bei aller Armuth der Christen in Jerusalem doch immer festgehalten werden, daß in einer so zahreichen Christengemeinde bei allem Zuwachse aus der Klasse der Unbemittelten und bei aller Güterconfiscation zur Zeit der Verfolgungen doch immer noch ein großer Theil wohlhabend war; denn die unter den ersten Christen in Jerusalem eingeführte Gütergemeinschaft[1]) wurde später nicht mehr beliebt, weil die fortwährende Gütervertheilung bei der damaligen Lage der Christen zur gänzlichen Verarmung hätte führen müssen und hiezu auch keine Verpflichtung bestand. Was endlich die Auseinanderhaltung der διακονήσαντες κλ. und der ἅγιοι betrifft, so ist dieselbe durch den Wortlaut keineswegs geboten oder auch nur angezeigt; denn es hinderte nichts, die διακονοῦντες zu den ἅγιοι zu zählen, so daß beide wohl Einer Gemeinde angehören können. Mir scheint, der Apostel habe besonders jene Judenchristen in Jerusalem im Auge gehabt, welche sich in guten Vermögensverhältnissen befanden und die, wie das auch sonst bei Reichen und Höhergestellten der Fall zu sein pflegt, mehr als andere zum Indifferentismus und schließlich zum Abfalle hinneigten, so daß die Initiative zu den religiösen Verwirrungen einer Gemeinde zumeist auf ihre Rechnung fällt. Sollte diese Annahme nicht belieben, so sind die Worte διακονήσαντες κλ. auf die gegenseitige Hilfeleistung der Christen zu beziehen.

V. 11. Ἐπιθυμοῦμεν δὲ, ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους,

V. 11. Wir wünschen aber, daß ein jeder von euch denselben Eifer bezeige in Beziehung auf die Völligkeit der Hoffnung bis an's Ende,

1) Apg. 2, 44 ff.; 4, 32 ff.

An die V. 9 ausgesprochene und V. 10 begründete Ueberzeugung reiht
Apostel den sehnlichsten Wunsch, daß die Leser den gleichen Eifer, den sie
er in der ἀγάπη bewiesen haben, auch in Ansehung des Glaubens und
Hoffnung beweisen möchten. Der Apostel wünscht nicht, daß sie den ge-
mten Eifer in der Liebe bewahren, denn zu diesem Wunsche war nach
10 keine Veranlassung gegeben, sondern daß ihr Eifer auch noch einem
eren Felde sich zuwende, auf welchem derselbe bisher vernachlässigt wurde,
lich dem Felde des Glaubens und der Hoffnung. Denselben Eifer, den
in der thätigen Bruderliebe bewiesen haben und noch beweisen, soll jeder
zelne ohne Ausnahme auch πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος zeigen. Diese
rte, welche den Hauptgedanken des Verses enthalten, finden ihren Gegensatz
der bisherigen Haltung der Leser, in ihrem Schwanken zwischen Christus
der Synagoge. Sie hatten zwar den Glauben an und die Hoffnung auf
isti Heil und seine Verheißungen noch nicht völlig aufgegeben, aber ihr
z war getheilt, sie hatten nicht die πληροφορία der gläubigen Hoffnung des
isten. Während sie im Vollbesitze der Liebe waren, ermangelten sie des
lbesitzes der christlichen Hoffnung. Aus dieser gegensätzlichen Bezugnahme
fte die rechte Bedeutung der πληροφορία am sichersten gewonnen werden.
n einem Eifer zur Aneignung und Bewahrung[1]) der Elpis ist hier keine
e; denn die Leser waren im Besitze derselben, sie hatten aber nebenbei auch
Hoffnung auf die Institutionen des mosaischen Gesetzes, insbesondere des
tischen Priesterthums. Ausdrücklich sagt der Apostel πρὸς τὴν πληροφορίαν
ἐλπίδος. Das Wort πληροφορία kommt nur im N. T. vor[2]) und heißt
em Etymon nach: Vollmachung, Vollendung, so daß nichts mehr fehlt.
se Grundbedeutung muß auch hier festgehalten werden; denn der Apostel
nscht, daß ihre Hoffnung so vollkommen sei wie ihre Liebe, weshalb ich der
ebten Uebersetzung: freudige Selbstgewißheit der Hoffnung, oder überzeugungs-
Hoffnung, insoferne sie die abgeleitete Bedeutung zum Ausdrucke bringt,
t beizustimmen vermag; denn es ist ein unantastbarer Grundsatz der Herme-
tik, die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes so lange festzuhalten, als der
enzusammenhang es gestattet, was hier der Fall ist. Die πληροφορία
ßt also in sich die Vollkommenheit der christlichen Elpis, nach welcher die
er streben sollen. Die Vollkommenheit besteht aber nicht blos in der Ueber-
zungsgewißheit der Hoffnung, sondern auch in ihrer Bethätigung nach
zen, im völligen Aufgeben und Verlassen des Judaismus und in gänzlicher

---

1) Gegen Meyer.

2) 10, 22; Col. 2, 2; 1. Theff. 1, 5. — Πληροφορεῖν heißt volles tragen oder
gen (ἀνθοφορῶν Blumen tragend); dann vollbringen, vollenden, erfüllen 2. Tim. 4,
.7; im Passiv: vollkommen überzeugt sein (Röm. 4, 21; 14, 5; Col. 4, 12); aber
: erfüllt, vollbracht sein (Luk. 1, 1). Πληροφορεῖν τινα heißt: jemanden voll machen,
aß er satt und befriediget ist, daß er nichts mehr begehrt = jemanden vollkommen
zeugen. — Ganz dieselbe Bedeutung „Vollendung" hat ܡܫܡܠܝܘܬܐ der Peschito,
תום (Londoner Uebersetzung) תָּמַם (Ps. 19, 14) vollendet, fertig sein.

und alleiniger Hingabe an die Institutionen und Verheißungen des Christenthums. Es ist die christliche Elpis in Gesinnung Wort und Leben gemeint. Es ist hier noch nicht der Ort, sich über das Wesen und Object der christlichen Hoffnung des Weitern zu verbreiten, noch das Verhältniß der Hoffnung zum Glauben näher zu erörtern, es sei nur so viel bemerkt, daß im Hebräerbriefe Glaube und Hoffnung auf das unzertrennlichste verbunden erscheinen, wie das namentlich aus 11, 1 hervorgeht, und daß in der Ethik des Hebräerbriefes die Hoffnung als die Blüthe und Krone des Glaubens eine ebenso centrale Stellung einnimmt, wie in der dogmatischen Abhandlung die Lehre vom Hohenpriesterthume Christi nach der Ordnung des Melchisedek. Denn das Leben im Besitze der Güter des N. B. ist dem Apostel jetzt noch ein Leben in der Hoffnung; sie hat also als eine nothwendige Lebensäußerung des Glaubens die höchste Bedeutung für das gesammte christliche Leben. Mit ihr steht und fällt das Glaubensleben; denn wo eine lebendige Hoffnung ist, da muß auch Glauben vorhanden sein, und wo jene fehlt, da mangelt es auch an diesem. Bei allem Ineinandergreifen des Glaubens und der Hoffnung aber, bei aller Identität ihres Objectes sind beide doch wieder begrifflich von einander verschieden, insoferne die Hoffnung die Frucht des Glaubens ist. Ἄχρι τέλους ist im Sinne von 3, 6. 14 mit ἐνδείκνυσθαι zu verbinden; denn der Gedanke ist: ihr Streben möge bis an's Ende ihres Lebens darauf gerichtet sein, anhaltend und fortschreitend den Vollbesitz der christlichen Hoffnung zu erringen.

V. 12. ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.	V. 12. damit ihr nicht träge werdet, vielmehr Nachahmer derjenigen, welche durch Glaube und Langmüthigkeit die Verheißungen ererben.

Das negative Redeglied ἵνα μὴ νωθροί κλ. hängt vom vorhergehenden Infinitivsatz ab und ist im weitesten Sinne zu fassen. Es bezieht sich auf alles, was Gegenstand des christlichen Strebens ist, nicht blos auf die Fahrlässigkeit und Schlaffheit im Glauben und in der Hoffnung, obwohl diese zunächst gemeint ist. Die Plerophorie der Hoffnung wird als das sicherste und kräftigste Schutzmittel gegen jede Art religiös-sittlicher Trägheit bezeichnet. Wenn die Leser den gleichen Eifer in Erwerbung und Bethätigung der Völligkeit der Hoffnung wie in der Liebe sich aneignen, dann werden sie nicht träge werden im Christenthum. Das scheint mir der Gedanke des Apostels zu sein. Νωθροὶ wird 5, 11 von der Schwäche des Verstandes, von der geringen Fassungskraft in Ansehung der Glaubenswahrheiten gebraucht; hier bezeichnet dieses Wort die Schwäche des Herzens, die Trägheit gegen die Forderungen des Christenthums, die Fahrlässigkeit im Glaubensleben.

Μιμηταί ist ein klassisches, im N. T. ausschließlich paulinisches Wort. Die Nachahmung bezieht sich auf die πίστις und μακροθυμία der betreffenden Personen, wodurch diese die Verheißungen ererben. Es ist darin zugleich der Gedanke enthalten, daß auch die Leser auf diesem Wege die Verheißungen er-

erben werden. Πίστις involvirt im Hebräerbriefe auch die ἐλπίς; denn der Begriff der ἐλπίς nimmt die vorzüglichste Stelle in dem weiteren Begriff der πίστις ein; allein dessenungeachtet darf die πίστις mit der ἐλπίς nicht identificirt werden, am wenigsten hier, wo die πίστις mit der Liebe und der Hoffnung zugleich aufgeführt, also von beiden begrifflich unterschieden wird. Wo es sich um den Glaubensbegriff handelt, ist die ἐλπίς als eine Frucht des Glaubens vom Glauben selbst zu unterscheiden. Dazu kommt, daß an unserer Stelle die ἐλπίς ausdrücklich von der μακροθυμία unterschieden wird. Μακροθυμία [1]) bezeichnet in den heiligen Schriften des A. und N. T. gewöhnlich die göttliche Langmuth; in ihrer Anwendung auf die Menschen die Festigkeit des Gemüthes, die beharrliche Ausdauer. Sie ist demnach eine ausdauernde zuversichtliche Erwartung, welche sich durch keine auch noch so lange Verzögerung des Erwarteten und Gehofften abschwächen und ermüden läßt; hier ist μακροθυμία zunächst eine muthige Ausdauer in Erwartung des Verheißenen. Sie ist also kein bloßes beharrliches Dulden im Leiden, keine blos passive Geduld, sondern auch eine active Beharrlichkeit, was schon durch das Etymon angedeutet wird; denn der θυμός involvirt als Sitz des Lebens, Lebensthätigkeit. Aus diesem Grunde ist die Uebersetzung „Geduld" kein erschöpfender Begriff der μακροθυμία. Sie hat mit der ὑπομονή [2]) gemeinsam das geduldige Ausharren bis an's Ende; unterscheidet sich aber von dieser dadurch, daß sie eine Erwartung des Endes, d. h. der Erfüllung der Verheißung ist und den Blick unverwandt auf das zukünftige himmlische Erbe richtet, während die ὑπομονή die standhafte Ausdauer im Leiden bezeichnet, ein unerschütterliches Bleiben unter (ὑπομένειν) dem Druck des Kreuzes. Solchen Glauben und solche Langmüthigkeit haben Abraham [3]) und die Patriarchen bewiesen. Solchen Glauben und solche Langmüthigkeit sollen auch die Leser beweisen, indem sie in ihrem Warten auf Christi Wiederkunft zu ihrem Heile [4]) sich nicht ermüden lassen, auch wenn dieselbe über Erwarten sich hinauszieht; dann werden auch sie Erben der Verheißung werden. Der Ausdruck κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας kann hier nur die Theilnahme an der Erfüllung der Heilsverheißungen bezeichnen. Da nämlich πίστις der Glaube an das Verheißene und μακροθυμία die stets gleichbleibende Ausdauer in Erwartung der Verheißungsobjecte ist, und das κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας als Folge und Lohn des Glaubens und der Langmüthigkeit hingestellt wird, so kann nur die Ererbung, d. i. die Besitznahme des Verheißungsinhaltes, nicht aber der Empfang der Verheißungsworte gemeint sein. Es ist ein Ererben dessen, was verheißen ist; denn die Verheißung steht hier metonymisch für das Verheißene. Darauf führt auch schon der Begriff des vorausgestellten Wortes κληρονομεῖν.

1) Μακροθυμία Langmuth wird von der Vulg. bald mit patientia (Röm. 9, 22; Eph. 4, 2; Col. 3, 12; 1. Tim. 1, 16; 2. Tim. 4, 2; Jak. 5, 10; 1. Petr. 3, 20), bald mit longanimitas (Röm. 2, 4; 2. Cor. 6, 6; Gal. 5, 22; Col. 1, 11; 2. Tim. 3, 10) übersetzt. Die Peschito hat longanimitas (ܢܓܝܪܘܬ ܪܘܚܐ).

2) 10, 36; 12, 1. 2. 3. 7.

3) 6, 13—15; 11, 13.

4) 9, 28.

Τῶν κληρονομούντων sind alle, welche auf dem Wege des Glaubens und der Langmüthigkeit zum Genusse der Verheißungsgüter gelangen. Dafür spricht das Participium praes.[1]; denn im Falle der ausschließlichen Bezugnahme auf die Patriarchen müßte das part. aor oder perf. stehen. Gleichwohl hat der Apostel die Patriarchen vorzugsweise im Sinne, was aus der Aufstellung des Glaubensvorbildes (V. 13) ersichtlich ist, und worauf auch der Ausdruck μιμηταί hinweist, insoferne nämlich nur diejenigen als Vorbilder der Nachahmung hingestellt werden können, welche sich bereits erprobt haben. Τὰς ἐπαγγελίας umfaßt alle auf die Vollendung des Reiches Gottes bezüglichen Verheißungen des alten und des neuen Bundes[2]. Die Glieder des neutestamentlichen Bundesvolkes sind mit den Gläubigen des A. B. die Erben der Verheißungen. Sie haben diese nicht nur empfangen, sondern der zukünftige Besitz des Verheißenen ist ihnen auch zugesichert. Der Plural αἱ ἐπαγγελίαι findet sich in allen Stellen[3], wo nicht von einer bestimmten einzelnen[4] Verheißung die Rede ist. Außerdem steht der Singular, wo die ganze Fülle der zukünftigen Güter in eine einzige Verheißung zusammengefaßt erscheint, in die Verheißung κατ' ἐξοχήν[5]; denn alle einzelnen Verheißungen sind in der einen, in der Parusie des Herrn enthalten, da der wiederkommende Christus dem Volke Gottes die Fülle des ewigen Heiles bringt und spendet.

V. 13. Τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ Θεὸς, ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχε μείζονος ὀμόσαι, ὤμοσε καθ' ἑαυτοῦ,

V. 13. Denn als Gott dem Abraham Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Höheren zu schwören vermochte, bei sich selber,

V. 14. λέγων· Εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε, καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε.

V. 14. indem er sprach: wahrlich segnend werde ich dich segnen, und mehrend werde ich dich mehren.

V. 15. Καὶ οὕτω μακροθυμήσας ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας.

V. 15. Und so Langmuth beweisend, erlangte er die Verheißung.

---

1) Die Peschito übersetzt: (welche) Erben der Verheißung sind. Das syrische ܗܘܘ kann nicht als Beweis für die aoristische Fassung angeführt werden, da es sowohl die Bedeutung des aor. als des praes. haben kann; weshalb die diesbezügliche Erklärung des Estius unstichhaltig erscheint; denn das praeter. ܗܘܐ steht oft für das praes. (Joh. 11. 4; Mtth. 2, 6; 1. Cor. 6, 19).

2) Estius in h. l.: Multae promissiones patribus factae fuerant, partim terrenae, partim coelestes ac spirituales; quarum illae jamdudum impletae erant; istae vero jam coeperant impleri per Christum, perfectius implendae temporibus futuris, ut proinde mediam temporis differentiam recte elegerit apostolus.

3) 6, 12; 7, 6; 11, 13. 17. 33.

4) 6, 15; 11, 9.

5) 6, 17; 9, 15; 10, 36; 11, 39.

Als Beleg dafür, daß Glaube und beharrliche Ausdauer zum Besitze der heißenen Güter führe, hebt der Apostel aus der Menge der Erben der Verßungen das bekannteste Beispiel heraus, nämlich das des Abraham, des ammvaters des israelitischen Volkes. Es ist der Vorgang auf Moria, weln der Apostel im Auge hat; denn nach der Darbringung Isaaks sprach Gott e durch einen Eidschwur bekräftigte Verheißung aus[1]). In der Gedankenhe 13—15, welche sich mittelst der Partikel γάρ als Erläuterung enge an das rige anreiht, wird ausgesagt, Gott habe dem Abraham geschworen, daß er segnen und mehren wolle, und daraus gefolgert, daß also auch schon raham durch μακροθυμία der Verheißung theilhaftig geworden sei. Daraus ibt sich, daß der Begriff μακροθυμεῖν das verbindende Glied zwischen V. 12 d V. 13—15 ist.

In **V. 13** ist das dem ἐπαγγελίας V. 12 entsprechende ἐπαγγειλάμενος gleichzeitig[2]) mit ὤμοσε zu fassen; denn die Verheißung ging nicht dem schwure voraus, sondern Verheißung und Schwur fallen in denselben Zeitukt, weshalb das Partic. nicht mit „nachdem" sondern mit „indem, da," zulösen ist. Daß dem so sei, geht aus der Grundstelle 1. Mos. 22, 16, die in Rede stehende Verheißung mit dem Aorist ὤμοσα eingeführt ist, unifelhaft hervor; denn daselbst bildet die Verheißung den Gegenstand des wures[3]). Sie ist die erste, welche in der heiligen Geschichte dem Wortlaute h mit einem Eidschwur Jehova's bekräftiget wird, was den Apostel bestimmt en mag, gerade diese Stelle zu wählen, da in derselben das für seinen eck so wichtige ὤμοσεν steht. Gott hat seine Verheißungen mit einem Eidoure bekräftiget, damit auch uns, die wir gleichfalls als Erben dieser Verßungen bestimmt sind, kein Zweifel an deren einstiger Erfüllung übrig be; und zwar hat er bei sich selbst geschworen. Dieses Schwören bei sich st ist hier nichts anderes als die denkbar höchste Bestätigung einer Aussage ttes den Menschen gegenüber, weshalb es nicht nothwendig ist das ὤμοσε θ' ἑαυτοῦ abzuschwächen[4]). Wenn Gott bei sich selbst etwas bestätiget, so dies ein wirklicher Schwur, weshalb die Behauptung, Gott könne nicht ren unrichtig ist und dem Wortlaute der heiligen Schrift widerspricht. Daß von einem Schwure im eigentlichen Sinne die Rede sei, geht daraus her-

---

1) 1. Mos. 22, 16. 17.

2) Vom sprachlichen Standpunkte aus ist gegen diese Erklärung nichts Stichhaltiges zwenden; denn das part. aor. welches einem anderen aor. untergeordnet ist, kann ich mit diesem Zusammenfallendes bezeichnen. Auch der syrische Text spricht mehr diese Erklärung, da das praeter. in Verbindung mit ܟܕ da, während, in der I den aor. bezeichnet und nur selten das Plusquamperf.

3) Κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος.

4) Ambrosius lib. de Cain et Abel c. 10 faßt »jurare« im uneigentlichen Sinne fagt: Quoniam nos verius solemus dicere, quod jurejurando firmatur, ne ra claudicet fides, idcirco jurare describitur Deus, qui ipse non jurat, sed ntium judex, et ultor est perjurantium.

vor, daß der Apostel das καθ' ἑαυτοῦ durch den vorangestellten Satz ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς κλ. motivirt. Gott schwört bei sich selbst, weil er bei keinem Höheren und Erhabeneren als er selbst ist schwören konnte[1]). Der Apostel hält die Möglichkeit des Schwörens bei Gott so sehr fest, daß er dieselbe als etwas Unbestreitbares hinstellt, weshalb er es nicht für nöthig erachtet diese Möglichkeit zu beweisen, sondern nur den Grund angibt, warum Gott bei sich selbst schwört. Mit Recht haben der heil. Thomas und nach ihm viele Andere aus dieser Stelle die Erlaubtheit des Eides bewiesen, und Thomas begründet seine Anschauung mit den Worten: quia scriptura sacra nihil Deo attribuit, quod ex se sit peccatum. Intendit enim scriptura nos ad Deum ordinare et ducere[2]). Die Bemerkung, daß Gott bei sich selbst geschworen hat, wird vorerst nur als ein Nebenumstand angeführt, der erst V. 16 als selbstständiger Gedanke verwerthet wird.

V. 14 enthält die nicht dem Wortlaute aber dem Sinne nach aus 1. Mos. 22, 17 genommene Verheißung[3]), welche von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft Abrahams handelt, weshalb ich der Ansicht nicht beizustimmen vermag, welche in dieser Stelle eine messianische Verheißung findet. Eine solche Annahme hat weder im Wortlaute der Verheißung noch im Zusammenhange eine Stütze und wird durch V. 15 geradezu unmöglich gemacht. Hätte der Apostel die messianische Weissagung im Auge gehabt, dann lag nichts näher als 1. Mos. 22, 18 zu citiren, woselbst wirklich eine solche ausgesprochen ist, die sich unmittelbar an die in unserer Stelle angeführte Verheißung anknüpft. Statt der rec. ἦ μήν ist nach überwiegender Bezeugung εἰ μήν zu lesen, was eine Uebertragung der hebr. Betheuerungsformel[4]) ist. Die lateinische Uebersetzung der Vulg. und Itala mit nisi ist wörtliche Uebertragung des εἰ μή, welcher die Bedeutung einer Schwurformel sprachlich nicht zukommt[5]). Uebrigens scheint mir die Bedeutung der Betheuerungspartikel von geringem Belange zu sein,

---

1) Ἔχειν mit folgendem Inf. in diesem Sinne ist klassische Construction, die sich im N. T. bei Luk. findet (Luk. 7, 42; 12, 4; Apgsch 4, 14; 25, 26). — Die Peschito übersetzt: Denn als dem Abraham Gott Verheißung gab, schwur er, weil er keinen hatte der größer war als er, daß er bei ihm schwöre, bei sich selbst.

2) Vgl. Estius in h. l.

3) Die Verheißung selbst, so weit sich ihrer der Apostel bedient, lautet in den LXX (Cod. Vat.): ἦ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου.

4) אִם לֹא. Diese Formel wird beim versichernden Schwure gebraucht, das einfache אִם dagegen beim verneinenden Schwure. Bei den LXX kommen abwechselnd ἦ μήν (die echt griechische Betheuerungsformel) εἰ μήν und εἰ μή vor.

5) Im hebr. Texte findet sich statt der eigentlichen hebräischen Schwurformel nur das nach einem Schwure stehende כִּי welches die indirekte Rede gewöhnlich direkt einführt. Daraus ist ersichtlich, daß die LXX frei übersetzten, und daß der Apostel an der Hand des LXX Textes seinen Brief abfaßte. Im Syrischen steht das dem כִּי entsprechende ܕ; vgl. Uhlemann, syr. Grammatik. S. 203.

da der Schwur nicht in dieser Partikel, sondern im Schwören Gottes bei sich selbst liegt; denn die sogenannten Schwurpartikeln[1]) werden zu solchen erst, wenn dabei Gott zum Zeugen aufgerufen wird; für sich stehend sind sie bloße Betheuerungspartikeln. Die Worte: εὐλογῶν εὐλογήσω σε κλ. sind Nachbildung des hebräischen Textes[2]), wornach der Inf. absol. in Verbindung mit seinem Verb. finit. eine Verstärkung bezeichnet, zuweilen auch eine Gewißheit oder Versicherung = Sehr will ich dich segnen oder, fürwahr segnen will ich dich. Statt des im Originaltexte stehenden τὸ σπέρμα σου[3]), setzt der Apostel σέ, was wohl nicht deshalb geschah, um die Verheißung in möglichst concentrirter Fassung zu geben, sondern weil es ihm darum zu thun war, die Beziehung der Verheißung auf die Person Abrahams hervorzuheben. Wenn ein in die Argumentation enge verflochtener Schrifttext eine Abänderung erleidet, so muß hiezu immer ein triftiger Grund gegeben sein; das bloße Streben nach Abkürzung rechtfertiget eine derartige Textveränderung nicht, um so weniger, wenn die Abkürzung den ursprünglichen Gedanken nicht vollständig wiederzugeben vermag, was hier der Fall ist; denn es ist nicht ein und dasselbe zu sagen: ich werde dich sehr mehren und: ich werde deinen Saamen mehren wie die Sterne und den Sand am Ufer des Meeres.

V. 15. Aus dem Umstande, daß Gott dem Abraham geschworen hat, ihn zu segnen und zu mehren, folgert der Apostel, daß Abraham durch μακροθυμία die Verheißung erlangt habe. Καὶ οὕτω knüpft[4]) an das Vorausgehende an, indem es die eidliche Bekräftigung der Verheißung summarisch recapitulirt, und führt zugleich die Rede fort. Insoferne nun μακροθυμήσας ein wesentliches Glied in der Gedankenkette ist, liegt es nahe, οὕτω mit diesem Particip zu verbinden. Da Gott durch einen Eidschwur dem Patriarchen die Verheißung besiegelte und Abraham an der solchergestalt gegebenen Verheißung unerschütterlich festhielt, erlangte er auch, was ihm verheißen war. Am besten jedoch ist die Verbindung des οὕτω mit allem, was darauf folgt, sowohl mit μακροθυμήσας als mit ἐπέτυχεν; weil die beiden Redeglieder in unzertrennlicher Verbindung mit einander stehen; es ist dasselbe gegenseitige Verhältniß wie V. 13 bei ἐπαγγειλάμενος und ὤμοσεν, weshalb nicht zu übersetzen ist „weil er ausharrte in seiner Hoffnung", sondern „indem er ausharrte" = ausharrend, Langmuth beweisend. Der Gedanke ist also: eine solch eidliche Bestätigung war der Grund der Ausdauer Abrahams im Glauben, und indem er diese μακροθυμία bewies, ist an ihm die objectiv gesicherte Verheißung in Erfüllung gegangen. Daß μακροθυμήσας vom beharrlichen gläubigen Festhal-

---

1) Ἦ μήν, εἰ μήν, εἰ μή, ἀμήν, ὄντως etc.

2) Im Hebräischen steht statt εὐλογῶν und πληθύνων der inf. absol. בָּרֵךְ אֲבָרֶכְךָ ebenso im Syrischen. Wörtlich die spanische Uebersetzung: Ciertamente benedecir te benedeciré, y multiplicar te multiplicaré.

3) אֶת־זַרְעֲךָ

4) Vgl. Apgsch. 7, 8; 27. 44; 28, 14 u. die paulinischen Briefe.

ten an der empfangenen Verheißung zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Die Formel ἐπιτυγχάνειν τῆς ἐπαγγελίας hat im Hebräerbriefe stets die Bedeutung des Erlangens Dessen, was verheißen ist. Dieselbe Bedeutung fordert auch hier der Zusammenhang; denn an dem Vorbilde Abrahams soll gezeigt und bewiesen werden, was V. 12 von Denen aussagt, welche durch Glaube und Langmüthigkeit die Verheißungen (das Verheißene) ererben. Inwieferne nun kann von Abraham gesagt werden, er habe das V. 14 Verheißene erlangt? Da die Erfüllung der Verheißung als eine wirkliche, nicht als eine ideale zu betrachten ist, so kann dieselbe unmöglich in das Zeitleben Abrahams fallen; denn der Umstand, daß Abraham noch die Geburt zweier Söhne Isaaks erlebte, wird wohl im Ernste nicht als eine buchstäbliche und vollständige Erfüllung der Verheißung betrachtet werden können. Am allerwenigsten darf diese Erfüllung in die Geburt oder Wiederschenkung Isaaks gesetzt werden, da diese bekanntlich nicht Gegenstand der Verheißung waren, insoferne beide der vorliegenden Verheißung vorangingen. Auch der Gedanke, die Verheißung habe sich in der Art erfüllt, daß Abraham die ersten Anfänge der Erfüllung erlebte, ist im Hinblick auf den Wortlaut der Verheißung unstichhaltig. Es erübriget demnach nur die Annahme, daß Abraham ihre Erfüllung erst im jenseitigen Leben geschaut habe. Daß die Erfüllung der beschworenen Verheißung nicht innerhalb des diesseitigen Lebens Abrahams fallen konnte, liegt einerseits im Eidschwur, andererseits im Gegenstande der Verheißung. Da ein Schwur nur dann nöthig ist, wenn die Erfüllung des Versprechens so ferne liegt, daß dem Empfänger desselben aus der langen Verzögerung Zweifel erwachsen könnten, so folgt daraus, daß die Erfüllung der zugeschworenen Verheißung erst in ferner Zukunft zu erwarten stand. Sodann war der verheißene Gegenstand von der Art, daß er erst nach Abrahams Tode eintreten konnte. Die Erfüllung der Verheißung lag also für Abraham jenseits der Grenzen seines irdischen Lebens. Wenn es nun gleichwohl heißt, Abraham habe die Verheißung erlangt, so kann deren Erfüllung nur in das jenseitige Leben Abrahams fallen, das der Apostel als eine Fortsetzung des diesseitigen betrachtet. Damit wäre der scheinbare Wiederspruch zwischen unserem Verse und 11, 13. 39, wornach die Patriarchen starben, ohne die Erfüllung der Verheißungen erlebet zu haben, auf einfache und wie mir scheint klare Weise gelöst. Der scheinbare Widerspruch findet also seine Lösung nicht darin, daß Abraham und die Patriarchen nur die ersten Anfänge der Erfüllung jener Verheißung, nicht aber deren weitere Entfaltung und schließliche Vollendung erlebten, sondern darin, daß sie die Erfüllung jener patriarchalischen Verheißung ihrer ganzen Fülle nach erlebten, inwieferne ihr Hingang nicht das Ende ihres Lebens war [1]). Die Verheißung hat sich erfüllt; sein Stamm ist herangewachsen zu einem großen, zahlreichen Volke, dem in der messianischen Zeit die Gläubigen aus allen Nationen einverleibt wurden, so daß Abraham nicht nur der Stammvater Israels, sondern als solcher zugleich der Stammvater vieler Völker geworden ist [2]).

1) Vgl. 11, 13—16. — 2) Vgl. Röm. 4, 16 ff.

V. 16. Ἄνθρωποι (μὲν) γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσι, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος.

V. 16. Denn Menschen schwören bei einem Größeren, und aller Widerrede Ende ist ihnen zur Bestätigung der Eid.

Der Apostel gibt nun den Grund an, warum Gott seine Verheißung beschworen habe unter Hinweis auf die Denkungsart und Sitte der Menschen, welche den Eidschwur als höchstes und letztes Bekräftigungsmittel ihrer Aussage oder ihres Versprechens anwenden. Der V. 13 benützte Nebengedanke, daß Gott bei keinem Höheren als er selbst ist, schwören kann, wird hiebei zu einer neuen Gedankenwendung benützt, nämlich dazu, daß die von Gott, dem an sich Unwandelbaren, gegebene und dazu noch feierlich beschworene Verheißung doppelt sicher ist. In dieser unwandelbaren Festigkeit der göttlichen Verheißung, welche für die Christen die Zusage des ewigen Heiles in sich schließt, liegt für sie der Hauptgrund, an der Hoffnung auf die verheißene Herrlichkeit festzuhalten und in die Fußstapfen der Patriarchen zu treten. Mit γάρ werden die Worte ὤμοσε καθ' ἑαυτοῦ V. 13 begründet. Sich accomodirend der Sitte der Menschen hat Gott in gnädiger Herablassung seine Verheißung mit einem Eidschwure bekräftiget. Die Eide der Menschen werden geleistet bei einem über sie erhabenen Wesen, das Allwissenheit, Macht und Gerechtigkeit besitzt, also bei Gott selbst. Und der Eid besteht darin, daß der Schwörende dieses höchste Wesen zum Zeugen aufruft, daß er die Wahrheit sagen und sein Versprechen halten wolle. Wenn nun Gott schwört, so kann er nur bei sich selbst schwören, weil es außer ihm einen Höheren nicht mehr gibt. Die in der Rec. stehende Partikel μέν[1]) ist als ursprünglich beizubehalten; denn ihre Tilgung wurde nur veranlaßt wegen des im Folgenden fehlenden δέ. Dieses δέ ist aber dem Sinne nach aus V. 13 zu ergänzen: Menschen schwören zwar bei einem Höheren, Gott aber kann nur bei sich selbst schwören[2]). Κατὰ τοῦ μείζονος bei einem der höher ist als die Menschen, d. i. bei Gott, nicht bei einem höheren Wesen, wornach τοῦ neutrum wäre. Die Vulg. und Peschito setzen noch bei „als sie sind[3])", was der griechische Text als etwas Selbstverständliches hinwegläßt. Der mit καί angeknüpfte Satz verbreitet sich über die nach allgemein menschlicher Anschauung dem Eide zukommende Geltung und Wirkung. Die Allgemeinheit des Gedankens berechtiget zu der Annahme, daß ὁ ὅρκος nicht blos als Versprechungs-, sondern auch als Bestätigungseid zu nehmen sei, denn das hier vom Eide Ausgesagte gilt sowohl von dem einen als dem anderen, weshalb ἀντιλογία sowohl die Widerrede gegen die Aussage eines Anderen, als auch den Rechtsstreit zwischen zwei Parteien be-

---

1) Μέν solitarium; vgl. Apgsch. 1, 1; Röm. 11, 13.

2) Ὀμνύειν statt ὀμνύναι kommt schon bei Xenoph. und Demosth. vor, ist sonach ein altes klassisches Wort. Die Verba des Schwörens haben im Griech. κατά mit dem Genit., oder dem Accus. nach sich.

3) Per majorem sui (Graecism. statt se) Pesch.: ܡܢܗܘܢ

zeichnen kann. Im Hinblick jedoch darauf, daß es sich in der ganzen Argumentation um eine von Gott beschworene Verheißung handelt, ist ὁ ὅρκος zunächst auf den Versprechungseid zu beziehen und unter ἀντιλογία der Widerspruch zu verstehen, der gegen die Festigkeit oder Giltigkeit eines Versprechens[1]) erhoben werden könnte. Eine mit einem Eide besiegelte Verheißung schließt jeden Widerspruch aus, darum hat auch Gott seine Verheißung mit einem Eide bekräftiget, damit auch sie bei den Menschen Festigkeit gewinne. Εἰς βεβαίωσιν[2]) steht hier absolut zur Bekräftigung, nämlich der Aussage oder Zusage, um welche es sich handelt. Es wird damit ausgesagt, inwieferne der Eid aller Widerrede ein Ziel setzt, weil er nämlich unwandelbare Festigkeit des Beschworenen bewirkt[3]). Daraus, daß der Apostel den göttlichen Eidschwur als eine Nachahmung der allgemein menschlichen Sitte der Eidesleistung hinstellt, ist die sittliche Erlaubtheit des Eides auch unter den Christen ersichtlich. Man hat sich dagegen auf Mtth. 5, 34. 37 und Jak. 5, 12 berufen, woselbst den Christen alles Schwören ohne Ausnahme verboten wird; allein mit Unrecht; denn wenn der Herr dem mosaischen Gesetze gegenüber, das nur den Meineid verbot, den Seinigen sagte: ihr sollt gar nicht schwören, so wird damit keineswegs ausgesprochen, daß der Eid an sich selbst böse ist, sondern nur, daß er aus dem Bösen stammt. Weil nun der Eid aus dem Bösen stammt, soll er im messianischen Reiche, in der idealen Ordnung der Dinge nicht mehr vorkommen. Jesus spricht nämlich von der Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes, dem er das neutestamentliche Gesetz gegenüberstellt, das ein Reich der Heiligkeit ist, in welchem nur Wahrhaftigkeit und Treue herrschen sollen. Die Christen sollen so sein, daß es bei ihnen keinen Eid braucht. Weil aber diesem idealen Gesetze der ethische Zustand der Christen thatsächlich nicht entspricht, kann der Fall eintreten, daß der Einzelne schwören muß. Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit des Eides hat sonach ihren Grund in der Unvollkommenheit des sittlichen Zustandes der Menschen. Der Eid hat im Glauben seine positive und in der Unvollkommenheit beziehungsweise in der Sünde seine negative Begründung. Eben weil er einen positiven Grund hat, ist er auch bei Denjenigen in Anwendung, die zur Vollkommenheit berufen und für das Vollkommenere befähigt sind; und weil er einen negativen Grund hat, kann er nicht zur gewöhnlichen Aeußerung des Glaubenslebens werden. Ich kann nicht in derselben Weise Eide ablegen, wie ich im gemeinsamen Culte Gott preise. In dem Grade, als die Sünde, welcher der Eid

1) Die romanischen Uebersetzungen fassen ἀντιλογία im Sinne von Streit (Rechtsstreit): sp. sus contiendas; franz. tous leurs différends; ital. d'ogni controversia, was aber hier für den Zusammenhang nicht paßt.

2) Εἰς βεβαίωσιν bezieht die Peschito auf πέρας und übersetzt: finis firmus (ܫܘܠܡܐ ܡܫܪܪܐ).

3) Die spanische Uebersetzung hat den Sinn getroffen: el juramento es la major seguridad; ebenso die französische: le serment fait pour confirmer une chose. — Εἰς βεβαίωσιν im Sinne eines Consecutivsatzes zu nehmen = so daß, läßt sich sprachlich kaum rechtfertigen, und dient auch nicht zur Klarstellung des Gedankens.

sein Dasein verdankt, entfernt wird, muß auch die Nothwendigkeit des Eides wegfallen; d. h. je mehr die mit der ewigen Wahrheit im Glauben Geeinten in ihrem innersten Wesen wahr werden und die Wahrheit thun, desto entbehrlicher wird der Eid. Immer gehört eine besondere Berechtigung dazu, in dieser Weise seinen Glauben zu bekennen[1]). Das Ideal für den Christen ist immer und allezeit nicht zu schwören.

V. 17. Ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ Θεὸς ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ, ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ,

V. 17. Deshalb hat Gott, indem er in noch überschwenglicherer Weise den Erben der Verheißung das Unwandelbare seines Willens zeigen wollte, sich mit einem Eide dazwischen gestellt,

V. 17 führt den Grund an, warum Gott geschworen hat. Er hat es gethan, um den Erben der Verheißung von seiner Treue die höchste Bürgschaft zu geben, um jeden Zweifel an die Verheißung von vornherein gründlich und für immer zu beseitigen. Gott hat also nicht geschworen, um sich etwa erst durch den Eidschwur an sein Versprechen zu binden; denn bei Gott fällt jede Möglichkeit des Wankelmuthes und der Untreue und somit die Nothwendigkeit des Schwures hinweg. Wenn er gleichwohl schwört, so ist dies nur eine Herablassung zur menschlichen Schwachheit, die dem Gedanken einer möglichen Wandelbarkeit in Gott huldigen könnte. Wenn er aber bei sich selber schwört, so zeigt er hiedurch zugleich das Irrige der diesbezüglichen menschlichen Meinung, indem er die Unwandelbarkeit seines Wesens als Zeugen und als Garantie seiner Wahrhaftigkeit hinstellt. Ἐν ᾧ ist neutral zu fassen und nicht auf ὅρκος zu beziehen, was schon ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ verbietet. Es heißt dem Wortlaute nach: bei welchen Umständen = weshalb, und deshalb, wie auch die Peschito übersetzt[2]). Der Sinn ist: deshalb, weil der Eid das höchste menschliche Bekräftigungsmittel einer Aussage oder Zusage ist, so fügte auch Gott seiner Verheißung einen Eid hinzu[3]). Demzufolge gehört ἐν ᾧ zum ganzen darauffolgenden Satz, nicht blos zu einem Theile desselben.

Das zu ἐπιδεῖξαι gehörige περισσότερον bedeutet hier nicht „zum Ueberflusse", sondern „in reichlicherem Maße"[4]); denn der Apostel will die eidliche Bekräftigung der Verheißung nicht als etwas Ueberflüssiges darstellen, sondern das Unabänderliche seines Rathschlusses nachdrucksvoller als durch das bloße

---

1) Vgl. Jocham, Moraltheol. III, S. 51.

2) ܡܛܠ ܗܢܐ propter quod = propterea. In der klassischen Sprache heißt ἐν ᾧ weil, wiefern.

3) Ebenso Estius in h. l. nach Theophylakt: Quoniam ita res habet apud homines, ut juramentum controversiis finem imponat et pacta confirmet, voluit et Deus suae promissioni juramentum adjicere.

4) Ueber περισσότερον vgl. 2, 1. Der Cod. Vat. liest περισσοτέρως wie 2, 1; 13, 19.

Wort der Verheißung der menschlichen Sitte conform an den Tagen legen[1]). Τὸ ἀμετάθετον entspricht den Substantiva auf εία und ότης und bezeichnet das, was nicht umgesetzt, verändert werden kann, also das Unveränderliche und Unwandelbare. Die Verheißung ist an und für sich unwandelbar; denn sie ist der Ausfluß des Willens Gottes. Diese Unwandelbarkeit wird noch erhöht durch den hinzutretenden Eid; denn wenn Gott seine Verheißungen noch beschwört, so geschieht dies nur, um Jene, denen sie gegeben waren, noch nachdrücklicher von der Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu überzeugen. Βουλή bezeichnet den Gnadenwillen[2]) Gottes, der sich in der Verheißung geoffenbaret hat. Dieser Rathschluß Gottes aber bezieht sich nicht blos auf die Segnung und Mehrung Abrahams (V. 14), was schon daraus hervorgeht, daß nicht mehr von Einem, sondern von vielen Erben die Rede ist, denen V. 18—20 die erste Person Plur. substituirt wird; der Gegenstand der göttlichen βουλή ist vielmehr der Inhalt der messianischen Verheißung, welche sich an 1. Mos. 22, 17 enge anschließt, und zugleich mit dieser beschworen wurde, nämlich der Verheißung: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς[3]). Die κληρονόμοι sind hier in demselben allgemeinen Sinne zu fassen wie die κληρονομοῦντες in V. 12. Daselbst werden als Erben der Verheißung[4]) Diejenigen bezeichnet, welchen der Besitz und Genuß des Verheißenen bestimmt ist. Nach V. 15 sind Erben der Verheißung vorzugsweise die Patriarchen, an unserer Stelle sind, wie aus V. 18 erhellt, zunächst die Christen gemeint, so daß also die Glieder des neutestamentlichen Bundesvolkes mit den Gläubigen des A. B. die κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας bilden. Ist dem aber so, dann kann unter τῆς ἐπαγγελίας nicht mehr blos die Segnung und Mehrung Abrahams gemeint sein, sondern vielmehr der Complex aller[5]) Heilssegnungen, welche sich in die oben angeführte messianische Weissagung (1. Mos. 22, 17) kleiden, und von denen allerdings auch die Psalmstelle 110, 4 ein specielles Verheißungsmoment bildet. Wenn aber diese Psalmstelle, welche das ewige Priesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks zum Gegenstande der Verheißung und des Schwures hat, ausschließlich oder auch nur vorzugsweise unter ἐπαγγελία verstanden werden will, so ist dagegen

1) Anpassend dem griechischen Gleichklang: βούλεσθαι und βουλή habe ich die Uebersetzung: wollen und Willen gewählt.

2) Βουλή kommt in den paulinischen Briefen nur Eph. 1, 11 vor und zwar in Verbindung mit θέλημα; dagegen öfter bei Luk. (Luk. 7, 30; Apgsch. 2, 23 u. a.) Nach Eph. 1, 11 erscheint die βουλή als Folge und Resultat des θέλημα. Βουλή wäre demnach der ausgesprochene Wille Gottes, während θέλημα das Wollen überhaupt bezeichnet.

3) Diese Worte werden auch Apgsch. 3, 25 messianisch gedeutet; vgl. Gal. 3, 16.

4) Estius erklärt pollicitationis haeredibus mit haeredibus promissae benedictionis und fügt bei: intellige: in quorum numero vos estis. Doceat Hebraeos esse haeredes promissionis illius, quae ad Abraham interposito juramento facta est.

5) Diese Auffassung fordert auch die Identität der κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας (V. 17) mit den κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας (V. 12).

zu bemerken, daß in diesem Falle wenigstens ein auf dieselbe bestimmt hinweisender Ausdruck geboten gewesen wäre, um so mehr als bisher von dieser Verheißung als von einer von Gott beschworenen noch keine Rede war, und die ἐπαγγελία in die Argumentation des göttlichen Eidschwures so enge verflochten ist. Die Formel ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ kommt in den heiligen Schriften nur hier vor, und bedeutet, sich als Bürge zwischen den Versprechenden und Denen, welchen das Versprechen gegeben wird, in die Mitte stellen. Gott hat sich durch den Eid als Garanten zwischen sich und den Empfänger der Verheißung hingestellt, d. h. er ist sein eigener Zeuge[1]). Wenn ein Mensch bei Gott schwöret, wird er als Zeuge und Gewährsmann von Menschen angerufen. Wenn aber Gott bei sich selbst schwört, da tritt er gleichsam in die Mitte zwischen sich selbst und die Menschen. „Demzufolge erscheint Gott als Versprechender und Schwörender gleichsam als Doppelperson, der als Schwörender in die Mitte tritt zwischen sich selbst als dem Verheißenden und Diejenigen, denen die Verheißung gegeben wird, um sie ihnen zu verbürgen[2]).“ Diese Erklärung, welche durch sprachliche Ausbeutung des μεσιτεύειν sich ergibt, ist an sich richtig, entbehrt aber der Einfachheit, weshalb ich die Uebersetzung der Vulg. um so lieber acceptire, als sie nicht blos an den griechischen Ausdruck sich anschließt, sondern auch zugleich denselben erklärt, und stimme Estius bei, der da sagt: Non aliud est mediare jurejurando, quam jusjurandum interponere[3]), scil. ad confirmandam promissionem.

V. 18. ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν, ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες, κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος,

V. 18. damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei es unmöglich ist, daß Gott lüge, eine starke Ermunterung haben, wir, die wir Zuflucht genommen, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung,

Dieser Vers gibt die Endabsicht der eidlichen Bestätigung der göttlichen Verheißung an, und gewährt uns zugleich einen Blick in die hohe Bedeutung der Hoffnung für das christliche Leben. Der Zweck ist, daß wir durch zwei unwandelbare Thatsachen eine starke Ermunterung haben als solche, die ihre Zuflucht dazu genommen, die ihnen durch die Verheißung Gottes dargebotene und zum Erfassen vorgehaltene Hoffnung festzuhalten. Die δύο πράγματα

---

1) Μεσιτεύειν hat transitive und intransitive Bedeutung: als Mittler etwas zu Stande bringen, und als Mittler handeln. Im letzteren Sinne an unserer Stelle.

2) Vgl. Meyer l. c. z. d. St.

3) Interponere jusjurandum kommt in der klassischen Sprache vor (Livius) und heißt: den Eid einsetzen als Pfand des Versprechens. — Die Peschito übersetzt: ligavit eam (promissionem) juramento (ܐܚܕܗ ܒܡܘܡܬܐ), was dem Sinne genau entspricht.

ἀμετάθετα[1]) die zwei unwandelbaren Thatsachen sind die Verheißung und der Schwur, den Gott um der menschlichen Zweifelsucht willen noch hinzufügte. Jede dieser beiden Thatsachen ist also für sich allein schon eine unwandelbare Thatsache; die Verheißung wegen der absoluten Wahrhaftigkeit und Treue Gottes an sich, der Schwur wegen der allgemein menschlichen Giltigkeit des V. 16 angeführten Satzes, daß der Eid jeglichen Widerspruches Ende ist. Wenn nun zu seiner Verheißung, die an sich schon gewiß und unumstößlich ist, noch der Eid kommt, so liegt in dieser Verbindung eine doppelte Bürgschaft für die Verwirklichung des Verheißenen. In beiden Thatsachen ist dies, daß Gott lüge[2]), unmöglich. Denn sei es, daß Gott einfach etwas verheißt, sei es, daß er das Verheißene beschwört, weder in dem einen noch in dem anderen Falle kann er lügen oder täuschen, sein Wort ist immer unwandelbar, denn er ist die ewige Wahrheit.

Die der menschlichen Schwachheit gegebene doppelte Bürgschaft soll dazu dienen, uns eine ἰσχυρὰ παράκλησις zu gewähren. Das Wort παράκλησις[3]) bezeichnet einen Zuruf zum Zwecke der Ermahnung, der Ermunterung, des Trostes, der Hilfeleistung. An unserer Stelle = Ermunterung. In diesem Sinne nehmen es die griechischen Erklärer des Briefes, dafür spricht auch die paränetische Tendenz unserer Stelle und das Epitheton ἰσχυρά stark, kräftig. Es handelt sich um Ermunterung Solcher, welche an dem herrlichen Verheißungsinhalte wegen ihrer Hinneigung zum mosaischen Opfercult und wegen ihrer sonstigen Entbehrungen und Verfolgungen zu wanken beginnen. Stark wird die παράκλησις genannt im Hinblick auf die δύο πράγματα, auf die Verheißung und den Eid[4]).

Οἱ καταφυγόντες ist Apposition zu dem in ἔχωμεν liegenden Subjecte und bezeichnet die Christen, welche unter den Gefahren und Leiden der Welt ihre Zuflucht zur Festhaltung an der vorliegenden Hoffnung genommen haben. Sie haben das Rettungsmittel aus jeder Noth, die durch die Verheißung Gottes den Menschen nahe gelegte Hoffnung erkannt und darum ihre Zuflucht dazu genommen[5]), an ihr festzuhalten, um so mehr, da ihre Hoffnung nicht trügen kann, welche eine doppelte göttliche Bürgschaft hat. Nach dieser Er-

---

1) Δύο wird im N. T. und auch bei Homer immer als indeclinabile behandelt; nur 10, 28 steht δυσίν.

2) Ψεύσασθαι θεόν ist hier Subject des Satzes.

3) Die Peschito übersetzt παράκλησις mit ܒܘܝܐܐ = Trost. — Estius nimmt beide Bedeutungen: Idcirco Deus promissionem Abrahae factam juramento confirmare voluit, ut nos . . . . nullo modo dubitantes, in his adversis, quae mundus ingerit, *invicem animemus* et *consolationem capiamus* firmissimam, utpote certissimis promissis innixam.

4) Die Vulg. hat wohl mit Rücksicht auf diese zweifache unverbrüchliche Verbürgung den Superl. gewählt.

5) Cornel. a Lap. erklärt καταφεύγειν: Est fugere, currere, ut a periculo te eripias, et ad locum tutum pervenias. So auch Allioli (heil. Schrift des A. u. N. T.): wir, die da eilen, die angebotene Hoffnung festzuhalten.

klärung erscheint κρατῆσαι κλ. von καταφυγόντες abhängig, wofür nicht allein die Wortstellung, sondern auch der Umstand spricht, daß der absolute Gebrauch des Zeitwortes κατάφυγειν (profugere, confugere, nicht aufugere) ohne Angabe des Zieles, wohin man flüchtet, sprachlich unzulässig ist, und der Ausdruck für sich allein eine ganz auffallende Bezeichnung der Christen wäre. Andere [1]) lassen κρατῆσαι κλ. abhängig sein von παράκλησιν ἔχωμεν und ergänzen zu καταφυγόντες dem Contexte entsprechend πρὸς τὸν θεόν, indem sie übersetzen: damit wir, die wir zu Gott Zuflucht genommen, eine starke Ermunterung haben, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung. Eine solche Ergänzung aber wäre nur dann geboten, wenn ohne dieselbe kein passender Sinn erzielt werden könnte, was im gegebenen Falle nicht zutrifft. Auch die Bemerkung, daß κρατῆσαι nur in dem Falle die Bedeutung „festhalten" haben könne, wenn man es mit παράκλησιν verbinde, während es in der Verbindung mit καταφυγόντες die Bedeutung „ergreifen" habe, entbehrt der Begründung, nicht allein deshalb, weil κρατεῖν auch 4, 14 „festhalten" heißt, sondern weil die Hebräer noch immer im Besitze der Hoffnung waren, und es sich bei ihnen nur darum handelte, die bereits gegebene Hoffnung auch festzuhalten, nicht aber darum, dieselbe erst zu ergreifen. Die ἐλπίς involvirt hier sowohl den Gegenstand der Hoffnung, das Gehoffte, worauf προκειμένη hinweist [2]), als auch den Act der Hoffnung, was aus dem Relativsatz V. 19 hervorgeht, wo ἥν sich an ἐλπίδος anschließt, und was auch durch κρατῆσαι gefordert wird. Τῆς προκειμένης ἐλπίδος ist soviel als ἐλπίδος τῶν προκειμένων; es ist die Hoffnung nach ihrer subjectiven und objectiven Seite.

V. 19. ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος,

V. 19. welche wir haben gleichwie einen Anker der Seele, der sicher ist und fest und hineingeht in das Innere des Vorhanges,

Dieser Vers schildert die Kraft und Untrüglichkeit der christlichen Hoffnung unter dem Bilde eines Ankers; denn daß sich ἥν auf ἐλπίδος bezieht, bedarf keines Beweises. Der Anker als Bild der Hoffnung kommt in den heiligen Schriften nur hier vor, dagegen häufig bei griechischen und römischen Schriftstellern und sehr frühe schon in der kirchlichen Symbolik, welche in den Gemälden der Katakomben ihren ersten Ausdruck gefunden hat. Die Hoffnung wird Anker der Seele genannt, insoferne sie der Seele einen festen und unerschütterlichen Halt gewährt und sie vor dem Untergange bewahrt. Was der Anker für das Schiff ist unter den Stürmen des Meeres, das ist die christliche Hoffnung für die Seele unter den Stürmen der Zeit und des Lebens. Der

---

1) Die Peschito übersetzt: die wir Zuflucht genommen haben bei ihm (Gott) (ܕܐܬܓܘܣܢ ܒܗ)

2) Προκεῖσθαι ist das übliche Wort vom vorliegenden Kampfe und ausgesetztem Kampfpreise.

Christenhoffnung haben wir es zu danken, daß unsere Seele in den Gefahren und Verfolgungen dieses irdischen Lebens nicht haltlos hin und her geworfen wird und im Strudel der Bedrängnisse untergeht. Ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰςερχομένην κλ. sind nicht als selbstständige Prädicate zu fassen und auf ἣν (ἐλπίδα) zu beziehen, sondern mit ἄγκυραν zu verbinden. Diese Verbindung ist jetzt allgemein anerkannt. Die Zusammengehörigkeit der drei Prädicate fordert ihre enge Verbindung durch τε καὶ — καὶ, weshalb auch εἰςερχομένην von den beiden anderen Prädicaten nicht zu trennen ist; denn eine solche Isolirung wäre unnatürlich und der Wortfolge nicht entsprechend[1]). Von diesem Anker wird gesagt, daß er ἀσφαλῆ sei und βεβαία, sicher und fest. Der Ausdruck ἀσφαλῆ (ἀ priv. und σφάλλειν)[2]) bezeichnet die Hoffnung als einen Anker, der sicher, zuverlässig ist, der also die Seele vor der Gefahr des Schiffbruches sicherstellt. Wer diesen Anker festhält, der hat nicht zu fürchten, daß er zu Grunde gehe; denn ein sichereres Rettungsmittel für den Menschen gibt es nicht. Diese Sicherheit gründet in der Festigkeit des Ankers; er ist βέβαια[3]). Vergeblich wüthen gegen ihn Sturm und Wellen; denn er ist von einer unerschütterlichen Festigkeit, so daß jene nichts gegen ihn vermögen. Und dieser Anker reicht hinein in das Innere des Vorhangs. Der Ankergrund ist also nicht die verborgene Tiefe des Meerbodens, sondern die verborgene Tiefe des himmlischen Allerheiligsten[4]). Man hat in Anbetracht dessen gemeint, daß das in diesem Redeglied Ausgesagte nicht mehr zum Bilde des Ankers passe und deshalb diese Worte als eine unmittelbare Gedankenbeziehung auf das Abgebildete, auf die Hoffnung betrachtet. Allein man hat übersehen, daß es sich um einen Anker der Seele handelt, der seinen Ankergrund nicht in den Tiefen des Meeres, sondern in den Tiefen des Himmels hat, weshalb der Apostel, wenn er einmal das Bild vom Anker beibehalten wollte, sich nicht anders ausdrücken konnte. Schon der Umstand, daß das himmlische Allerheiligste als Ankergrund gedacht und bezeichnet ist, verbietet die Bezugnahme von εἰςερχομένην κλ. auf ἣν (scil. ἐλπίδα)[5]). Die ganze hier vom Anker ge-

1) Im Falle der Trennung des letzten Prädikates von den beiden vorausgehenden müßte es heißen: ὡς ἄγκυραν τῆς ψυχῆς ἔχομεν.

2) Die Leseart ἀσφαλῆν oder ἀσφαλήν ist neueren Ursprunges, zudem ein Ausdruck der Volkssprache. Im klassischen Griechisch kommt nur ἀσφαλής (3. Deklinat) vor.

3) Die Peschito umschreibt βέβαιαν mit ne commoveatur (ܠܐ ܬܬܙܝܥ), unter Bezugnahme auf die Seele, was wohl dem Sinne, aber nicht dem Wortlaute des Urtextes entspricht.

4) Schön Delitzsch: Wir werfen unseren Anker in das Innere des Himmels, wie der eiserne Anker in das Innere des Meeres geworfen wird. Dieser Anker der Hoffnung reicht in die stillen jenseitigen Tiefen, wo der ewige Hohepriester weilt, und hält die Seele aufrecht, ob auch die Stürme wüthen und die Wogen brausen. In diesem Hineinreichen des Ankers der Hoffnung in das Allerheiligste des Himmels liegt seine Vollkommenheit und Erhabenheit über den gewöhnlichen Anker; denn nur das Allerheiligste ist ein sicherer, fester, unerschütterlicher Ankergrund.

5) Man hat zur Begründung der Annahme, daß εἰςερχομένην κλ. nicht mehr zum Bilde des Ankers passe, behauptet, daß bei εἰςερχομένην mit dem Begriffe des Hinein-

brauchte Formel εἰςερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος ist hergenommen vom Eingehen des alttestamentlichen Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungstage[1]), und ist an unserer Stelle sehr passend für den Uebergang zu V. 20 gewählt, woselbst dieser Ausdruck seine Anwendung auf Jesus findet, dem Gegenbilde des aaronitischen Hohenpriesters. Unter καταπέτασμα verstehen die LXX gewöhnlich und das N. T.[2]) immer den zweiten Vorhang (9, 3), der das Allerheiligste vom Heiligen in der jüdischen Cultstätte (Stiftshütte und Tempel) trennte. Das Innere[3]) des Vorhanges ist der Raum, der auf der inneren Seite desselben sich befindet, also das Allerheiligste, welches hier symbolische Bezeichnung des Himmels ist, wohin Christus als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks mit dem Blute der Versöhnung als unser Vorläufer eingegangen ist zu unserem Besten (Heile)[4]). Aufwärts also in jenes Land, das hoch über dem wogenden und stürmischen Meere des irdischen Lebens liegt, hat unsere Seele ihren Hoffnungsanker geworfen, hinein in das himmlische Allerheiligste und zwar deshalb, weil der zum ewigen Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks gewordene Jesus in dasselbe eingegangen ist, wo er nun auf dem Throne der Gnade[5]) zur Rechten der Majestät sitzt[6]). So wird die Christenhoffnung bedeutungsvoll als eine unmittelbar auf das himmlische Hohepriesterthum Christi sich gründende den Lesern vor Augen gestellt. Sehr treffend spricht sich über den Inhalt unseres Verses Ebrard aus[7]): Zwei Bilder sind hier nicht sowohl vermischt als auf wunderbar schöne Weise combinirt. Der Autor konnte die Welt vergleichen mit einem Meere, die Seele mit einem Schiffe, die künftige noch verborgene Herrlichkeit mit dem verdeckten Meeresgrunde, dem unter das Wasser sich fortsetzenden und vom Wasser verdeckten fernen Festlande. Oder er konnte die Gegenwart des irdischen Lebens vergleichen mit dem Vorhofe, und die künftige Seligkeit mit dem himmlischen Allerheiligsten, das noch gleichsam durch einen Vorhang vor uns verhüllt ist. Er aber hat Beide combinirt. Die Seele klammert sich wie eine Schiffbrüchige an einen Anker, und sieht nicht, wo das

---

gehens auch der des Hineinführens zu kombiniren sei; das Hineinführen sei aber keine Function des Ankers, sondern der Hoffnung. Diese Annahme läßt sich sprachlich nicht aufrecht erhalten; denn εἰςέρχεσθαι heißt nicht: hineinführen, und wird auch in dieser Bedeutung weder im Hebräerbriefe, noch sonst in der heiligen Schrift gebraucht.

1) 3. Mos. 16, 2. 12. 15 und 2. Mos. 26, 33.

2) Mtth. 27, 51; Mark. 15, 38; Luk. 23, 45. Im Hebr. heißt der Vorhang vor dem Allerheiligsten פָּרֹכֶת 3. Mos. 16, 2. 12. 15 (καταπέτασμα); der Vorhang vor dem Heiligen מָסָךְ (2. Mos. 40, 5) (im Griech. gewöhnlich κάλυμμα oder ἐπισπαστόν).

3) Die Peschito übersetzt: innerhalb (ܠܓܘ ܡܢ) des Vorhanges.

4) Der Ort, wohin der Anker der Hoffnung reicht und wo Jesus weilt, ist unseren sinnlichen Augen verborgen, und insoferne ist zwischen uns und ihm noch ein Vorhang.

5) 4, 16.

6) 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2.

7) Ebrard l. c. S. 226.

Tau des Ankers hinläuft, wo es befestiget ist; sie weiß aber, daß es hinter dem Vorhange, der ihr die künftige Herrlichkeit verhüllt, befestiget ist, und daß sie, wenn sie nur am Anker festhält, mit demselben seiner Zeit in das Allerheiligste wird von rettender Hand hineingezogen werden.

V. 20. ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰςῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.

V. 20. wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden in Ewigkeit.

Mit diesem Verse lenkt der Apostel wiederum zu dem durch die Paränese unterbrochenen Gegenstand seiner dogmatischen Exposition 5, 10 mit rhetorischer Gewandtheit zurück, indem er das dort angekündete Thema wiederholt: „Christus ist Priester nach der Ordnung Melchisedeks", und zugleich beifügt, worin die Melchisedeksnatur seines Hohenpriesterthums culminire, nämlich in der Ewigkeit desselben. Das himmlische Allerheiligste wird zunächst näher bestimmt als Dasjenige, in welches Jesus für uns eingegangen ist, um den Hebräern nahe zu legen, warum der Anker der Christenhoffnung in das Innere des Vorhanges hineingeht, und um ihnen dadurch ihre Muth- und Hoffnungslosigkeit, und zugleich ihre Anhänglichkeit an das levitische Priesterthum zu nehmen. In V. 19 und 20 ist auch die lokale Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten hervorgehoben. Der Apostel denkt sich das himmlische Allerheiligste als eine von der Erde verschiedene Lokalität, in welche zwar unsere Hoffnung eindringt, während wir selbst noch in der irdischen Welt leben. Erst am Ziele unserer Wanderung angelangt werden wir in das himmlische Allerheiligste eingehen; deshalb nennt der Apostel den in das Innere des Vorhangs eingegangenen Jesus πρόδρομος, was voraussetzt, daß wir ihm dahin nachfolgen sollen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß das himmlische Allerheiligste als bloße Lokalität zu betrachten sei, denn das himmlische Allerheiligste hat auch eine ideale Seite, insoferne dasselbe symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten und vollkommensten Gottesgemeinschaft ist.

Mit dem relativen Adverbium der Ruhe[1]), das an εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος anknüpft, lenkt nun der Apostel fast unvermerkt auf das Hauptthema des Briefes über. In das Allerheiligste, wohin der Anker unserer Hoffnung reicht, ist Jesus für uns eingegangen. Εἰςῆλθεν ist der vom alttestamentlichen Hohenpriester gebrauchte Ausdruck bei seinem Eingange in das Allerheiligste des Tempels mit dem Blute des im Vorhofe geschlachteten Opferthieres, weshalb Christus in diesen Worten als Gegenbild Aarons, als Erfüllung des alt-

1) Die Adverbien der Ruhe werden oft mit Verbis der Bewegung verbunden, um das Verbleiben an dem Orte auszudrücken, wohin die Bewegung gerichtet ist. Diese Verbindung kommt bei den Klassikern häufig, bei den LXX und im N. T. ausschließlich vor.

testamentlichen Hohenpriesters gedacht ist. Er ist eingegangen in das Allerheiligste des Himmels mit seinem eigenen Blute der Versöhnung (9, 12). Und er ist eingegangen für uns d. h. zu unserem Besten. Daß ὑπερ ἡμῶν mit εἰςῆλθεν zu verbinden sei, erhellt aus dem folgenden Participialsatze, wo der Eingang Jesu in das Allerheiligste als hohepriesterlicher gedacht ist; der Hohepriester aber geht in das Allerheiligste für die Gemeinde, um ihre Sünden zu sühnen, und für sie zu bitten. So ist Christus in den Himmel eingegangen um für uns zu bitten. Mit Beibehaltung des alttestamentlichen Typus wird sein Eingang in den Himmel am besten auf seine intercessio in coelis bezogen. Πρόδρομος das nicht mit ὑπὲρ ἡμῶν verbunden werden kann, weist darauf hin, daß Christus als Vorläufer den Weg dahin geebnet hat, auf welchem die Christen ihm nachziehen sollen und können[1]). Daß der Apostel mit πρόδρομος einen Vorzug Christi vor dem gesetzlichen Hohenpriester habe verbinden wollen, insoferne dieser eine vom Allerheiligsten schlechthin ausgeschlossene Gemeinde vertrat, während die von Jesus erlöste und beim Vater vertretene Gemeinde in das Allerheiligste des Himmels eingehen soll, möchte ich in Ermangelung eines hiefür stichhaltigen Grundes nicht behaupten.

Um die menschliche Natur Christi hervorzuheben, wählt der Apostel den Ausdruck Ἰησοῦς, der zunächst seinen menschlichen Namen bezeichnet. Er will den Lesern damit nahe legen, daß der für uns in das Allerheiligste des Himmels eingegangene Hohepriester Jesus sei, der Sohn Mariens, der in die Menschheit eingegangen, um Hoherpriester werden zu können. Denn die Einweihung zum Hohenpriesterthum und die Einsetzung in dasselbe war bedingt durch die Incarnation, durch die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur zur Einheit der Person. Κατὰ τὴν τάξιν ist mit Nachdruck vorangestellt, weil es sich um das Hohepriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedeks handelt, nicht deshalb, um die mit seiner hohenpriesterlichen Würde unzertrennlich verbundene absolute königliche Erhabenheit hervorzuheben; denn es ist hier ausschließlich vom Hohenpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedeks die Rede. Das specifische dieses Hohenpriesterthums besteht aber nicht darin, daß Melchisedek Priester und König war, sondern in der δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου. Ist dem aber so, dann hat auch das viel mißbrauchte γενόμενος seine wahre Erklärung gefunden[2]). Die Socinianer haben nämlich aus dieser Stelle zu beweisen versucht, daß Christus erst durch seine Erhöhung Hoherpriester geworden, daß er also in den Tagen seines Erdenlebens noch gar nicht

---

1) Theophyl. macht hiezu die Bemerkung: qui alteri praecurrit, ut portas aperiat aut apertas servet, parvo intervallo eum, qui sequitur, praecurrit.

2) Mit Recht bemerkt Thalhofer l. c. S. 153: Die Stelle 6, 20 besagt nicht, daß Christus erst bei seinem Eintritt in das himmlische Allerheiligste melchisedekischer Hoherpriester geworden sei, sondern lediglich, daß er eingegangen sei als solcher, der melchisedekischer Hoherpriester geworden ist (γενόμενος); wann er dies wurde, ist hier nicht gesagt, wohl aber 7, 16 angedeutet, in der Incarnation nämlich, aus welcher die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου stammt.

Priester gewesen sei. Dagegen ist einfach zu bemerken, daß an unserer Stelle nur von dem Hohenpriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks die Rede ist, nicht aber vom Hohenpriesterthume Christi überhaupt. Diese Stelle schließt keineswegs aus, sein Kreuzesopfer als eine hohepriesterliche Handlung zu betrachten. Nach der Lehre des Apostels hatte Christus die hohepriesterliche Würde schon auf Erden, wo er sich selbst als Versöhnungsopfer darbrachte. Und als Hoherpriester ist er wie der levitische Hohepriester in das Allerheiligste des Tempels, in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, um seinem himmlischen Vater sich als Opfer darzustellen.

Aber auch dies kann aus unserer Stelle nicht gefolgert werden, daß Christus erst durch seine Erhöhung Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek geworden sei. Christi Hohespriesterthum nach der Weise Melchisedeks wurzelt in der ihm eigenen Kraft unvergänglichen Lebens. Diese Kraft aber wohnt seiner menschlichen Natur inne in Folge der hypostatischen Union, welche in den ersten Augenblick seines gottmenschlichen Daseins fällt. Daß der Heiland schon in den Tagen seines Erdenlebens die Kraft unvergänglichen Lebens in sich getragen, bezeugen alle jene Schriftstellen, welche Christus als den wahren Sohn Gottes bezeichnen. Demnach war Christus schon in den Tagen seines Fleisches Priester nach der Weise des Melchisedek, war es auch droben am Kreuze. Es ist also unrichtig, daß der Apostel lehre, Christus sei erst durch seine Erhöhung Hoherpriester geworden κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ. Was der Apostel lehrt, ist dies, daß Christus durch seine Erhöhung Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks geworden in Ewigkeit, daß er also ewig lebt und ewig Priester ist. In dieser Ewigkeit des Hohenpriesterthums Christi liegt das eigentlich melchisedekartige desselben. Mit der Erhebung zum Himmel beginnt sein ewiges Hohepriesterthum nach dem Vorbilde Melchisedeks; in diesem Sinne ist er erst am Tage seiner Erhöhung Hoherpriester geworden. Auf diese Betonung der Worte εἰς τὸν αἰῶνα weist auch deren Stellung am Ende des Satzes und des ganzen Abschnittes hin. In den Worten des 110. Psalmes „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks" ist nach der Anschauung des Apostels Das ausgesprochen, was Christus vor den levitischen Priestern und Hohenpriestern auszeichnet. Er ist über die ganze levitische Priesterschaft unendlich erhaben. Wenn an unserer Stelle, wo Christi Priesterthum im Unterschiede vom aaronitischen mit Nachdruk als melchisedekisches geschildert wird, Jesus gleichwohl ἀρχιερεύς heißt, obwohl Melchisedek in der heiligen Schrift immer nur als ἱερεύς und nirgends als ἀρχιερεύς aufgeführt wird, so geschieht dies deshalb, um den Lesern nahe zu legen, daß Jesus, das Gegenbild Melchisedeks, auch das unendlich erhabene Gegenbild Aarons ist; denn daß der Ausdruck ἀρχιερεύς mit Bezug auf Aaron gewählt wurde, ist an sich klar, weil dieses Wort auf Melchisedek keine Anwendung findet. Es ist dies ein Beweis, wie sehr der Apostel vom Bewußtsein durchdrungen war, Jesus sei die Erfüllung des alttestamentlichen Hohenpriesters, und, daß Christus als Erfüllung des aaronitischen Hohenpriesterthums sich vom Melchisedek der Vollendung nicht unterscheide, daß erfülltes aaronitisches

Hohepriesterthum und melchisedekisches Priesterthum völlig identisch seien[1]). Mit V. 20 ist der Apostel wiederum zu 5, 10 zurückgekehrt, wo er seine dogmatische Exposition abgebrochen hat, und kann nun, nachdem jetzt die Leser durch die Paränese gehörig vorbereitet sind, das bereits angekündigte Thema des Näheren behandeln und auseinandersetzen, was es mit diesem Hohenpriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks für ein Bewenden habe.

Zweiter Abschnitt.

Christus und Melchisedek.
(7, 1—28.)

Mit Cap. 7 beginnt die Entfaltung des überaaronitischen, melchisedekischen Charakters unseres himmlischen Hohenpriesters, womit der Beweis geliefert wird, wie erhaben das Hohepriesterthum Christi über das levitische sei. Zu diesem Behufe wird 1—10 gezeigt, daß Melchisedeks Priesterthum von höherer Natur war als das levitische; sodann wird hieraus die Folgerung gezogen, daß das levitische Priesterthum und ebenso auch das mosaische Gesetz, das mit jenem steht und fällt, ein unvollendetes war V. 11—19; endlich daß Christus als Hoherpriester nach Melchisedeks Weise das levitische Priesterthum sowie das mosaische Gesetz weit überrage (V. 20—28).

V. 1—10 wird das melchisedekische Priesterthum mit dem levitischen verglichen und die Inferiorität des letzteren bewiesen, indem der Apostel zeigt, daß das Priesterthum Melchisedeks ein ewiges (V. 1—3), und daß Melchisedek über das levitische Priesterthum erhaben ist, denn Melchisedek hat von Levi den Zehenten erhoben (4—10). Der Beweis ist also geschöpft aus der persönlichen Hoheit des in seiner Art einzig dastehenden Priesterkönigs Melchisedek.

V. 1. Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλὴμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτὸν,

V. 1. Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der entgegen kam dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete,

V. 2. ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραὰμ, πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλὴμ, ὅ ἐστι βασιλεὺς εἰρήνης,

V. 2. welchem auch den Zehenten von allem Abraham zutheilte, er, der zuerst verdolmetscht wird, König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, d. i. König des Friedens,

1) Vgl. Thalhofer, Opfer des A. u. N. B. S. 149.

V. 3. ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

V. 3. ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, der weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat, vielmehr gleichgestellt ist dem Sohne Gottes, er bleibt Priester auf immer.

Nachdem der Apostel ausgesprochen, Jesus sei gleich Melchisedek ein Priester in Ewigkeit, wird nun erläutert, inwieferne Melchisedeks Priesterthum ein ewiges war, wie später V. 20—28 auseinandergesetzt wird, inwieferne Christi Hohespriesterthum ein ewiges ist; denn der Hauptgedanke des Satzes 1—3 liegt in den Worten: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. Die nun folgende Charakteristik Melchisedeks wird mit Beziehung auf 1. Mos. 14 entworfen. Die daselbst enthaltene Erzählung von dem Priesterkönige Melchisedek wird vom Apostel typisch[1]) gedeutet, um dadurch die Erhabenheit Christi des neutestamentlichen Hohenpriesters über die levitischen Priester nachzuweisen; denn das ist die Absicht des Apostels, aus der auf die heilige Schrift gegründeten Thesis 6, 20 zu zeigen, daß das Hohepriesterthum Christi über das aaronitische weit erhaben sei, nicht aber, daß Christi Priesterthum ein melchisedekartiges sei.

V. 1 und **V. 2 a** gibt die geschichtlichen Thatsachen an, welche in der heiligen Schrift von Melchisedek berichtet sind, und die hier nur darum erwähnt werden, um sein geschichtliches Bild den Lesern recht lebendig vor Augen zu stellen, jedoch zugleich mit der Absicht, dieselben später in die Argumentation aufzunehmen. Οὗτος weist zurück auf den 6, 20 genannten Melchisedek, von welchem Ps. 110 die Rede ist. Mit γάρ wird die Periode erläuternd eingeführt, es ist also explicativ, im Sinne von nämlich zu fassen: denn der Apostel will zeigen, welche Bewandtniß es mit dem Priesterthum Melchisedeks habe. Jene, welche γάρ in argumentativem Sinne nehmen, finden in V. 1—3 den Beweis dafür, daß Christus Hoherpriester war nach der Weise Melchisedeks, und daß Christi Hohespriesterthum ein ewiges war wie das

1) Die Hermeneutik des Hebräerbriefes ist eine durchaus typologische, und keine allegorische, wie Einige behaupten. Zwischen beiden Erklärungsweisen ist ein großer Unterschied. Die typische Interpretationsweise hat objective Berechtigung; denn sie ruht auf historischer Grundlage, auf der geschichtlichen Bedeutung einer Person oder eines Ereignisses, worin sich eine und dieselbe Idee in vollkommener Weise realisirt hat, die erst später in der ganzen Fülle ihres Inhaltes zum Ausdrucke gelangt ist. Insoferne stehen Typus und Antitypus in einem wesentlichen, weil durch eine und dieselbe Idee getragenen Zusammenhang; deshalb kommt dieser Interpretationsweise alle Beweiskraft zu, was bei der allegorischen Auslegung nicht der Fall ist, denn sie trägt den Charakter der Willkür an sich, indem sie sich vom Boden der Geschichte losreißt und in geschichtliche Personen oder Ereignisse Ideen legt, die jenen ganz fremd sind, weshalb diese Art Auslegung auch in keinem inneren und wesentlichen Zusammenhange mit den geschichtlichen Personen oder Ereignissen steht. Aus diesem Grunde kommt ihr auch keine Beweiskraft zu, weshalb sie auch bei dogmatischen Argumentationen nicht anwendbar ist.

des Melchisedek. Dieser Beweis wird aber hier nicht geliefert; denn in diesem Falle hätte die Argumentation ganz anders lauten müssen, nämlich: Christus ist Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks; denn Melchisedeks Priesterthum war ein ewiges, Christi Priesterthum gleichfalls, folglich ist Christus Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks. Daß dem nicht so sei, zeigt der Wortlaut der Periode, weshalb die argumentative Fassung des γάρ eine unrichtige ist. — Was nun die Erzählung in 1. Mos. 14 betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sie der Apostel wirklich als eine geschichtliche Thatsache und Melchisedek selbst, soferne er bei jenem Vorfalle handelnd auftritt, als eine historische, menschliche Person betrachtet[1]). Dies geht sowohl aus 7, 1 f., als auch aus den Ausdrücken ἀγενεαλόγητος und ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ganz bestimmt hervor. Dazu kommt, daß Melchisedek in der heiligen Schrift nicht anders als eine geschichtliche Person erscheint als Fürst und Priester eines Stammes, der Gott dem Allerhöchsten Opfer darbrachte. Die nun auf Μελχισεδέκ folgenden Attribute lassen sich in zwei Gruppen vertheilen, die theils zur Erläuterung des Subjectes, theils zur Erläuterung des Prädicates dienen. Die Appositionen der ersten Gruppe, welche mit βασιλεύς beginnen und bis zu ἐμέρισεν Ἀβραάμ reichen, wiederholen einfach, was 1. Mos. 14 ausdrücklich über Melchisedek erzählt, und dienen zur näheren Bezeichnung des Subjectes Μελχισεδέκ; während die Appositionen der zweiten Gruppe πρῶτον μεν κ. λ., welche des Apostels eigene typologische Ausdeutung und Verwerthung des mosaischen Berichtes enthalten, dem Prädicate des Hauptsatzes zur Motivirung dienen, indem sie zeigen, inwieferne dem Subjecte Melchisedek das Prädicat μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές zukomme.

Von Melchisedek wird nun im Buche Genesis zuerst gesagt, daß er König von Salem, d. i. Jerusalem war[2]). Daß unter Salem Jerusalem zu verstehen sei, ergibt sich nicht blos aus Ps. 76, 3, wo Jerusalem geradezu Salem genannt wird, sondern noch vielmehr aus der 1. Mos. 14 erzählten Begebenheit, welche sich nach Abrahams Rückkehr ereignete. Daraus folgt, daß der Patriarch nicht allzuweit von Mamre, woselbst er wohnte (1. Mos. 14, 13), entfernt sein konnte, wofür auch der Umstand spricht, daß ihm der König von Sodom im Thale Save entgegenzog, welches auf der Nordseite Jerusalems zu suchen ist. In diesem Falle war es auch, wo Melchisedek Brod und Wein opferte. Was also von Melchisedek berichtet wird, geschah im Königsthale (Save) in der Nähe von Jerusalem, weshalb Salem nicht im Norden Palä-

1) Die über Melchisedek aufgestellten Meinungen, er sei kein wirklicher Mensch gewesen, sondern eine Incarnation des Sohnes, oder des heiligen Geistes, oder wenigstens eines himmlischen Wesens, widersprechen nicht nur dem Berichte der heiligen Schriften, welche von Melchisedek als Menschen sprechen, sondern bringen auch eine namenlose Verwirrung in die Lehre der Apostel über das Priesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks.

2) שָׁלֵם ist die kürzere Form für יְרוּשָׁלַיִם, יְרוּשָׁלַם, יְרוּשָׁלַם welche wiederum für die ältere Form יְרוּשָׁלֵם stehen.

stinas zu suchen und mit Saleim zu verwechseln ist, in dessen Nähe, in Aennon, Johannes taufte, das südlich von Scythopolis lag; denn es ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der König von Sodom dem siegreichen Abraham bis in die Nähe von Scythopolis entgegenzog, das in Südgaliläa westlich vom Jordan sich befand[1]). Man hat gegen unsere Erklärung geltend gemacht, daß Jerusalem in der vordavidischen Periode nur Jobus hieß, und daß es nicht nachweisbar sei, daß es gleichzeitig oder noch früher den Namen Salem geführt habe. Dagegen ist zu bemerken, daß Jebus zur Zeit Josua und der Richter, also in der vordavidischen Periode schon unter dem Namen Jerusalem bekannt war[2]), und daß Abkürzungen von Wörtern schon in den ältesten Büchern, z. B. im Buche der Richter und im Hohenliede vorkommen. Die Abbreviatur des Wortes kann in Anbetracht der anderen oben angeführten wichtigen Gründe kein Argument gegen unsere Erklärung bilden.

Von Melchisedek heißt es dann weiter, daß er ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου war[3]). Nach Hervorhebung des königlichen Charakters Melchisedeks wird dessen priesterliche Würde urgirt; denn nur insoferne als sich in seiner Person das Königthum mit dem Priesterthum vereinigte, ist er Typus Christi[4]), des im Himmel weilenden königlichen Hohenpriesters[5]). Der Ausdruck Θεὸς ὕψιστος[6]) bezeichnet Gott als den über alles Creatürliche absolut Erhabenen; ὕψιστος hat also keinen Superlativbegriff, als wäre Gott nur der Höchste im Vergleich mit anderen Göttern; denn dieser Ausdruck wird in der heiligen Schrift immer zur Bezeichnung des einzig wahren Gottes gebraucht zum Unterschiede von den falschen Göttern der Heiden. Ohne jegliche Berechtigung ist die aus dem Prädicate ὑψίστου gezogene Folgerung, daß der Volks-

1) Uebrigens ist es nicht einmal erwiesen, daß jenes Aennon bei Saleim die sichemitische Stadt Salem war. Es ist viel wahrscheinlicher, daß das Aennon bei Salim (Joh. 3, 23) in der Landschaft Judäa und zwar in der Nähe von Hebron lag, da nach dem Berichte des Johannes Jesus mit seinen Jüngern nach Judäa kam, woselbst er und Johannes taufte. Zugleich ersehen wir aus Jos. 15, 32, daß unter den Bergstädten von Juda auch Aen und Selim (שִׁלְחִים וְעַיִן) genannt werden.

2) יְבוּס (Jos. 18, 28; Richt. 19, 10; 1. Chr. 11, 4 u. a.)

3) In der Recept. fehlt vor ὑψίστου der Artikel. Da er aber eine überwiegende Zeugenschaft für sich hat, ist er beizubehalten.

4) Cornel. a Lap. macht die schöne Bemerkung: Congrue in Jerusalem rex et sacerdos fuit Melchisedec, ut adumbraret Christum in eadem urbe regnaturum a ligno et sacrificaturum seipsum in ara crucis pro redemptione totius mundi.

5) Die Behauptung, ἱερεύς stehe hier in der Bedeutung princeps, verdient keine Widerlegung, weil dagegen zu auffällig die Verbindung mit Θεοῦ ὑψ. spricht, welche keine andere Bedeutung als die des Priesters zuläßt.

6) Die Formel Θεὸς ὑψ. entspricht genau dem hebr. אֵל עֶלְיוֹן (1. Mos. 14, 19. 22) und dem syr. ܐܠܳܗܳܐ ܡܪܰܝܡܳܐ, wo das Prädicat die absolute Erhabenheit Gottes über alles Geschöpfliche ausdrückt. Estius in h. l. erklärt die Worte Θεὸν ὑψιστ. mit Deum in excelsis habitantem; quomodo et nos dicimus in oratione Dominica: Pater noster qui es in coelis; nimirum ut ex summitate loci summa dignitas habitantis atque regnantis intelligatur,

stamm, dem Melchisedek als König und Priester angehörte, außer dem wahren Gott auch noch andere Götter verehrt hätte, daß er also ein heidnischer Stamm gewesen sei, der außer Melchisedek noch andere Priester hatte. Eine solche Folgerung entbehrt jeder Begründung; denn hiefür ist weder im Wortlaute, noch im Zusammenhange unserer Stelle, noch im Berichte der Genesis ein Anhaltspunkt gegeben.

Von Melchisedek wird ferner berichtet, daß er dem Abraham bei seiner Rückkehr von der Niederlage der Könige entgegengegangen sei, wodurch Melchisedek als Zeitgenosse Abrahams, somit als historische menschliche Persönlichkeit auf's Neue und über allen Zweifel erhaben charakterisirt wird. Daß συναντᾷν eine absichtliche Begegnung bezeichne, ergibt sich sowohl aus dem mosaischen Berichte, der mit dieser Begegnung die Darbringung von Brod und Wein verbindet, was eine Absicht involvirt, als auch aus den Worten 1. Mos. 14, 17: ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν αὐτῷ, welche einen Ausgang zum Behufe der Begegnung bezeichnen [1]). Die Behauptung, der Apostel habe mit der Hinweisung auf Abrahams Sieg die Erhabenheit seiner Person hervorheben wollen, hat im Ideenzusammenhange, der hier wohl die Größe Melchisedeks, aber nicht die Größe Abrahams schildert, keine Stütze, und im Texte selbst findet sich nicht die geringste diesbezügliche Anspielung. Der Apostel erzählt einfach, was die Schrift ausdrücklich von Melchisedek berichtet.

Καὶ εὐλογήσας αὐτόν bezeichnet das priesterliche Verhalten Melchisedeks gegen Abraham, der sich, obwohl von Gott selbst gesegnet und zum Segen aller Völker berufen, Melchisedek, dem Priester Gottes, unterordnete, und ihm den Zehent der Beute entrichtete. Während im Buche Genesis die Darbringung von Brod und Wein als der eigentliche und nächste Zweck des Entgegengehens erscheint und sich die Segnung daran anschließt als etwas Nebensächliches oder wenigstens jenem Untergeordnetes, hebt der Apostel mit Auslassung jener Erquickung zunächst die Segnung hervor [2]). Man hat daraus, daß er den Typus des heiligen Abendmahles ganz unbeachtet ließ, den Schluß gezogen, daß der Hebräerbrief den Apostel Paulus kaum zum Verfasser haben könne, bei welchem die Abendmahlslehre eine so hervorragende Stellung einnehme. Allein wenn der Apostel hier der Darbringung des Brodes und Weines nicht erwähnte, so hatte er hiefür seinen besonderen Grund und dieser lag in seinem Beweisverfahren, das sich zur Aufgabe gestellt hatte, an der Hand des mosaischen Berichtes die Erhabenheit Melchisedeks über Abraham zu zeigen. Diese Erhabenheit lag aber nicht in der Darbringung von Brod und Wein, sondern in der

1) Ueber Abrahams Kriegszug und seinen Sieg über die 4 heidnischen Könige siehe 1. Mos. 14.

2) Εὐλογεῖν ist das hebr. בֵּרֵךְ und syr. ܒܰܪܶܟ segnen (eigentl. Gott für das Wohlergehen eines Anderen anrufen). Insoferne nun εὐλογήσας αὐτον Uebersetzung von יְבָרְכֵהוּ (1. Mos. 14, 19) ist (Pesch. ܒܰܪܟܶܗ) muß die Bedeutung „segnen" aufrecht erhalten, und darf nicht mit „preisen oder rühmen" gegeben werden, weil ברך und ܒܪܟ im Piel, beziehungsweise Pael immer segnen heißt.

Segnung Abrahams und dessen Zehentleistung an Melchisedek. Darum hat auch der Apostel nur diese beiden geschichtlichen Momente in seiner Beweisführung verwerthet, weil sie allein für seinen Zweck geeignet waren.

V. 2. Das erste Glied dieses Verses: ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ [1]) gehört noch zum Berichte der Genesis, also zur ersten Gruppe der Attributivsätze, welche das Subject Melchisedek näher bestimmen. Der Zehent ist thatsächlicher Beweis der Anerkennung der Oberherrlichkeit Gottes, eine Darbringung des Besten an Gott, die aber dem Priester, als Stellvertreter Gottes, dem von Gott eingesetzten Mittler zwischen Gott und den Menschen, zufällt. Er ist sonach laicaler Natur, drückt die dankbare Abhängigkeit von Gott aus und legt das ganze Eigenthum des Menschen in Gottes Hand, wodurch dasselbe zugleich geheiliget und in den Dienst Gottes gestellt wird. Dadurch, daß Abraham den Zehenten an Melchisedek entrichtete, erkannte er die priesterliche Würde Melchisedeks als eine ihm von Gott übertragene und darin seine Unterordnung unter ihn thatsächlich an. Er gab den Zehenten von Allem (ἀπὸ πάντων) was er damals bei sich hatte, nämlich von der Kriegsbeute, er gab es hin an den Priester Gottes in Anerkennung seiner Würde und zum Ausdrucke seines Dankes gegen Gott, der ihm den Sieg verliehen.

Die nun folgenden Attribute, womit die eigene typologische Verwerthung des Zeugnisses der Schrift über Melchisedek beginnt, beziehen sich auf die Deutung seines Namens und des Namens seiner Stadt. Er interpretirt diese Namen mit König der Gerechtigkeit und König des Friedens, und hebt damit hervor, daß Melchisedek mit der priesterlichen Würde die königliche vereiniget habe, und daß seine königliche Herrschaft eine gerechte und friedliche war. In dieser Beziehung ist dem Apostel Melchisedek ein Typus Christi, der ebenfalls in seiner Person die priesterliche und die königliche Würde vereinigte und die Namen König der Gerechtigkeit und König des Friedens im vollen Sinne des Wortes trägt; denn er hat nicht nur die Fülle der Gerechtigkeit und des Friedens in sich selbst, sondern theilt auch den Gliedern seines Reiches Gerechtigkeit und Friede mit. Er ist der Träger, Urheber und Spender wie der Gerechtigkeit, so auch des Friedens, darum ein König im idealsten Sinne. Βασιλεὺς δικαιοσύνης [2]) ist die wörtliche Uebersetzung des hebräischen Namens Melchisedek. Dieser Name kommt dem alttestamentlichen Priesterkönig mit Recht zu; denn er bewies seinen Gerechtigkeitssinn, indem er Abrahams gerechte Sache zu der seinigen machte und ihm mit Gaben der Erquickung entgegenzog. Mit δικαιο-

1) Der daktylische Rythmus von ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων (— — ◡◡ — ◡◡ — —) ist sicherlich mehr zufällig als gewählt. Als Ausdruck der von der Großartigkeit des tiefsinnigen Typus hingerissenen Begeisterung kann ich ihn nicht erkennen; denn es ist nicht abzusehen, warum gerade dieser Typus den Apostel zu einem solchen Rythmus bestimmt haben sollte.

2) מַלְכִּי־צֶדֶק 1. Mos. 14, 18.

σύνη, wird die ethische Gerechtigkeit Melchisedeks hervorgehoben, welche durch sein Gegenbild, Christus, fortwährend den Menschen zugeeignet wird, insoferne er als königlicher Hoherpriester seit dem Tage seiner Himmelfahrt droben im Himmel weilt, und von da aus die Menschen in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt. Denn wenn auch die ethische Gerechtigkeit der Menschen zunächst im Hohenpriesterthum Christi im Himmel gründet, so ist doch sein himmlisches Königthum so innig mit jenem Priesterthum verwachsen, daß man die ethische Gerechtigkeit des Menschengeschlechtes auch als einen Ausfluß seines Königthums betrachten kann; denn Christus kann droben im Himmel nur als königlicher Hoherpriester, oder hohepriesterlicher König gedacht werden. — Melchisedek wird sodann als König von Salem interpretirt mit βασιλεὺς εἰρήνης. Auch dieser Name gebührt mit Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse dem alttestamentlichen Priesterkönige. Schon der Name der Stadt (Salem = Friede) bezeugt die Friedensliebe jenes Stammes, der Salem erbaute, weshalb auch der König dieser Stadt nur ein Friedensfürst sein konnte; und wirklich hatte sich auch der König dieser Stadt an jenem Kriege Abrahams nicht betheiliget, obwohl er in seiner Nähe und rings um ihn her geführt wurde. Auch als König des Friedens[1]) ist Melchisedek Vorbild Christi, der als königlicher Hohepriester den Gläubigen den Frieden als Frucht der Gerechtigkeit zueignet, den Frieden in seinem ganzen Umfange, als Friede mit Gott, und als jenen ewigen Frieden, der mit der Katapausis zusammenfällt, dessen die ungläubigen Juden nicht theilhaftig werden konnten. In diesen beiden Namen ist also Melchisedek Vorbild Christi, dessen Königthum ganz und gar ein Königthum der Gerechtigkeit und des Friedens ist. So schaut David[2]) in prophetischer Ekstase den Messias als König und Priester nach der Weise Melchisedeks und die beiden Namen drücken wirklich die Hauptzüge des Wesens jenes Priesterkönigs aus, dessen Vorbild Melchisedek war. Aus dieser Namensdeutung geht hervor, daß das Priesterthum Melchisedeks ein königliches war. Damit ist aber der Ausdruck „Priester nach der Weise Melchisedeks" noch nicht erschöpft; es mußte auch nachgewiesen werden, daß dieses Priesterthum ein ewiges ist, und dieser Nachweis wird geliefert

V. 3. Das Bild, welches die heilige Schrift von Melchisedek entwirft, mußte der Art sein, daß sich die Züge der Gestalt des neutestamentlichen Hohenpriesters vollkommen darin abspiegeln. Zu den Zügen dieses Bildes, soferne es ein Typus von Christus sein soll, gehört aber nicht blos das, was die heilige Schrift von Melchisedek ausdrücklich berichtet, sondern auch das was sie über seine Person n i c h t erzählt, und gerade dies ist dem Apostel die Hauptsache, nämlich daß in der heiligen Schrift weder sein Vater, noch seine Mutter

1) Die Uebersetzung von מֶלֶךְ שָׁלֵם mit βασιλεὺς εἰρήνης ist nicht ungenau, sondern wörtliche Uebersetzung; denn שָׁלֵם bedeutet sowohl: „friedlich" als „Friede". Auch Jerusalem heißt Friedesngrund, (יְרוּ von יָרָה den Grund legen und שָׁלֵם Friede, Ruhe).

2) Ps. 109.

noch sein Geschlechtsregister, worauf sonst ein so großes Gewicht gelegt wird, aufgezeichnet steht, daß ferner weder über den Anfang und das Ende seines Lebens noch von der Nachfolge in seinem Priesteramte etwas zu finden ist. In all dem ist Melchisedek in der Darstellung der heiligen Schrift dem Sohne Gottes gleichgemacht, und insoferne ist Melchisedek der Typus des neutestamentlichen Hohenpriesters.

Von Melchisedek wird nun gesagt, er sei ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος. Wie sind nun diese Worte zu verstehen? Es ist klar, daß damit nicht gesagt sein kann, die historische Person Melchisedeks habe keinen Vater und keine Mutter gehabt, sondern einfach dies, daß in der heiligen Geschichte[1]) Melchisedek als Vorbild Christi als eine Persönlichkeit auftritt, über deren Herkunft und priesterliche Abstammung nichts berichtet wird, daß sonach sein Priesterthum sich nicht auf die fleischliche Abstammung von Aaron, oder überhaupt von der theokratischen Geschlechtsreihe gründet, sondern einzig und allein in seiner Person wurzelt[2]). Sein Priesterthum ist an solche äußerliche Bestimmungen nicht gebunden, er ist ein Priester, dessen Priesterthum ganz unabhängig davon ist, wer sein Vater, wer seine Mutter, und aus welchem Geschlechte er ist. Damit ist der Unterschied zwischen Melchisedek und Aaron ausgesprochen; denn während der levitische Priester durch seine Abkunft von Levi und Aaron als Priester sich legitimiren mußte, steht Melchisedek außerhalb der alttestamentlichen priesterlichen Geschlechtsreihe. Wenn er nun gleichwohl in der heiligen Schrift als Priester Gottes aufgeführt wird, so wird ihm dadurch ein selbstständiges in seiner Person wurzelndes Priesterthum zuerkannt. Soll nun der Messias ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein, so muß auch er außerhalb des levitischen Erbpristerthums stehen, sein Priesterthum muß wie bei Melchisedek in seiner Person wurzeln[3]). Und weil Christi Priesterthum der Art ist, erscheint Melchisedek als Vorbild des neutestamentlichen Priesterkönigs.

Daß der Apostel mit den Ausdrücken ἀπάτωρ und ἀμήτωρ nur das Schweigen der heiligen Schrift über Melchisedeks Ursprung geltend machen wollte, geht klar aus dem zu diesen Ausdrücken gehörigen exegetischen ἀγενεαλόγητος[4]) hervor. Dieses Wort heißt ohne Geschlechtstafel, ohne Geschlechts-

---

1) Estius erklärt kurz und treffend: Sine patre, sine matre, videlicet in scripturis.

2) Ἀπάτωρ und ἀμήτωρ ist nicht gleich parentibus ignotis, wie man gewöhnlich unter Berufung auf analoge Beispiele von Profanschriftstellern behauptet; denn der Apostel will nicht berichten, daß die Eltern Melchisedeks unbekannt seien, sondern damit nur die Selbstständigkeit seines Priesterthumes beweisen.

3) Aeltere Exegeten bezogen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ auf Christus, insoferne er nämlich vaterlos ist nach seiner menschlichen, und mutterlos nach seiner göttlichen Natur. Allein eine derartige Beziehung ist erkünstelt, da hier von der ewigen Gottheit Christi keine Rede ist.

4) Ἀγενεαλόγητος kommt weder in der heiligen Schrift, noch sonst bei den Classikern vor.

register. Von Melchisedek ist (in der Schrift[1]) kein Geschlechtsregister angeführt, und insoferne erscheint er vater- und mutterlos. Doch geht der Ausdruck ἀγενεαλόγητος noch einen Schritt weiter, indem er auch dessen entferntere Ascendenzlosigkeit in sich schließt. Keine Genealogie beurkundet also die natürliche Berechtigung Melchisedeks zum Priesterthum; dieses ruht vielmehr und ausschließlich in seiner Persönlichkeit.

Der volle Beweis der ewigen Natur des melchisedekischen Priesterthums aber liegt in den Worten μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ. Es ist diese Aussage wie die vorausgehende auf das Schweigen der heiligen Urkunde über Geburt und Tod Melchisedeks zu beziehen; denn das Individuum Melchisedek hatte in der That einen Anfang und ein Ende des Lebens. Weil aber in der heiligen Schrift hievon nichts erzählt wird, konnte sich auch David[2]) nicht darauf berufen. Aber gerade darauf, daß von Melchisedeks Geburt und Tod nichts erzählt wird, legt der Apostel das Hauptgewicht. Er schildert jenen Priesterkönig im Hinblicke auf das Bild, das die heilige Schrift von ihm entwirft, um ihn zu einem Typus des neutestamentlichen Hohenpriesters machen zu können; denn dadurch, daß die Schrift von seinem Tode schweigt, und sogar ausdrücklich bezeugt, er sei Priester in Ewigkeit, entwirft sie in der Schilderung seiner Person das Bild eines ewig lebenden Priesters. Melchisedek ist mit μέτε ἀρχὴν κλ. geschildert als ein Priester, dessen Leben keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat, sondern ewig ist; als ein Priester, der deshalb weder der Nachfolger eines anderen ist, noch selbst einen Nachfolger hat, der kein Glied einer auf einanderfolgenden Reihe von Priestern ist, sondern einzig in seiner Art für immer Priester bleibt. Das mit μήτε ἀρχήν Gesagte bezieht sich nicht auf das Priesterthum Melchisedeks; denn mit einem anfangslosen Priesterthum könnte Melchisedek nicht als Vorbild Christi gelten, dessen Priesterthum ja einen Anfang hatte, sondern auf das persönliche Leben[3]) des Melchisedek, das in der heiligen Schrift anfangs- und endlos erscheint. Eben darin, daß er als Person so anfangs- und endlos dasteht, ist er ein Typus des Sohnes Gottes.

Ἀφωμοιωμένος κλ. erklärt die Worte μήτε ἀρχὴν κλ. wie ἀγενεαλόγητος die Worte ἀπάτωρ und ἀμήτωρ erklärt hat, es bezieht sich also nicht auf die ganze mit πρῶτον μέν beginnende Charakteristik Melchisedeks, sondern nur auf die unmittelbar vorhergehenden Attribute. Ἀφωμοιωμένος bildet vermittelst des enge anschließenden δέ eine nähere positive Bestimmung zu dem negativen

1) Estius: Sine genealogia i. e. cujus genealogia nusquam in scripturis texitur. — In diesem Sinne übersetzt auch die Peschito: von dem weder sein Vater noch seine Mutter geschrieben stehen (aufgezeichnet sind) in den Geschlechtsregistern. (ܕܠܐ ܐܒܘܗܝ ܘܠܐ ܐܡܗ ܐܬܟܬܒܘ ܒܫܪ̈ܒܬܐ).

2) Ps. 109, 4.

3) Dafür sprechen auch die Worte ἡμερῶν und ζωῆς, die offenbar auf das Zeitleben nicht auf das Priesterthum Melchisedeks hinweisen.

μήτε ἀρχὴν κλ. Bei dieser philologisch gerechtfertigten Erklärung (δὲ adversativ) ist die typologische Deutung sämmtlicher mit πρῶτον μεν beginnenden Attribute keineswegs ausgeschlossen; es ist damit nur die Anfangs- und Endlosigkeit des Lebens Melchisedeks und Christi als dasjenige Attribut hervorgehoben, welches der Apostel als das gewichtvollste für seine Argumentation betrachtet, wie dies ja auch sonst im Briefe geltend gemacht wird. Während nun Ps. 109, 4 der Sohn Gottes in ein Aehnlichkeitsverhältniß zu Melchisedek gestellt wird, ist hier umgekehrt Melchisedek in ein solches zu Christus gesetzt; die Aehnlichkeit ist hier vom Sohne Gottes entnommen. Ἀφωμοιωμένος besagt nicht, daß Melchisedek Christus gleich war, sondern daß er Christus gleich dargestellt wird [1]); denn ἀφομοιοῦν heißt: die Aehnlichkeitszüge eines Gegenstandes auf einen anderen übertragen, wie das z. B. bei den Gemälden der Fall ist, weshalb auch ἀφομοίωμα Bild, überhaupt Abbildung bezeichnet. Mit diesem Ausdrucke, der mit μήτε ἀρχὴν in inniger Verbindung steht, ist die Präexistenz und Ewigkeit des Sohnes Gottes deutlich ausgesprochen; denn es ist ausdrücklich gesagt, daß der Sohn Gottes keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens habe, daß er also ewig sei. Es war sonach auch sein Tod nicht das Ende seines Lebens, sondern nur das Ende der Tage seines Fleisches.

Kurz und einfach lautet das Prädicat, des appositionsreichen Satzes: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές [2]). Auf diese Wahrheit, welche die Endlosigkeit des persönlichen Lebens Melchisedeks zur Unterlage hat, kommt es dem Apostel vor Allem an. Als einer, dem nicht seiner Abstammung, sondern seiner persönlichen Eigenschaften wegen das Priesterthum zukam, und zugleich als einer der ewig lebt, bleibt Melchisedek in der Darstellung der heiligen Schrift, die ihn zu einem Typus Christi macht, für immer Priester; denn es ist klar, daß diese prädicative Aussage ebenso verstanden werden muß wie die vorhergehenden Attribute, welche ausdrücken, wie Melchisedek in der heiligen Schrift erscheint. Gerade weil die Schrift von Niemanden als von ihm ein Bild eines für immer bleibenden Priesters entwirft, indem von ihm nirgends gesagt ist, wie und wodurch er Priester geworden, noch wann sein Priesterthum begonnen oder geendet hat, kann von ihm gesagt werden, er bleibt Priester für immerdar; und gerade deshalb, wegen dieses von Melchisedek entworfenen Bildes, hat ihn der Apostel als Vorbild Christi, des wahrhaft für immer bleibenden Hohenpriesters hingestellt [3]). Von einer wirklich priesterlichen Fortdauer Melchisedeks kann dem Gesagten zufolge keine Rede sein, weder auf Erden noch im Himmel. Nicht auf Erden, weil daselbst diese priesterliche Fortdauer nicht möglich ist, und

1) Die Peschito übersetzt: sed in similitudinem filii Dei.

2) Die Peschito: es bleibt sein Priesterthum (ܟܘܡܪܘܬܗ) in Ewigkeit.

3) Εἰς τὸ διηνεκές ist ein dem Hebräerbriefe sehr geläufiger Ausdruck (vgl. 10, 1; 12, 14), und bezeichnet das durchweg (διά) Aushaltende oder Beständige; in Beziehung auf die Zeit das immer Dauernde. Er bedeutet soviel als εἰς τὸν αἰῶνα. Die Peschito hat hier wie 6, 20 denselben Ausdruck: ܠܥܠܡ.

außerdem mit dem levitischen Priesterthum unverträglich wäre. Nicht im Himmel, weil daselbst das ewige Priesterthum Christi ein gleichartiges anderes ausschließt. Melchisedek ist so wenig in Wirklichkeit Priester auf ewig, als er in Wirklichkeit vater- und mutterlos, ohne Anfang und Ende ist; weshalb es auch unrichtig ist zu sagen Melchisedek bleibe Priester in Ewigkeit, weil sein Priesterthum an seiner Person hafte, weil es nicht wie das levitische bei seinem Tode auf Andere übergegangen sei. Ebenso unzulässig ist die Erklärung von einer Verewigung des Typus im Antitypus, wornach Melchisedek Priester in Ewigkeit in Christus wäre[1]); denn in diesem Falle würde das Bild in das Gegenbild übergehen, was die Vergleichung zwischen beiden aufhöbe. All diese Charakterzüge des Priesterthum Melchisedeks werden zum Behufe der Vergleichung mit dem levitischen Priesterthum und zum Beweis für die Inferiorität des letzteren aufgeführt; und insoferne Melchisedek als Vorbild Christi von David hingestellt wird, liegt darin der Beweis, daß das Priesterthum des Sohnes Gottes über das levitische Priesterthum hoch erhaben ist, was als der Kerngedanke der ganzen Charakteristik erscheint. Hiemit ist das Wichtigste zur Erklärung der Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ gesagt. Nun folgt der Nachweis, daß nach der Genesis schon Melchisedek über die levitischen Priester erhaben sei (V. 4—10), worin zugleich die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters über die alttestamentlichen ausgesprochen ist, insoferne die Worte: „nach der Weise Melchisedeks," von Christus gebraucht sind.

V. 4. Θεωρεῖτε δὲ, πηλίκος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων, ὁ πατριάρχης.

V. 4. Betrachtet aber wie groß dieser ist, dem sogar den Zehnten Abraham gegeben vom Besten der Beute, er, der Patriarch.

Anknüpfend an die Charakteristik Melchisedeks, greift der Apostel aus derselben drei Punkte heraus, um daran dessen Erhabenheit über Abraham und Levi zu zeigen, womit zugleich der Nachweis der Superiorität des melchisedekischen Priesterthums über das levitische geliefert ist. Diese drei Punkte beziehen sich auf die Zehentleistung Abrahams, auf dessen Segnung durch Melchisedek und auf den das irdische Leben Melchisedeks überdauernden Charakter seines Priesterthums. Man könnte deshalb V. 4—10 die Aufschrift geben: Erhabenheit Melchisedeks über Abraham und Levi. Daß mit dieser Darstellung der Erhabenheit des alten typischen Priesterkönigs über die levitischen Priester die Absicht verbunden war, die Superiorität Christi, des urbildlichen ewigen Melchisedek über Levi und dessen Nachkommen den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, liegt auf der Hand; denn wenn schon das Vorbild den Stempel der Ueberordnung an sich trägt, muß das um so mehr beim Antitypp der Fall

---

1) Primasius: Manet sacerdos in aeternum, non in se, sed in Christo; nam Melchisedec mortuus est, sed figura ejus aeternaliter in Christo manet. Vgl. Allioli heilige Schrift, Anmerk. zu Hebr. 7, 8: Melchisedek ist in Christo ewiger Hoherpriester.

sein. Der ganze Beweis der Superiorität Melchisedeks über Abraham bewegt sich in der Form eines Sorites, der schulgerecht lauten würde: Melchisedek ist größer als Abraham. Wer Zehent empfängt und Segen spendet ist größer als derjenige, welcher den Zehenten gibt und den Segen erhält. Abraham hat an Melchisedek den Zehenten bezahlt und von ihm den Segen empfangen; also ist Melchisedek größer als Abraham.

Der Apostel fordert nun die Leser auf, die Größe Melchisedeks näher zu betrachten. Θεωρεῖτε wird am besten als Imperat. gefaßt[1]): Betrachtet ferner, wie groß dieser, nämlich der 1—3 Geschilderte. Die Partikel δὲ dient zur Bezeichnung des Ueberganges auf einen anderen Gegenstand, oder auf eine neue Redewendung. Πηλίκος bezieht sich hier auf die persönliche und amtliche Größe oder Erhabenheit Melchisedeks, was schon aus dem mit Emphase an das Ende des Satzes gestellten πατριάρχης hervorgeht, womit die hohe Stellung Abrahams betont wird. Die Größe Melchisedeks besteht also in seiner Ueberordnung über Abraham, den Patriarchen. So groß dieser auch als Stammvater Israels und als Träger der Verheißungen in der heiligen Geschichte dasteht, hat er sich doch dem Melchisedek freiwillig untergeordnet. Durch das steigende καί (sogar) wird das Objekt des Satzes (δεκάτην) hervorgehoben, was schon dessen Stellung vor δεκάτην andeutet. Daß Abraham sogar den Zehent an Melchisedek[2]) bezahlte, darin sieht der Apostel die Größe Melchisedeks. Ἀκροθίνιον ein den LXX und dem N. T. fremdes Wort, bezeichnet im klassischen Griechisch die Erstlinge der Feldfrüchte[3]), welche den Göttern vom obersten Haufen als das Beste dargebracht wurden; dann auch das Beste von der Kriegsbeute[4]). Im letzteren Sinne ist es hier zu nehmen; es ist das Beste von der ganzen Beute[5]) gemeint, welche Abraham von den feindlichen Königen eroberte, und wovon er dem Melchisedek den Zehenten entrichtete. Ὁ πατριάρχης ist Apposition zu Abraham und nachdrucksvoll an das Ende des Satzes gestellt. Δεκάτην und ὁ πατριάρχης bilden so zu sagen die beiden Pole des Satzes; denn dies, daß der Patriarch κατ' ἐξοχήν den Zehent gab, beleuchtet die Erhabenheit Melchisedeks. Das hellenistische Wort πατριάρχης, welches im N. T. nur in der Apostelgeschichte[6]) sich findet, bezeichnet im A. T. die je-

1) So auch die Peschito: ܚܙܘ (ܚܙܐ sehen, betrachten;) ebenso die spanischen, französischen und italienischen Uebersetzungen, und der hebräische Text der Londoner Bibelgesellschaft: וּרְאוּ.

2) Die Rec. und sämmtliche Minusc. lesen ᾧ καί, wodurch das Versglied schön rhythmisch klingt. Die Peschito läßt es unübersetzt.

3) Daher θύη ἀκροθίνια Erstlingsopfer.

4) Ἀκροθίνιον (ἄκρος und θίς oder θίν) das Oberste, d. h. das Beste eines Haufens, sei es der Feldfrüchte, sei es der Kriegsbeute.

5) Ἀπὸ πάντων (V. 2) bezieht sich auf die ganze Kriegsbeute; ἐκ τῶν ἀκροθινίων auf das Beste und Werthvollste derselben. Die Peschito übersetzt: decimas et primitias (ܡܥܣܪܐ ܘܪܫܝܬܐ).

6) Apgsch. 7, 8. 9; 2, 29. Sonst heißen die Stammväter wie die Vorfahren überhaupt πατέρες. —

weiligen Stammhäupter[1]) der Familien, der Stämme; denn im hebräischen Texte werden sie Häupter der Väter[2]), oder der Generationen genannt. Abraham heißt hier so als Stammvater des ganzen Volkes Israel, sowohl der zehentpflichtigen Israeliten, als der zehentberechtigten Leviten. Und gleichwohl leistet er dem Melchisedek den Zehenten. Wie groß muß derjenige sein, dem Abraham durch Zehentleistung sich unterordnet. Damit ist auch indirekt schon ausgesprochen, daß Melchisedek über die levitischen Priester erhaben ist, welcher Vorrang nun in einer dreigliedrigen Argumentation ausdrücklich näher begründet wird.

V. 5. Καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν, ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον, τουτέστι, τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ.

V. 5. Es haben zwar auch die, welche aus den Söhnen Levi stammend das Priesterthum empfangen, ein Gebot, zu bezehenten das Volk nach dem Gesetze d. i. ihre Brüder, obwohl sie hervorgegangen sind aus den Lenden Abrahams.

V. 6. Ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ, καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν.

V. 6. Derjenige aber, der nicht aus ihnen stammt, hat Abraham bezehentet, und den, welcher die Verheißung hat, gesegnet.

Der erste Grund, aus welchem man von der Unterordnung Abrahams unter Melchisedek auf dessen Erhabenheit über die levitischen Priester schließen muß, liegt in dem gewaltigen Unterschiede zwischen denjenigen, welche den levitischen Priestern, und demjenigen, welcher dem Melchisedek den Zehenten entrichtete. Die levitischen Priester sind einerseits durch ihre Abstammung von Levi, andererseits durch eine ausdrückliche Gesetzesbestimmung berechtiget, ihre eigenen Stammesgenossen, denen sie sonst als ihren Brüdern gleich sind, zu bezehenten; Melchisedek aber hat den Abraham, den Stammvater des ganzen Volkes, also auch der zehentberechtigten levitischen Priesterschaft bezehentet, und zwar nicht kraft seiner Abstammung, noch kraft einer Gesetzesbestimmung, sondern einzig und allein kraft der in seiner Person wurzelnden höheren Würde. Daraus folgt seine Erhabenheit über die levitischen Priester.

Mit V. 5 begegnet der Apostel einem naheliegenden Einwurfe, daß nämlich auch die levitischen Priester den Zehent erheben, weshalb auf die Zehenterhebung Melchisedeks kein so großes Gewicht zu legen sei. Er geht auf diesen möglichen Einwurf ein, zeigt aber zugleich den Unterschied zwischen beiden Zehenterhebungen, indem er jene Momente hervorhebt, welche die Inferiorität

1) 1 Chron. 9, 9; 27, 22; 2. Chr. 23, 20.

2) Auch die Peschito übersetzt πατριάρχην mit „Haupt der Väter“ (ܪܫ ܐܒܗ̈ܬܐ).

der Leviten bei dieser Zehenterhebung darthun. Mit dem an das emphatische einräumende καί (und zwar) sich anschließenden οἱ μέν wird der Gegensatz zu ὁ δέ (V. 6.) eingeleitet[1]). Was nun die Construction des Satzes οἱ μέν — λαμβάνοντες betrifft, so ist οἱ λαμβάνοντες als Subject zu nehmen und ἐκ τῶν υἱῶν Λευΐ davon abhängig zu denken; denn die Uebersetzung: Diejenigen aus den Söhnen Levi, welche das Priesterthum empfangen[2]), gäbe den unpassenden Sinn, daß nur die priesterlichen Leviten den Zehenten erheben, was historisch unrichtig ist; denn nach dem mosaischen Gesetze[3]) empfingen alle Leviten den Zehenten. Die Präposition ἐκ kann demnach nicht in partitiver Bedeutung stehen = diejenigen unter den Leviten (aus der Zahl der Leviten), sondern muß im causalen Sinne, d. h. vom Ursprunge, von der Abstammung genommen werden. Das Recht zum Priesterthum wie das Recht zur Zehenterhebung ist an die Abstammung von Levi geknüpft, das ist der Gedanke, den der Apostel aussprechen wollte. Daß ἐκ in dieser causalen Bedeutung hier stehe, geht klar aus dem Gegensatze in V. 6 „der aber nicht aus ihnen stammend" hervor, ergibt sich ferner aus ἐντολὴν ἔχουσι, ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν; denn nach dem Gesetze erhoben die Leviten, nicht die priesterlichen Aaroniten den Zehent vom Volke; und wird endlich durch V. 9 καὶ Λευΐ ὁ δεκάτας λαμβάνων bestätiget. Es ist also hier der ganze Stamm Levi gemeint, nicht blos der aaronitische Zweig dieses Stammes. Die Leviten werden demnach in Gegensatz gestellt zu Melchisedek als solche, die von Levi abstammen und wegen dieser Abstammung das Priesterthum inne haben, während Melchisedek μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν Priester ist, und Abraham bezehentet hat. Wenn auch der Nachdruck vorzugsweise auf ἐκ τῶν υἱῶν Λευΐ liegt, so muß doch in Anbetracht dessen, daß es sich um die Superiorität Melchisedeks über das levitische Priesterthum handelt, auch ἱερατεῖαν λαμβάνοντες mit einem gewissen Nachdrucke genommen werden, insoferne nach der Satzconstruction die Abstammung von Levi und der Empfang des Priesterthums in Einen Gedanken zusammengefaßt sind, und der Apostel nicht ohne Grund ἱερατεῖαν λαμβάνοντες hinzufügt, da er ohne der Argumentation einen Abbruch zu thun, diese Worte hätte weglassen können. Gerade weil es sich um den Priester Melchisedek handelt, der als solcher von Abraham den Zehenten erhob, mußte auch das priesterliche Amt der Leviten hervorgehoben werden. Ἱερατεία[4]), wofür sonst im Hebräerbriefe ἱερωσύνη steht, kann sowohl Priesteramt, als Priesterdienst be-

---

1) Οἱ μέν — ὁ δέ sind als einfacher Artikel zu fassen.

2) Die Peschito übersetzt: Diejenigen aus den Söhnen Levi, welche das Priesterthum empfangen haben. (ܕܢܣܒܝܢ ܗܘܘ).

3) 3. Mos. 27, 30.

4) Ganz das hebräische כְּהֻנָּה (sacerdotium) wie λατρεύειν = כִּהֵן Priester sein, und den Priesterdienst verrichten. Die Peschito hat für ἱερατεία und ἱερωσύνη immer denselben Ausdruck (ܟܘܡܪܘܬܐ).

:ichnen, weshalb die scharfe Auseinanderhaltung von ἱερατεία als Priester=ienst und ἱερωσύνη als Priesteramt sich nicht aufrecht halten läßt. An un=:rer Stelle hat es die Bedeutung „Priesteramt". Der Apostel spricht sich nämlich ahin aus, daß die, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priester=mt empfangen, dadurch eine bevorzugte Stellung vor dem übrigen Volke erhalten, was aus der Weisung des mosaischen Gesetzes hervorgeht, das ie berechtiget, von dem Volke, d. h. von ihren Brüdern, den Nachkommen Abrahams, den Zehenten zu nehmen. Es kommt ihnen also unter ihren eige=ıen Stammesgenossen eine besondere Würde zu, und diese Würde des Priester=mtes ist es, die hier in Betracht kommt. Da nach unserer Auffassung von κ τῶν υἱῶν Λευΐ κλ. der ganze Stamm Levi, die Priester und die Le=iten gemeint sind, so muß ἱερατεία im weitesten Sinne des Wortes genom=nen werden, so daß auch das Levitenthum darin eingeschlossen ist. Die Leviten waren die Gehilfen der Priester, und der ihnen übertragene Dienst im Heilig=hume durfte nur von ihnen verrichtet werden. Sie bildeten ein wesentliches Glied in der alttestamentlichen Hierarchie, weshalb sie auch dem Priesterthume ugezählt werden konnten.

Das eine Moment der Inferiorität der levitischen Zehenterhebung liegt lso darin, daß diese an die leibliche Abstammung von Levi gebunden ist. ;in weiteres liegt in der Gesetzesbestimmung, welche sie berechtiget, den Zehent u erheben, und das Volk, ihre Brüder verpflichtet, den Zehenten zu leisten. Ἐντολή ist eine einzelne (im Gesetze) begründete Vorschrift oder Satzung, vährend νόμος das Gesetz als Ganzes bezeichnet. Das zu ἀποδεκατοῦν ge=hörige κατὰ τὸν νόμον ist kein Pleonasmus, sondern ein nothwendiger Zusatz, er da besagt, daß diese einzelne Vorschrift ein wesentlicher organischer Be=andtheil des Gesetzes ist, nicht eine blos menschliche Satzung. Die Verbin=ng κατὰ τὸν νόμον mit ἐντολήν wird schon durch die Stellung der Worte bgewiesen. Der Gedanke ist: Sie haben das Gebot, das Volk gemäß den im ıosaischen Gesetze enthaltenen näheren Bestimmungen zu bezehenten. Ἀποδε-κατοῦν[1]) ist wie δεκατοῦν ein der biblischen Sprache eigenthümliches Wort, as sowohl den Zehenten erheben[2]) als den Zehenten entrichten[3]) bedeutet. Nach dem mosaischen Gesetze bezehenteten nicht die Priester, d. h. jene Nach=mmen Levi's, welche zur Familie Aaron gehörten, das Volk, sondern die eviten im engerem Sinne des Wortes[4]), und zwar aus allen Erzeugnissen es Landes und der Heerde, wovon sie dann wieder den zehenten Theil den Priestern überließen. Der Levitenzehent hieß der erste Zehent; der davon zu

---

1) Statt der Rec. ἀποδεκατοῦν lesen einige mit Rücksicht auf die kritischen Docu=mente ἀποδεκατοῖν, was alexandrinische Form und wahrscheinlich ursprünglich ist.

2) 1. Kön. 8, 15. 17.

3) 1. Mos. 28, 22; 5. Mos. 14, 22; Math. 23, 22.

4) 4. Mos. 18, 20—32; 3. Mos. 27, 30.

entrichtende Priesterzehent der Zehente vom Zehenten[1]), oder die Zehentenhebe[2]). Insoferne nun die Priester den Zehenten vom Zehenten der Leviten erhoben, der Zehent der Leviten aber vom Volke geleistet wurde, kann auch von den Priestern gesagt werden, daß sie vom Volke den Zehenten nahmen, nämlich **mittelbar** durch die Leviten. Ἀποδεκατοῦν bezeichnet also hier die mittelbare Bezehentung des Volkes, welche die Priester durch Erhebung des Zehenten vom Zehenten der Leviten vollzogen. So aufgefaßt besteht zwischen der Darstellung des Apostels und dem mosaischen Gesetze kein Widerspruch. Diese Erklärung mittelbarer Bezehentung also **priesterlicher** Zehenterhebung wird gefordert durch die unverkennbare Parallele, in welche Melchisedek zu den Priestern des Gesetzes gestellt wird; denn der Vergleich hat nicht Melchisedek und die Leviten, sondern Melchisedek und das alttestamentliche Priesterthum zum Gegenstande. Mit den als Apposition zu τὸν λαόν hinzugefügten Worten: τουτέστι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν κλ. wird das Recht der Zehenterhebung als eine große **Bevorzugung** hervorgehoben. Der Gedanke ist nämlich: Die levitischen Priester haben dadurch eine so ausgezeichnete Stellung, daß sie diejenigen bezehenten, welche ihre Brüder sind, indem diese wie sie selbst Abraham zum gemeinsamen Stammvater haben. Vermöge der beiderseitigen gleichmäßigen Abstammung hätten die levitischen Priester kein Recht der Zehenterhebung; wenn ihnen ein solches zukommt, haben sie es einer ausdrücklichen gesetzlichen Bestimmung zu verdanken, und diese gesetzliche Bestimmung stellt sie über ihre Stammesgenossen. Diese Hervorhebung der Prärogative der levitischen Priesterschaft über ihre Brüder, die gleichmäßigen Nachkommen Abrahams soll dazu dienen, die persönliche Würde und Hoheit Melchisedeks in einem um so hellerem Lichte leuchten zu lassen, indem das von ihm ausgeübte Zehentrecht das der levitischen Priester weit überragt; denn sein Zehentrecht ruht weder in fleischlicher Abstammung von Levi noch in einer Gesetzesbestimmung, sondern lediglich in persönlicher priesterlicher Machtvollkommenheit. Der Ausdruck ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος[3]) ist eine der heiligen Schrift geläufige metonymische Bezeichnung für die leibliche Abstammung von Jemanden, wobei die Lenden als Sitz der Lebenskraft gedacht sind.

V. 6 wird Melchisedek in Gegensatz zum levitischen Priesterthum gestellt und gezeigt, wie hoch Melchisedek über diesem stehe. Ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν enthält den Schwerpunkt der Antithese; denn darauf kommt es dem Apostel vor Allem an, den Gedanken zu präcisiren, daß die Priesterwürde Melchisedeks einzig in ihrer Art sei, daß ihm diese Würde eigne, obschon er sich keines Vorzuges fleischlicher Abstammung, auf welche die Leviten das

---

1) 4. Mos. 18, 26 מַעֲשֵׂר מִן־הַמַּעֲשֵׂר.

2) תְּרוּמָה (רוּם) Hebeopfer. Der Zehent war nach Anschauung des Gesetzes eine Terumah an Jehova, die er dem Dienst am Heiligthume überläßt. (4. Mos. 18, 29).

3) 1. Mos. 35, 11; 2. Chron. 6, 9. (יָצָא מֵחֲלָצַי); Apg. 2, 30.

uptgewicht legten, rühmen konnte, daß er vielmehr um seiner persönlichen genschaften willen Priester geworden. Wer aber auf diese Weise Priester rd, der steht unstreitig über denen, die es nur kraft ihrer Abstammung georden sind. Dieser aber[1]), obschon er nicht von den Söhnen Levi abstammend urkundet wird[2]) (über dessen Genealogie die heilige Schrift schweigt) hat Abraham zehntet. Δεδεκάτωκεν 'Αβραάμ[3]) bildet den Gegensatz zu ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν τὰ τὸν νόμον. Die Leviten haben das Volk, ihre Brüder bezehntet, Melchiek aber ihren gemeinsamen Stammvater. Er steht also nicht blos über m levitischen Priesterthum, sondern über Abraham, in welchem dieses Prierthum seinen natürlichen Quell hat. Aber Melchisedek hat nicht allein den tammvater der zehentberechtigten Leviten bezehentet, er hat auch den, der die erheißungen hatte, gesegnet[4]). Τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας entspricht der gischen Sellung nach der Bezeichnung ὁ πατριάρχης, und stellt Abraham als n Inhaber und Träger der messianischen Verheißungen hin, wornach er als r von Gott Begnadigte und Gesegnete erscheint, der selbst ein Segen für le Völker zu werden dasteht. Durch diese Segnung wird die Erhabenheit lelchisedeks über Abraham und über die von ihm abstammenden levitischen riester in einem neuen Lichte gezeigt; denn je höher Abraham in der heiligen eschichte geschildert wird, um so gewichtvoller steht die Superiorität Melchiseks über den Stammvater des israelitischen Volkes vor unseren Augen. Im osaischen Berichte geht die Segnung der Zehenterhebung voraus[5]), während er die beiden Vorgänge umgestellt sind. Der Grund hiefür liegt darin, daß dem Apostel nicht wie dem Historiographen um die geschichtliche Aufeinanderlge der Thatsachen zu thun war, sondern lediglich um ihre innere Bedeung. Der Plural ἐπαγγελίας[6]) weist auf die Mehrgliedrigkeit der Verheißung n: Mehrung seines Samens, Besitz des heiligen Landes, Segnung aller ölker in seinem Samen.

---

1) Δέ ist adversativ.

2) Μὴ γενεαλογούμενος ist die beste Erklärung für ἀγενεαλόγητος V. 3. Μὴ statt οὐ gen des einen concessiven Nebensatz in sich schließenden Participiums. — Die schito übersetzt: Derjenige aber, der nicht geschrieben steht in ihren Stammbüchern: ܗܘ ܕܝܢ ܕܠܐ ܟܬܝܒ ܒܫܪܒܬܗܘܢ).

3) Die beiden Perfekta δεδεκάτωκεν und εὐλόγηκεν drücken sehr passend eine abgeloſſene, in der heiligen Geschichte dastehende Handlung aus. Die Rec. hat den Arel τὸν vor Abraham, wodurch bedeutungsvoll die Würde Abrahams hervorgehoben wird.

4) Cornel. a Lap.: Melchisedec benedixit Abraham quasi se minorem, cui men Deus promiserat tanta bona, adeoque in ipso benedicendas esse omnes ntes.

5) Mit Recht; denn gerade an dieser Segnung erkennt Abraham das göttliche Recht r priesterlichen Stellung Melchisedeks, weil die Segnung im priesterlichen Charakter r segnenden Person wurzelt.

6) Der syrische Text hat ἐπαγγελίαν (ܡܘܠܟܢܐ), faßt also sämmtliche dem Abram gegebenen messianischen Verheißungen in Eine zusammen.

Aus all dem geht also hervor, wie sehr erhaben Melchisedek über die levitischen Priester war, folglich auch sein Priesterthum über das levitische; um wie vielmehr muß also Christus und sein Priesterthum die Leviten und das levitische Priestthum überragen, da Melchisedek nur das Vorbild Christi war. Die die Superiorität Melchisedeks über die levitischen Priester constituirenden Gegensätze lassen sich also zusammenstellen. Die levitischen Priester haben das Priesterthum durch ihre leibliche Abstammung von Levi, Melchisedek ist ἀγενεαλόγητος, sein Priesterthum ist also kein Erbpriesterthum, sondern ein schlechthin persönliches, darum ungleich höheres. Die Leviten wurden zur Zehenterhebung berechtiget durch eine ausdrückliche Gesetzesbestimmung, Melchisedek ohne eine solche. Er steht also nicht unter dem Gesetze, sondern in voller Machtvollkommenheit außer und neben demselben. Die levitischen Priester haben ihre Brüder bezehntet, Melchisedek aber hat den Stammvater der Israeliten bezehntet, und in ihm das aus ihm stammende levitische Priesterthum (V. 9 und 10). Die levitischen Priester sind in Abraham, ihrem Stammvater gesegnet, Melchisedek aber hat den höchsten der Patriarchen, den Träger der göttlichen Verheißungen gesegnet. Sein Priesterthum ruht nicht auf Abstammung, nicht auf gesetzlicher Bestimmung, ist vielmehr ein rein persönliches. Er steht durch die Bezehentung Abrahams über dem Gesetze, wie er durch die Segnung desselben auch über der Verheißung steht, die an die Abstammung von Abraham gebunden war. Welch eine Größe!

V. 7. Χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλλατον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.

V. 7. Ohne alle Widerrede aber wird das Geringere von dem Höheren gesegnet.

Dieser Vers bildet den Obersatz zu V. 6[b.] Er enthält ein allgemein giltiges Axiom, das schulgerecht an der Spitze des kategorischen Sorites stehen sollte. Ohne Widerrede steht der Segenspender höher als der Segenempfänger. Nun aber hat Melchisedek den Abraham gesegnet; also ist Melchisedek höher als Abraham. Statt dessen schickt der Apostel den Untersatz voraus und läßt den selbstverständlichen Schlußsatz hinweg. Wenn der Apostel nicht auch das andere Moment des Untersatzes, nämlich die Zehenterhebung in das allgemeine Urtheil aufnimmt, was man formell erwarten sollte, da er ja ebenso die Zehentberechtigung Melchisedeks als einen Beweis seiner Superiorität über Abraham betrachtet, so liegt der Grund darin, daß es einer solchen Aufnahme nicht bedurfte, indem sich das Parallelglied: „Ohne Widerrede steht der Zehentempfänger höher als der Zehentgeber“ nach dem V. 5 Gesagten von selbst verstand. Vollständig müßte der Obersatz lauten: Ohne alle Widerrede wird das Geringere von dem Höheren bezehntet und gesegnet. Durch unseren V. erhalten wir zugleich eine autentische Erklärung über das vielgedeutete εὐλογεῖν des Melchisedek. Es bezeichnet nicht eine lobende und rühmende Anerkennung der Thaten Abrahams, sondern eine wirkliche Segensspendung, die Anwünschung und gleichzeitige Vermittlung des göttlichen Segens. Der segnende Melchisedek

ist vermöge seines priestlichen Charakters als den Segen Gottes mittheilendes Organ gedacht. Durch die Neutra[1]) τὸ ἔλαττον und τὸ κρεῖττον wird die Giltigkeit des Axioms als eine ganz allgemeine dargestellt[2]). Daß die Segnung ihren Quell in der Persönlichkeit hat, ist eine selbstverständliche Sache, und ist diese Auffassung an unserer Stelle durch den segnenden Melchisedek geradezu geboten. In ἔλαττον liegt der Begriff physischer oder geistiger Kleinheit oder Wenigkeit, während κρεῖττον physische oder geistige Kraft und Ueberlegenheit ausdrückt; es wird hier damit die hohe Stellung Melchisedeks bezeichnet im Gegensatze zur Inferiorität Abrahams und der von ihm abstammenden Leviten; denn in Abraham hat auch das levitische Priesterthum den Segen Melchisedeks empfangen, wie es in Abraham von Melchisedek bezehentet wurde.

V. 8. Καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ.

V. 8. Und hier empfangen hinsterbende Menschen Zehenten, dort aber, einer, der bezeugt wird, daß er lebt.

Während der Apostel bis hieher den Nachweis geliefert hat, daß Melchisedek über Abraham stehe, worin nur mittelbar auch seine Erhabenheit über die levitische Priesterschaft zum Ausdrucke gelangte, geht er jetzt zu dem schon V. 5 vorbereiteten Beweise über, daß, wenn Abraham unter Melchisedek stehe, um soviel mehr Levi unter ihm stehen müsse. Der Uebergang hiezu wird mit V. 8. gemacht, der weder mit V. 7 noch mit V. 9 innerlich zusammenhängt, sondern den bereits V. 3 bewiesenen Gedanken der Inferiorität des levitischen Priesterthums reproducirt, um den Blick der Leser von Abraham hinweg auf die Leviten zu lenken, die jetzt in unmittelbare Antithese zu Melchisedek gestellt werden. Hat der Apostel bisher den Unterschied geltend gemacht, der zwischen den Zehententrichtern (Volk und Abraham) obwaltet, so zeigt er jetzt den Unterschied zwischen den Zehentempfängern (Leviten und Melchisedek), der den Uebergang zum zweiten Haupttheil des Sorites bildet.

Der V. 8 ausgesprochene Gedanke findet seine Erklärung V. 3; denn μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ ist nichts anderes als eine Wiederholung von μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Aus dieser Perpetuirlichkeit des Lebens Melchisedeks schöpft der Apostel ein neues Argument für dessen Erhabenheit über die levitischen Priester; denn der Gegensatz liegt offenbar in ἀποθνήσκοντες und ὧτι ζῇ.

---

1) Die Peschito hat statt des Neutr. die Masculinarform ܗܘ ܕ = derjenige, welcher.

2) Estius nimmt a meliore als Mascul. und behält die Neutralform von ἔλαττον bei, indem er bemerkt: nam etsi non solum personae sed et res benedicuntur, benedicere tamen proprie solus personae est. Gegen diesen Wechsel des Geschlechtes spricht aber der griechische Text, und die lateinische Uebersetzung begründet diesen Wechsel nicht; denn a meliore kann als Masc. oder als Neutr. aufgefaßt werden.

Mit ὧδε und ἐκεῖ kann nicht auf die vorhergehenden Verse zurückgewiesen sein, wo V. 5. die levitischen Priester dem Melchisedek (V. 6) vorangestellt sind, da hier bei ὧδε an die levitischen Priester, bei ἐκεῖ an Melchisedek zu denken ist, man also die umgekehrte Stellung (ἐκεῖ — ὧδε) erwarten müßte. Das Nähere und Entferntere ist vielmehr das dem Standpunkte des Verfassers zeitlich näher und ferner liegende, nämlich die levitischen Priester und Melchisedek. Ὧδε ist also soviel als im Bereiche des levitischen Priesterthums, das noch in die Gegenwart des Apostels hineinreicht; während ἐκεῖ auf die von der Genesis erzählte, der Geschichte der Vorzeit angehörige Begebenheit hinweist. Δεκάτας bezeichnet hier nicht blos den Zehenten der levitischen Priester, sondern auch den Zehenten Melchisedeks, denn dieses Wort ist auch nach ἐκεῖ zu suppliren[1]). Man hat im Hinblick darauf, daß bei Abraham nur von einer einmaligen Zehentzahlung[2]), bei den Aaroniten aber von einer alljährlichen berichtet wird, den Wechsel des Singular (V. 4) und Plural (V. 8) gefunden und dabei noch die mannigfaltigen Zehentgegenstände bei der levitischen Zehenterhebung betont. Da aber auf die einmalige Zehenterhebung des Melchisedek und die jährlich wiederkehrende der Leviten kein Gewicht gelegt wird, da ferner auch bei Melchisedek die Zehentgegenstände mannigfaltig waren, so kann auf diese Unterscheidung keine Rücksicht genommen werden. Am allerwenigsten wollte der Apostel einen solchen Unterschied statuiren, denn darin, daß Melchisedek nur einmal den Zehenten erhob, die levitischen Priester aber alljährlich, liegt doch kein Beweis für die Superiorität Melchisedeks über das levitische Priesterthum, vielmehr das gerade Gegentheil. Der Beweis hiefür liegt vielmehr in den persönlichen Verhältnissen der Zehentempfänger. Hier sind es hinsterbende Menschen, dort einer, der nach dem Zeugnisse der Schrift lebt. Mit ἀποθνήσκοντες ist die Hinfälligkeit der levitischen Priester und zugleich die Hinfälligkeit des levitischen Priesterthumes und indirekte des A. B., der ja auf diesem Priesterthume ruht, bezeichnet. Da dieses Wort den hervorzuhebenden Gegensatz zu ὅτι ζῇ bildet, ist es als Hauptbegriff vorangestellt. Die levitischen Priester werden als hinwegsterbende[3]) Menschen bezeichnet, in Folge dessen ihr Priesterthum nicht bei ihnen bleibt, sondern auf ihre Nachfolger übergeht. Sie sind Glieder eines im fortwährenden Sterben begriffenen Geschlechtes, in dessen Zugehörigkeit ihre Zehentberechtigung wurzelt, also nicht in ihrer Persönlichkeit wie bei Melchisedek. Ἄνθρωπος darf nicht als Gegensatz zu ὁ δὲ μαρτυρούμενος κλ. aufgefaßt werden, als wäre Melchisedek kein menschliches Wesen; denn es wird ja der Mensch Melchisedek mit den menschlichen levitischen Priestern verglichen. Moses wie David und der Apostel schildern ihn als wahren Menschen, und wäre Melchisedek nicht wahrer Mensch gewesen, dann hätte er nicht Vorbild des Gottmenschen sein können, wie er im Psalme und im Hebräerbriefe erscheint. Nirgends

1) Ἐκεῖ δὲ δεκάτας λαμβάνει.

2) Die Peschito hat V. 4 und V. 8 den Plural δεκάτας (ܡܥܣܪ̈ܐ)

3) Ἀποθνήσκοντες ist nicht dasselbe wie θνητοί; jenes ist nämlich mit besonderer Bezugnahme auf den Wechsel des levitischen Priesterthums gewählt.

wird von Melchisedek gesagt, daß er ein übermenschliches Wesen sei; nur das wird (V. 6) betont, daß er nicht von Levi abstamme, sondern außerhalb der gesetzlichen Priesterreihe stehe. Das nun folgende antithetische Satzglied, das unverkennbar auf V. 3 zurückblickt, muß wie μήτε ζωῆς τέλος ἔχων erklärt werden. Es ist sonach nicht die historische Person Melchisedek, von welcher bezeugt wird, daß sie noch am Leben sei, sondern das von der Schrift entworfene typische Bild Melchisedeks[1]), wie es in der Schilderung von 1. Mos. 14 dem Psalmisten vorschwebt. Der Gedanke ist: von dem nur sein Leben erzählt wird, nicht sein Tod. Da mit μαρτυρούμενος[2]) unstreitig ein Schriftzeugniß gemeint ist, entsteht die Frage, wo die Schrift ein solches Zeugniß dem Melchisedek gebe. Einige haben dieses Zeugniß in Ps. 109, 4 gefunden; denn μαρτυρεῖσθαι könne nur auf eine positive Aussage gehen, nicht aber auf eine aus dem Schweigen des Berichtes in 1. Mos. 14 gezogene Schlußfolgerung. Eine dahin lautende positive Aussage finde aber der Verfasser in Ps. 109, 4. Allein in diesem Psalme beziehen sich die Worte εἰς τὸν αἰῶνα nicht auf Melchisedek, sondern auf den Messias, den gegenbildlichen melchisedekischen Priester, der ein ewiges Priesterthum hat nicht nach der Art der Aaroniten, sondern nach Art des Melchisedek, d. h. ein in seiner eigenen Persönlichkeit wurzelndes. Der Apostel kann sonach nur das Zeugniß der Genesis im Auge haben, woselbst sein Leben als ein solches erscheint, das durch keinen Tod unterbrochen wird. Diese Erklärung wird gestützt durch den Umstand, daß der ganzen Schilderung Melchisedeks der Bericht der Genesis zu Grunde liegt, wornach ὅτι ζῇ auf μήτε ἀρχήν κλ. zurückgreift, und wie dieses zu deuten ist. Ob der Apostel hier, dem Schlußsatze von V. 3 entsprechend, mit der Endlosigkeit des persönlichen Lebens Melchisedeks zugleich die seines Priesterthums gedacht habe, läßt sich nicht mit Evidenz beweisen, ist aber um so wahrscheinlicher, als in unserem Verse Melchisedek zu den levitischen Priestern in Gegensatz gestellt ist, denen als solchen das Recht der Zehenterhebung vindicirt wird. Treffend sagt Mayer[3]): „Dieses Schriftzeugniß drückt nun wieder nur einen idealen Zug im typischen Gepräge des Melchisedek aus, ein Moment seiner vorbildlichen Erscheinungsweise, während dessen historische Realität nicht ihm, sondern erst seinem Nachbilde Christus zukommt." Der erste Punkt der Erhabenheit Melchisedeks über die levitischen Priester ist also der V. 3 vorausgegangenen Charakteristik des Melchisedek entnommen. Beiden kommt eine bevorzugte Stellung zu, welche in der Zehenterhebung zu Tage tritt; gleichwohl besteht zwischen beiden ein großer Un-

1) Ebenso Estius: Ibi vero i. e. in historia Genenis, decimas accepit is, cui testimonium perhibetur in scriptura, quod vivat; quatenus scilicet introducitur vivens, nulla de morte ejus aut successore facta usquam mentione.

2) Μαρτυρεῖσθαι ein in der Apgsch. (6. 3; 10, 22; 16, 2 u. a.) und im Hebräerbriefe beliebtes Wort = Zeugniß haben, erhalten, hat hier den einfachen Sinn der Bezeugung, ohne irgend einen speziellen Nebenbegriff. Unter μαρτυρούμενος kann selbstverständlich nur Melchisedek verstanden werden. Die Peschito übersetzt: derjenige, von welchem die Schrift bezeugt.

3) Mayer l. c. z. d. St.

terschied. Dort sind es hinsterbende Menschen, so daß der Tod ihrer bevorzugten Stellung ein Ende macht, hier ist einer, von dem die Schrift bezeugt, daß er lebe, sonach seine bevorzugte Stellung behält. Die sterblichen Priester und deren Nachfolger theilen ihre höhere Stellung und das Bezehntungsrecht, Melchisedek aber steht für immer ganz einzig in seiner Art da, und sein Zehentempfangen hat darum eine weit höhere Bedeutung.

V. 9. Καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ Ἀβραὰμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων, δεδεκάτωται·

V. 10. ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν, ὅτε συνήντησεν αὐτῷ Μελχισεδέκ.

V. 9. Und, so zu sagen, ist durch Abraham auch Levi, der Zehenten nimmt, bezehentet worden;

V. 10. denn er war noch in der Lende seines Vaters, als ihm Melchisedek entgegenkam.

Ein drittes Argument für die Erhabenheit Melchisedeks über die levitischen Priester liegt darin, daß auch Levi, der Stammvater der zehentberechtigten Priester gewissermaßen durch Abraham dem Melchisedek den Zehenten entrichtet hat; denn Abraham war damals, als er dem Melchisedek den Zehenten zahlte, noch kinderlos, seine ganze Nachkommenschaft war also noch samenhaft, (potenziell) in ihm beschlossen. Nach dieser Anschauung ist Abraham der Repräsentant seiner noch ungeborenen Nachkommenschaft, weshalb in der Unterwerfung Abrahams auch die seiner Nachkommen mit gesetzt erscheint. Die ausgezeichnete Stellung der levitischen Priester beruhte auf der leiblichen Abkunft von Levi und Abraham, darum muß die Stellung, die Abraham zu Melchisedek eingenommen hatte, als jene noch in seinen Lenden waren, auch als ihre Stellung zu Melchisedek betrachtet werden. Nach Theodoret begegnet der Apostel in diesen beiden Versen einem naheliegenden Einwurfe seiner Leser. Sie konnten nämlich sagen: Wenn Abraham dem Melchisedek den Zehenten gab und von diesem gesegnet wurde, so liegt darin noch kein Beweis der Ueberordnung Melchisedeks über die levitischen Priester; denn Abraham war nicht Priester; erst Aaron und sein Geschlecht war mit der Priesterwürde bekleidet. Dem gegenüber behauptet und beweist nun der Apostel, daß in Abraham auch Levi bezehentet worden sei.

V. 9. Mit der den LXX und dem N. T. fremden Formel ὡς ἔπος εἰπεῖν wird das neue Argument eingeführt. Diese Formel kann bedeuten: um nur ein Wort, um es kurz zu sagen, oder: um es gerade heraus zu sagen, oder: so zu sagen, wodurch kühne Aussprüche limitirt werden[1]). Da die letzte Bedeutung dem hier Gesagten am meisten entspricht und auch die größere Zahl der Ausleger sich dafür entscheidet, schließe ich mich ihr um so lieber an, als V. 9

1) Theophyl. bemerkt zu ὡς ἔπος εἰπεῖν: Praemollit hac phrasi suam sententiam Apostolus, quo modo praemollire solemus sermonem nostrum, cum aliquid novi, acuti, insolentis et inauditi dicere volumus.

und 10 weder ein kurz zusammengefaßter Ausdruck des Vorausgegangenen ist, noch dieses eine weitläufige Exposition enthält, welche durch einen abbrechenden summarischen Ausspruch zu Ende geführt werden soll.

Die Präposition διά[1]) hat hier die Bedeutung „durch", d. h. dadurch, daß Abraham den Zehenten entrichtete, ist auch Levi bezehentet worden. In diesem Sinne wird διά von der Peschito und Vulgata genommen. Die Kühnheit des Gedankens liegt also darin, daß der Apostel sagt: In und mit Abraham ist Levi bezehentet worden. Der Grund der Bezehentung des levitischen Priesterthums ist sonach kein äußerer, sondern ein tiefinnerlicher, der seine letzte Wurzel in die Individualität Abrahams schlägt, in welchem das ganze Volk Gottes als ein organisches Ganze seinen Sitz und Ausgangspunkt hat. Unter Levi[2]) ist nicht blos der unmittelbare Stammvater der Leviten zu verstehen, es sind in diesem Namen auch seine Nachkommen mitinbegriffen. Das ergibt sich aus dem ganzen Ideenzusammenhange und speziell aus dem Präsens λάμβάνων. Von Levi wird gesagt: er ist bezehentet worden, ein Ausdruck, welcher die Art und Weise der Bezehentung Levis beleuchtet. Es wird nicht gesagt, Levi hat den Zehenten gegeben; denn die Zehentabgabe Levis ist nicht so aufzufassen, als hätte Levi an der individuellen Zehentleistung Abrahams Theil genommen. Nicht von einer activen Theilnahme Levis an der Zehentzahlung Abrahams ist hier die Rede, sondern nur von einer Theilnahme an den Rechtsfolgen jener That Abrahams. Wie durch die Abstammung von Adam alle Menschen Sünder geworden sind, insoferne er für Alle gesündiget hat, so sind durch die Abstammung von Abraham die Leviten bezehentet worden, insoferne er auch für die Leviten an Melchisedek den Zehenten entrichtet hat. Wie ferner jeder Mensch ideell ein Sünder vor Gott schon da ist, wo er noch nicht existirt, reellen Antheil an der Sünde aber erst dann nimmt, wenn er durch Abstammung von Adam zur realen Existenz kommt, so erscheint hier Levi und seine Nachkommenschaft ideell als Zehentzahler an Melchisedek, wo sie noch nicht in Existenz getreten, während sie reellen Antheil an der Zehentleistung erst dann nehmen, wenn sie durch Abstammung von Abraham zur realen Existenz gelangt sind.

V. 10 wird das von Levi Ausgesagte erklärt und begründet. Der Grund, daß auch Levi durch Abraham bezehentet wurde, liegt darin, daß Levi damals noch in den Lenden Abrahams war, daß also Levi noch nicht existirte; denn Isaak und Levi waren damals noch nicht gezeugt, als Abraham in jenes Unterordnungsverhältniß zu Melchisedek sich stellte. Aus diesem noch nicht in's Leben Getretensein der Abkömmlinge Abrahams wird ein Schluß auf ihre Mitunterwerfung gezogen, die selbstverständlich nur eine ideelle Unterordnung des

---

1) Διά mit dem Genit.; nicht διά mit dem Accus. = wegen. Der Artikel wird bei Personnamen nur gesetzt, wenn es die Deutlichkeit erfordert, oder wenn er die Bedeutung eines Demonstrat. erhalten soll.

2) Die Leseart Λευί ist im Zusammenhalte mit V. 5 unzweifelhaft die ursprüngliche Form und deshalb den Formen Λευΐς oder Λευεΐς vorzuziehen.

levitischen Priesterthums unter die geheimnißvolle Priestergestalt Melchisedeks sein konnte. Der Ausdruck ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν bezeichnet ein Eingeschlossensein dem Keime oder dem Samen nach, also zunächst ein physikalisches Verhältniß, das sich auf den organischen Zusammenhang aller ein Geschlecht ausmachenden Individuen gründet. Aber Abraham ist nicht blos als natürlicher, sondern auch als ethischer Anfänger der Leviten zu fassen; und nur insoferne kann seine Zehententrichtung als eine That aller Leviten gelten, als es die That desjenigen ist, in welchem der ganze Stamm der Leviten in wurzelhafter Potenzialität enthalten war. Πατήρ heißt Abraham als Stammvater Levis und der Leviten, ist also nicht im engeren Sinne dieses Wortes zu nehmen; denn Abraham war ja der Urgroßvater von Levi und den zwölf Stämmen; außerdem ist hier in dem Namen Levi die ganze levitische Nachkommenschaft mitinbegriffen, was ebenfalls die eigentliche Bedeutung des Wortes πατήρ unmöglich macht.

Unsere Stelle wurde als ein Beleg für den Traducianismus verwerthet, wornach alle Menschenseelen in jener des Stammvaters spermatisch vorhanden gedacht sind, welche sich im Zeugungsacte zugleich mit der Substanz des Leibes fortpflanzen. Allein mit Unrecht; denn aus den Worten: „Levi war noch in den Lenden des Vaters" kann jene traducianische Vorstellung nicht mit Sicherheit gefolgert werden, da der Ausdruck: aus Jemandes Lenden hervorgehen nichts weiteres aussagt, als von ihm gezeugt sein, von ihm abstammen, wobei die Art und Weise der Entstehung des Menschen, als menschlicher Persönlichkeit nicht näher bezeichnet wird. Es ist also in jenen Worten nicht ausgesprochen, daß der ganze Mensch nach Leib und Seele dem physischen Zeugungsprocesse seine Entstehung verdankt, und kann auch im Zusammenhalte mit 12, 9, wo Gott ausdrücklich als Vater der Geister und die menschlichen Väter ausdrücklich als τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες bezeichnet werden, nicht ausgesprochen sein. Nach dieser Stelle wird offenbar der menschliche Geist als unmittelbar von Gott ausgehend gedacht, während als Produkt des physischen Zeugungsprocesses nur die σάρξ, d. h. das animale Leben des Menschen erscheint. Die traducianische Vorstellung von der Entstehung des Menschen hat sonach im Hebräerbriefe keinen Halt, der Verfasser huldigt vielmehr der creatianischen Anschauungsweise.

Die Hauptmomente des Begriffes „ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ" sind also: Ein Priesterthum, das sich weder auf die Abstammung von Levi noch auf eine ausdrückliche Gesetzesbestimmung gründet, sondern einzig und allein in der der Person innewohnenden Würde und Hoheit wurzelt. Sodann fortwährendes Leben und beständiges Bleiben im Priesteramte gegenüber den hinsterbenden und im Tode ihre Priesterwürde verlierenden Priester. Endlich Erhabenheit über das aus den Lenden Abrahams abstammende levitische Priesterthum, welches in Abraham bezehentet und dadurch weit unter Melchisedek gestellt ist.

V. 11. Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευϊτικῆς ἱερωσύνης ἦν. (ὁ λαὸς γὰρ ἐπ᾽ αὐτῆς νενομοθέτηται)· τίς ἔτι χρεία, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα, καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι;

V. 11. Wenn nun die Vollendung durch das levitische Priesterthum war (denn das Volk hatte auf Grund desselben seine gesetzliche Verfassung erhalten), was war da noch nöthig, daß nach der Weise Melchisedek ein anderer Priester aufstehe, und daß er nicht nach der Weise Aarons benannt werde?

Nachdem der Apostel unter Bezugnahme auf Ps. 110, 4, und auf Grund des mosaischen Berichtes (1. Mos. 14) die erhabene Stellung Melchisedeks über Abraham und das damals in ihm noch beschlossene levitische Priesterthum dargelegt hat, werden nun V. 11—25 unter Zurückgreifung auf die Psalmstelle weitere Schlußfolgerungen gezogen, welche einerseits das levitische Priesterthum und das Gesetz, andererseits das Hohepriesterthum Christi und den besseren Bund betreffen. Der Grundgedanke des ganzen Abschnittes ist die unvergleichliche Erhabenheit des urbildlichen Melchisedek über das levitische Priesterthum, und in ihm über das Gesetz (V. 11—22), woran sich dann (V. 23—28) der Nachweis schließt, daß den an ein vollkommenes Priesterthum zu stellenden Forderungen nur Christus, nicht aber die levitischen Hohenpriester entsprechen.

V. 11—19 wird zunächst die Folgerung gezogen auf die Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums und des mosaischen Gesetzes. Das levitische Priesterthum ist nicht im Stande, das Volk zur τελείωσις zu führen, weshalb ein ganz anderer Priester nach der Weise Melchisedeks verheißen wurde. Durch die Berufung und Bestellung dieses Priesters ist das Priesterthum und damit auch das Gesetz umgestaltet worden, indem die provisorische Priestersetzung des A. B. aufgehoben und eine vorzüglichere Hoffnung eingeführt wurde.

V. 11 spricht den Gedanken aus: Durch das levitische Priesterthum war keine τελείωσις gegeben. Dieser thetische Satz wird aber nicht als Thesis hingestellt, sondern in Form eines Argumentes. In feiner rethorischer Wendung geht die Argumentation vom hypothetischen [1]) Vordersatz in eine Frage über, welche die Stelle eines negativen Nachsatzes vertritt, und welche zeigt, daß ein neuer melchisedekischer Priester, der an die Stelle der levitischen Priester treten soll, nur unter der Voraussetzung denkbar sei, daß das levitische Priesterthum seiner Bestimmung nicht genügte, nämlich religiös-sittliche und einstige Vollendung zu bewirken. Wäre nämlich durch das alttestamentliche Priesterthum eine τελείωσις gegeben gewesen, so hätte es ja der Verheißung eines anderen Priesters nach der Weise Melchisedeks nicht bedurft.

Mit μὲν οὖν wird das Vorige (5—10) zusammengefaßt, um damit zugleich etwas Neues einzuleiten. Dieses Neue ist der Nachweis der Unzuläng-

1) Zu εἰ mit dem indic. eines praeterit. vgl. 4, 8.

lichkeit des levitischen Priesterthums, eine wahre τελείωσις zu bewirken. Daß dieses eine solche Vollendung nicht leiste, ist schon in der Partikel μέν angedeutet[1]). Der dem Hebräerbriefe charakteristische Begriff der τελείωσις umfaßt alle Wirkungen des Opfers Christi, also Hinwegnahme der Sündenschuld und Sündenstrafe, Setzung eines gottgefälligen Lebens und dereinstige Verleihung ewiger Herrlichkeit und Seligkeit. Von dieser in ihrer Anwendung auf die Menschen gebrauchten τελείωσις wird im Hebräerbriefe gesagt, daß das alttestamentliche Gesetz durch das von ihm eingesetzte Priesterthum[2]) und die von ihm vorgeschriebenen Opfer[3]) derselben nicht theilhaftig machen konnte. An unserer Stelle ist der Ausdruck τελείωσις ganz allgemein gehalten, ohne jeden näher bestimmenden Zusatz, weshalb eine Beschränkung desselben nicht zulässig ist. Er bezeichnet also Reinigung, Heiligung und Beseligung, umfaßt sonach nicht blos den ethischen Begriff der Rechtfertigung nach seinem negativen und positiven Momente, sondern zugleich die jenseitige Herrlichkeit, welche die Krone der τελείωσις bildet; denn diese erstreckt sich über das diesseitige und über das jenseitige Leben. Mit ἱερωσύνη[4]) wird hier das gesammte levitische Priesterwesen bezeichnet sowohl in Ansehung seines Amtes als seines Dienstes, das Priesterthum mit allem, was daran hängt.

Die Parenthese ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται[5]) hebt die centrale Wichtigkeit des levitischen Priesterthums in der alttestamentlichen Gesetzgebung und für dieselbe hervor. Denn wenn auch das levitische Priesterthum äußerlich und der Zeit nach erst im Gesetze und durch das Gesetz eingesetzt wurde, so war es doch der Grund und die Voraussetzung des Gesetzes. Die ganze Anlage der alttestamentlichen Gesetzgebung beruht nämlich auf dem Cultgesetze, auf der Vertretung des Volkes vor Gott durch das Priesterthum. Alle anderweitigen Gesetzesnormen stehen mit den Cultinstitutionen im innigsten Zusammenhange; denn sie alle hatten den Zweck, das Volk Gott nahe zu bringen, was eben die Hauptaufgabe des levitischen Priesterthums war. Die ganze alttestamentliche Gesetzgebung war auch nur deshalb gegeben, um das Bedürfniß einer priesterlichen Vertretung vor Gott in den Israeliten zu wecken und zu erhalten. Nach dieser Auffassung bezeichnet ἐπί[6]) die Grundlage, worauf das νομοθετεῖν sich stützt, und der Gedanke ist also: Das Gesetz basirt auf dem levitischen Priesterthum, hat dessen Existenz zur Bedingung und Voraussetzung. Die Absicht die-

1) Μὲν οὖν in einem Bedingungssatze hat correlative Bedeutung.

2) 7, 19.

3) 10, 1.

4) Ἱερωσύνη bezeichnet ursprünglich das Priesteramt, die Priesterwürde; ἱερατεία den Priesterdienst. In unserem Kapitel werden beide Worte promiscue gebraucht (V. 5 u. V. 12) und damit das Priesterthum in seinem ganzen Wesen und Walten bezeichnet.

5) Die Rec. liest: ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῇ νενομοθέτητο. Statt des augmentlosen Plusquamp. lesen aber gewichtige Zeugen das Perf., und statt ἐπ' αὐτῇ, ἐπ' αὐτῆς.

6) Ἐπί mit dem Genit. hat hier die Bedeutung: auf (das Priesterthum) hin; bezeichnet also die Richtung auf dasselbe als die Basis des Gesetzes. Die Vulg. nimmt

ser parenthetischen Einschaltung ist, jetzt schon auf die Unzulänglichkeit des Gesetzes hinzuweisen; denn wenn das levitische Priesterthum das leistet, was es nach dem Gesetze zu leisten hatte, und von ihm gleichwohl ausgesagt wird, daß es eine τελείωσις nicht zu bewirken vermochte, so ist mit der Unvollkommenheit des levitischen Priesterthums schon auch die des Gesetzes ausgesprochen. Zugleich will der Apostel von vorneherein dem Einwurfe vorbeugen, der aus der innigen Verwachsung des levitischen Priesterthums mit dem Gesetze geschöpft werden könnte, daß nämlich dieses Priesterthum ebenso vollendet sei, als die von den Juden für vollendet gehaltene Thorah. Doch deutet er dies nur an; denn, ohne auf die Untersuchung einzugehen, ob durch das Gesetz eine τελείωσις gegeben sei, beweist er vorerst nur, daß durch das levitische P r i e s t e r t h u m keine τελείωσις gegeben sei und zwar einfach daraus, daß ja sonst nicht ein anderer Priester verheißen und aufgestellt worden wäre, der geflissentlich nicht nach Aarons, sondern nach Melchisedeks Weise Priester sein sollte. Der Apostel beweist also aus der Aufstellung eines neuen dem aaronitischen Priesterthum nicht angehörigen Priesters die Unvollendetheit des gesammten levitischen Priesterthums. Das fragende τίς ἔτι χρεία scil. ἦν ist soviel als οὐκ ἔτι χρεία (ἦν). Wenn Vollendung war, so war nicht mehr nöthig; allein die Frageform ist markirter und rhetorischer: was war da noch, d. h. nachdem schon das levitische Priesterthum längst begründet war, nöthig, daß ein anderer Priester aufstehe nach der Weise Melchisedeks? Der Nachsatz wird ohne ἄν eingeführt, weshalb zu übersetzen ist: Wenn durch das levitische Priesterthum Vollendung war, welche Nothwendigkeit war dann da noch vorhanden ꝛc. Der Apostel redet nach dem griechischen Texte im Bedingungs- wie im Nachsatze vom Standpunkte der Vergangenheit [1]). Von χρεία hängen beide Infinitive ab: ἀνίστασθαι und λέγεσθαι [2]), wobei οὐ nicht den Infin. λέγεσθαι sondern das Prädicat κατὰ τὴν τάξιν negirt, was sowohl dessen Stellung als der Gegensatz κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ fordert. Ἀνίστασθαι ist wahrscheinlich in der Medialbedeutung [3]): auftreten, aufstehen, zu nehmen; übrigens hat die passive Bedeutung: aufgestellt oder hingestellt werden, dieselbe Berechtigung, um so mehr als dem Apostel das Psalmwort (110, 4) vor Augen schwebt, nach welchem der Sohn Gottes als Priester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt wird; Christus heißt ἕτερος ἱερεύς, um die wesentliche Verschiedenheit seines Priesterthums von dem aaronitischen hervorzuheben;

ἐπί in der Bedeutung sub. = zur Zeit, was aber sachlich unpassend ist; denn die Gesetzgebung ging der Institution des Priesterthums voraus. Die Peschito übersetzt: wegen dessen (ܒܗ ?) gegeben war das Gesetz dem Volke. Es kann aber auch heißen: mit welchem, weshalb eine Berufung auf den syrischen Text nichts beweist.

1) Es könnte auch übersetzt werden: Wenn Vollendung gewesen wäre, so würde es nicht noth gewesen sein; aber nicht: Wenn Vollendung wäre, so wäre nicht noth.

2) Λέγεσθαι ist im eigentlichen Sinne zu nehmen: genannt werden; nicht im Sinne: gewählt werden.

3) Röm. 15, 12. — Auch die Vulg. faßt es medial (surgere); ebenso die Peschito: ܢܩܘܡ

denn ἕτερος drückt die Verschiedenartigkeit, ἄλλος die individuelle Unterschiedenheit aus. Von jedem aaronitischen Priester kann gesagt werden, er sei, nämlich Aaron gegenüber, ἄλλος ἱερεύς, aber nicht er sei ἕτερος ἱερεύς, denn damit wäre ausgedrückt, daß die Nachfolger Aarons eine von ihm unabhängige, selbstständige Priesterklasse bildeten. Estius faßt die Argumentation des Apostels in nachstehender Weise: Si Leviticum sacerdotium perficiebat, ergo frustra promissus fuit a Deo per Davidem alius sacerdos secundum ordinem Melchisedec; hoc autem dici non potest; ergo vim perficiendi non habebat sacerdotium Leviticum, et proinde cessare debuit ac cedere sacerdotio perfectiori; non ipsum solum, sed una cum lege sibi connexa. Hoc enim est quod sequitur.

V. 12. Μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης, ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται.

V. 12. Denn, wenn das Priesterthum gewechselt wird, so findet nothwendigerweise auch ein Wechsel des Gesetzes statt.

Aus der Parenthesis V. 11, welche das levitische Priesterthum als die Basis und die Bedingung des mosaischen Gesetzes hinstellt, hätte man folgern können: das levitische Priesterthum müsse vollkommen sein, da ja auch das Gesetz vollkommen ist. Dem gegenüber schließt der Apostel umgekehrt aus der Unvollkommenheit des Priesterthums auf die des Gesetzes, welch neue Thesis dann V. 13—19 des Näheren bewiesen wird. Im Wechsel des Priesterthums liegt nothwendig der Wechsel des Gesetzes; also ist auch das Gesetz unvollkommen; es vermag so wenig als das Priesterthum zur τελείωσις zu führen. Damit ist zugleich bewiesen, daß Gesetz und Priesterthum ein unzertrennliches Ganze bilden; denn daraus erklärt es sich, daß die Alterirung des Einen auch die Alterirung des Andern nothwendig nach sich zieht[1]).

Dem Inhalte nach stützt sich V. 12 auf die Parenthese in V. 11, während das begründende γάρ sich an τίς ἔτι χρεία anschließt. Die Aufstellung eines anderen Priesters nach der Weise Melchisedeks muß ein dringendes Bedürfniß gewesen sein, da wegen des unauflöslichen Zusammenhanges des alttestamentlichen Priesterthums und Gesetzes die Aenderung des ersteren zugleich eine Aenderung des letzteren zur Folge haben mußte[2]). Der Ausdruck μετατιθέναι[3]) ist im Sinne von Umgestaltung, Aenderung zu fassen, weil μετάθεσις im zweiten Versgliede keine andere Bedeutung haben kann. Fast alle Erklärer

1) Hiemit stimmt auch Thom. Aq. überein: Mutato sacerdotio necesse est mutari et media. Lex autem Moysis, utpote divina, ordinatur quasi medium ad regimen divinum, tamquam ad finem suum. Hoc autem regimen divinum fit et designatur per sacerdotium; ergo mutato sacerdotio ac regimine divino necesse est et legem mutari.

2) Estius sagt treffend: Una cum sacerdotio legem etiam transferri oportere, quia, lege manente, non poterat sacerdotium transferri ad aliam tribum.

3) Die Bedeutung „übertragen" paßt auf den νόμος nicht; denn von einer Uebertragung des Gesetzes kann keine Rede sein.

hmen diese beiden Worte im Sinne von Abschaffung, Abrogation [1]), insoferne
ımlich hier die Umgestaltung durch die Unzulänglichkeit oder Untauglichkeit des
iher Bestehenden bedingt sei, unter gleichzeitiger Berufung auf V. 18, wo die
τάθεσις geradezu ἀθέτησις genannt werde [2]). Gegen diese Erklärung spricht
e Wahl der Worte; denn μετάθεσις ist nie und nimmer ἀθέτησις, ein Wechsel
volvirt noch nicht eine Abrogation; eine Umgestaltung ist keine Aufhebung.
s kann sonach hier nicht von einer Abrogation, sondern nur von einer Um-
staltung die Rede sein. Der Apostel geht successive zur Darlegung der Noth-
endigkeit der Gesetzesabrogation vor, um den am Gesetze festhaltenden Juden-
:isten nicht anstößig zu erscheinen und sie dadurch von sich abzustoßen. Hier
ndelte es sich nur darum, den Lesern zu zeigen, daß das Gesetz in jenen Be-
mmungen, welche das Priesterthum betreffen, eine Umgestaltung erlitten habe.
ie gewaltig diese μετάθεσις des Gesetzes sei und wie sie zur ἀθέτησις werde,
gt der Apostel erst später. Diese Stelle gewährt uns einen tiefen Einblick in
: Anschauung des Apostels über das Verhältniß des levitischen Priesterthumes
m Gesetze und über die centrale Stellung des erstern. Der Charakter des
esetzes muß dem Charakter des Priesterinstituts vollkommen entsprechen, so daß
e Umgestaltung des Priesterthums nothwendig auch eine Umgestaltung des
esetzes zur Folge hat. Denn wenn das Volk seine τελείωσις nur vom Priester-
ıd Opferinstitut zu erwarten hat, so bilden eben diese Institute die Grund-
eiler der ganzen alttestamentlichen Heilsökonomie. Es müssen demzufolge auch
e anderen Bundes- und Gesetzesbestimmungen auf diese Grundpfeiler sich
ützen (V. 11), so daß mit dem Priesterthum das Gesetz steht und fällt. Wie
er der Apostel das levitische Priesterthum als Grundlage des ganzen mosai-
en Gesetzes betrachtet, auf welcher alle anderen Gesetzesbestimmungen ruhen,
d deren Umgestaltung eine Umgestaltung des ganzen Gesetzes nothwendig zur
lge hat; so ist ihm auch das Hohepriesterthum Christi die Grundlage, auf
lcher das ganze Christenthum, die ganze neutestamentliche Heilsökonomie ruht.
ie sich dort Alles auf das levitische Hohepriesterthum bezog und dem Charakter
selben entsprach, so muß sich hier Alles auf das melchisedekartige Hohepriester-
ım Christi beziehen und nach demselben sich richten. Die Vollkommenheit des
B. hängt wesentlich davon ab, daß Christus der vollkommene Hohepriester
. Das Hohepriesterthum Christi muß im N. B. dieselbe hervorragende Stel-
ng einnehmen, welche das levitische Priesterthum im A. B. hatte [3]). Der
arakter des Priesterthums ist also auch der Charakter des Gesetzes, d. h. des
saischen Gesetzes, welches die ganze alttestamentliche Heilsökonomie in sich be-
:ift. Unter νόμος ist die ganze gesetzliche Verfassung des Volkes gemeint, deren

1) Ein anderes, neues an die Stelle des früheren und alten setzen.

2) Die Peschito gibt die beiden Begriffe μετάθεσις und ἀθέτησις mit ܫܘܚܠܦܐ
echsel v. ܚܠܦ ändern; Schaph. ܫܚܠܦ vertauschen (intens.). Im Syrischen ist
: Begriff von dem von der Form Schaph. abgeleiteten Substant. „Abrogation" der
cherrschende.

3) Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes S. 483.

fundamentaler Bestandtheil das Priesterthum war (V. 11). Wenn auch im Hebräerbriefe das mosaische Gesetz vorwiegend als Ceremonialgesetz betrachtet wird, (denn der Apostel mußte diejenigen Gesetzesbestimmungen, welche sich auf die die τελείωσις bezweckenden Veranstaltungen Gottes beziehen, als den Hauptbestandtheil des Gesetzes ansehen), so fordert hier der Zusammenhang mit dem ganz allgemein gehaltenen νενομοθέτηται (V. 11) im Zusammenhalte mit V. 19 und 8, 6, unter νόμος das ganze mosaische Gesetz nicht blos das Priestergesetz zu verstehen. Und in der That ist durch die Umwandlung des Priesterthums nicht blos eine Umwandlung des Ceremonialgesetzes, sondern des ganzen Gesetzes, zumal auch des Moralgesetzes gefordert; denn gerade die ethischen Bestandtheile des Gesetzes basiren auf der Priester- und Opferinstitution des A. B. Dieses Institut bildet sonach die Grundlage, den Mittel- und Höhepunkt, die Seele des Gesetzes, weshalb an unserer Stelle wohl zunächst (aber nicht ausschließlich) der kultusgesetzliche Inhalt gemeint ist. Daß dem so sei ergibt sich aus der folgenden Beweisführung (V. 13 ff.), welche sich direct auf das Priestergesetz bezieht.

V. 13. Ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα, φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' ἧς οὐδεὶς προςέσχηκε τῷ θυσιαστηρίῳ.

V. 13. Denn der, in Bezug auf welchen dies gesagt wird, ist Genosse eines anderen Stammes geworden, aus welchem Niemand dem Altare gedient hat.

Den Standpunkt der Verheißung verlassend, stellt sich der Apostel nun auf den Standpunkt der Erfüllung. Daß wirklich eine solche Umgestaltung des alttestamentlichen Priesterthums und in Folge dessen eine Umgestaltung des Gesetzes, d. h. der ganzen Heilsökonomie stattgefunden habe, beweist er zunächst daraus, daß der noch verheißene neue Hohepriester einem Stamme entsprossen ist, dem bis dahin keinerlei priesterliche Befugniß zugestanden war. Er gehört nicht den levitischen Priestern an, welche das Gesetz ausschließlich mit dem Priesterthume betraut hat, er hat sonach nicht auf Grund seiner Abstammung das Priesterthum erhalten, also nicht nach dem Gesetze Mosis, vielmehr gegen dasselbe; sondern er ist aus dem nicht priesterlichen Stamme Juda entsprossen, in Beziehung auf welchen Stamm das mosaische Gesetz nichts von Priestern sagt, ist also lediglich um seiner persönlichen Befähigung willen in das Priesteramt eingesetzt worden, woraus sich ergibt, daß er wirklich ein ἕτερος ἱερεύς ist (V. 11). Ist aber der Messias ein anderer Priester, dann hat das alttestamentliche Priesterthum und in und mit ihm auch das Gesetz eine gründliche Umwandlung erfahren. V. 13 enthält also den geschichtlichen Nachweis, daß derjenige, auf welchen die Weissagung ging, d. i. der Messias, Glied eines anderen Stammes war. Damit ist ausgesagt, daß außerhalb des Stammes Levi ein Priesterthum faktisch bestehe, daß sonach ein Hinausgehen über das Gesetz, eine μετάθεσις νόμου stattgefunden habe. Daß Jesus derjenige sei, bezüglich dessen[1]) dies (was

1) Ἐπί mit dem acc. bezeichnet die Richtung auf, nach, gegen etwas; ἐφ' ὃν in Beziehung auf welchen vgl. Mark. 9, 12; Röm. 4, 9. Die Peschito: denn derjenige, über den (ܗܘ ܕܥܠܘܗܝ) dies gesagt worden ist.

ämlich das Psalmwort ausspricht) gesagt wird, braucht der Apostel nicht zu be-
oeisen, weil die Leser daran nicht zweifelten. Die Frage war nicht die, ob
Jesus der Messias sei, von welchem die Psalmstelle handelt, sondern ob durch
iesen Messias Priesterthum und Gesetz in seinem innersten Wesen umgewandelt
vorden, oder ob dasselbe neben ihm noch seine Giltigkeit und seinen Bestand
abe. Der Stamm, welchem Jesus angehört, heißt ἑτέρα dem Stamme Levi
egenüber[1]), dem ausschließlich nach dem Gesetze das Priesteramt übertragen
var; es wird damit die qualitative Verschiedenheit der beiden Stämme bezeich-
et. Μετέσχηκεν[2]) das mit dem folgenden προςέσχηκε eine Paronomasie bildet,
rückt eine der Geschichte angehörende und bleibende Theilnahme an etwas aus:
er ist Theilnehmer, d. i. Genosse eines andern als des levitischen Stammes
eworden, er gehört einem anderen Stamme an, aus welchem nie irgend eines
einer Glieder als Priester fungirte[3]). Der Ausdruck προςέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ
eißt: seine Sorgfalt dem Altare[4]) zuwenden, dem Altare dienen = Priester sein.
Durch das Perf. wird die Thatsache, daß aus dem Stamme Juda nie Einer
Priester gewesen, als eine bis jetzt fortdauernde hingestellt.

V. 14. Πρόδηλον γάρ, ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν.

V. 14. Denn es ist allbekannt (offenbar), daß aus Juda unser Herr entsprossen ist, in Bezug auf welchen Stamm Moses von Priestern nichts gesagt hat.

Dieser Vers begründet die Aussage des Vorigen. Christus ist ein anderer
Priester als Aaron; denn er stammte nicht von Levi, sondern von Juda; also
var Christus kein Priester nach der Weise Aarons, darum war auch sein Prie-
terthum und sein Gesetz dem alttestamentlichen entgegengesetzt. Der Apostel
tellt das historische Faktum der Abstammung Jesu aus dem Stamme Juda als
in offenkundiges und allgemein anerkanntes hin. Der Ausdruck πρόδηλον[5]) ist
as verstärkte δῆλον und ein paulinisches Wort[6]). Die Abkunft der historischen
Person Jesu aus Juda oder dessen Geschlecht ist so offenbar, daß er es seinen
Lesern gegenüber nicht zu beweisen, sondern blos anzuführen braucht; denn die

1) Den übrigen Stämmen gegenüber war der Stamm Juda blos φυλὴ ἄλλη.

2) Μετέχειν Theil nehmen, zugehören, angehören. Die Peschito übersetzt dieses Wort
nit ܐܬܝܠܕ = natus est.

3) Προςέχειν heißt eigentlich an etwas halten, mit etwas zusammenhängen, verbun-
en sein. In abgeleiteter Bedeutung: seine Gedanken oder seine Thätigkeit auf etwas
ichten; denn auf das, woran man sich hält, richtet man auch seine Aufmerksamkeit. In
iesem Sinne steht προςέχειν 2, 1; 1. Tim. 3, 8; 4, 13; Apg. 20, 28. — Die Peschito
übersetzt ܫܡܫ hat gedient.

4) Θυσιαστήριον Opfertisch, Altar von θυσιάζειν schlachten, opfern, wie im Syrischen
ܡܕܒܚܐ Opferaltar von ܕܒܚ schlachten.

5) Δῆλον was offen daliegt; πρόδηλον was bei offenkundigen Dingen ganz vorne da-
liegt (Ebrard).

6) 1. Tim. 24, 25.

Kenntniß und Anerkennung der Abstammung Jesu von David einem Gliede des Stammes Juda war bei den Judenchristen eine wesentliche Grundlage des Glaubens an seine messianische Würde. Ἐξ Ἰούδα wird mit Nachdruck vorangestellt, weil darin der historische Beweis für ἕτερος ἱερεύς liegt. Ανατέλλειν ist ein bildlicher Ausdruck, der sowohl vom Hervorsprossen der Pflanzen, als vom Aufgehen der Gestirne gebraucht wird[1]). In dieser Doppelbedeutung findet sich das Wort schon in den alttestamentlichen Weissagungen auf das Kommen des Messias angewendet[2]). An unserer Stelle wird es am besten im Sinne von „hervorsprossen" genommen, weil vom genealogischen Ursprunge die Rede ist, wornach sich der Apostel den Herrn als edles Reis vorstellt, das aus dem Stamme Juda herausgewachsen. Die Worte ὁ κύριος ἡμῶν weisen auf die historische Person Jesu Christi. Unser Herr heißt aber Jesus, insoferne wir von ihm losgekauft und im Kaufswege ihm zu eigen geworden sind, so wie in Folge seiner himmlischen Macht und Herrlichkeit. Diese Worte bilden einen Bestandtheil des apostolischen Symbolums und sind ein stehender Ausdruck in den paulinischen Schriften[3]). Mit εἰς ἣν φυλὴν κλ.[4]) wird noch einmal auf eine feine Weise wiederholt, daß, wo im Gesetze vom Priesterthum die Rede ist, nichts davon gesagt wird, daß auch dem Stamme Juda das Priesterthum verliehen sei, nichts davon, daß die Genossen dieses Stammes Priester[5]) sein sollen. Der Apostel beweist also die Umwandlung des Gesetzes aus der Umwandlung des Priesterthums; die Umwandlung des Priesterthums aber daraus, daß derjenige, von dem es heißt: du bist Priester nach der Ordnung des Melchisedek, von einem anderen Stamme ist, in Bezug auf welchen Moses nichts vom Priesterthum gesagt hat. Damit ist aber das levitische Priesterthum und das Gesetz für unfähig erklärt, die τελείωσις zu bewirken.

Man hat diesen Beweis des Apostels zu entkräften gesucht durch die Behauptung, daß Christus nicht blos aus Juda, sondern auch aus Levi stamme und sich dabei auf die Aussprüche griechischer[6]) und lateinischer[7]) Väter berufen, welche behaupteten, Christus als König und Priester, gehöre beiden Stäm-

---

1) Die LXX übersetzen sowohl צָמַח sprossen, als זָרַח aufgehen (von der Sonne) mit ἀνατέλλειν.

2) In der Bedeutung hervorsprossen Js. 4, 2; Jerem. 23, 5; 33, 15; Zach. 6, 12. In der Bedeutung: aufgehen: 4. Mos. 24, 17; Malach. 4, 2; Jes. 60, 1; vgl. Luk. 1, 38. — Die Peschito nimmt das Bild vom Aufgehen der Sonne ܕܢܚ = aufgehen, leuchten, glänzen. —

3) Röm. 16, 24; 1. Cor. 1, 7. 9. 10; 16, 22; 2. Cor. 13, 13; Gal. 1, 3; 6, 18; Eph. 1, 3; 6, 24; Phil. 4, 23; Col. 1, 3; 1. Theff. 1, 3; 5, 28; 2. Theff. 1, 18; 2, 13; 3, 6, 18; 1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Philem. 1, 25.

4) Εἰς ἣν in Ansehung dessen, in Bezug auf welchen; die Peschito „über welchen" (ܥܠܘܗܝ)

5) Die Rec. liest: οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης; statt dessen lesen überwiegende Zeugen: περὶ ἱερέων οὐδέν. Die Peschito behält die Leseart ἱερωσύνη (ܟܘܡܪܘܬܐ) bei.

6) Greg. Naz. in carmine de geneal. Christi. Euthym. sup. Luc. I.

7) Hilar. can. I. in Matth. Ambros. sub initium lib. III in Luc. u. a.

men, dem königlichen und dem priesterlichen, an; namentlich auf Augustin[1]), der seine Ansicht damit begründet, daß Maria, die Mutter des Herrn nach dem Zeugnisse des Engels, eine Verwandte von Elisabeth war, die aus den Töchtern Aarons stammte (Luk. 1, 5). Wenn also, so hat man argumentirt, Christus Priester war, so war er es nicht weil er von Juda, sondern weil er von Levi abstammte. Dagegen bemerkt Estius, indem er es dahingestellt sein läßt, ob Elisabeth mütterlicherseits dem Stamme Juda angehörte oder nicht, kurz und treffend: Ex his consequitur, Aaronicum sacerdotium ad Jesum, Mariae filium, ratione generis nullo modo pertinuisse, quoniam, etsi B. Maria vel matrem, vel aliquam superiorem progenetricem habuisset ex tribu sacerdotali, non ideo tamen ejus filius *secundum legem* aut altari assistere aut sacerdotale quidquam sibi vindicare potuit. Quare, cum scriptura per Davidem deferat ei socerdotium, transfertur utique sacerdotii dignitas ad hominem alterius tribus. Ein weiterer Beweis dafür, daß das levitische Priesterthum und das mit ihm stehende und fallende Gesetz die *τελείωσις* nicht zu leisten vermöge, wird nun V. 15—17 geliefert, indem der Apostel zeigt, daß Christus ein von den levitischen Priestern wesentlich verschiedener Priester sei, ein Priester nach der Weise Melchisedeks, soferne er nämlich nicht nach der Norm einer fleischlichen Satzung sondern nach der Kraft eines unauflöslichen Lebens Priester geworden ist. Durch diese Art seines Priesterthums ist noch durchgreifender und tiefer die Unzulänglichkeit des mosaischen Gesetzes dargethan. Nicht blos ist vom Stamme Levi auf den Stamm Juda in der Person Jesu das Priesterthum übergegangen, sondern sein Priesterthum ist ein vom levitischen w e s e n t l i c h verschiedenes. Der Beweis gründet sich also auf die N a t u r des melchisedekischen Priesterthums.

V. 15. *Καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος,*

V. 15. **Und noch in völligerem Maße ist es offenbar, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedeks ein anderer Priester aufsteht,**

V. 16. *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.*

V. 16. **der nicht nach der Norm fleischlicher Satzung es geworden, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens.**

Da V. 15 ff. den in V. 13 und 14 begonnenen Beweis vervollständiget, so ist zu *περισσότερον ἔτι κατάδηλον* derselbe Satz zu ergänzen, der auch V. 13 begründet wird, der Satz, daß mit der Umwandlung des Priesterthums auch das Gesetz umgewandelt werden muß[2]). Daß dem so sei ergibt sich auch deut-

---

1) Aug. lib. II. de consensu Evang.

2) Ebenso faßt Estius den Zusammenhang auf: Et amplius adhuc manifestum est, scil. legem transferendam atque mutandam esse. Hoc enim est, quod infert, quibusdam interpositis, cum ait: Reprobatio quidem fit praecedentis mandati. Nam instituit hic Apostolus novo argumento probare veteris legis abrogationem.

lich aus V. 18, wo das περισσότερον ἔτι κατάδηλον erläutert wird. Dadurch daß das in Ps. 110, 4 verkündete melchisedekische Priesterthum zugleich auch als ein ewiges bezeichnet ist, wird die Umwandlung des Gesetzes περισσότερον ἔτι κατάδηλον. Das scheint mir der Gedanke des Apostels zu sein. Dieser Auffassung zufolge ist es nothwendig, den zu dem steigenden περισσότερον κλ. fehlenden Obersatz zu suppliren, um so mehr, als das nachfolgende Redeglied, welches in hypothetischer Form einen wirklichen Fall aufführt, nicht das enthält, was noch mehr offenbar ist, sondern woran das in Gedanken liegende noch mehr in's Licht tritt. Der zu supplirende Obersatz kann aber nicht ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν κλ. sein, weil, wie bereits gesagt, V. 15 ff. den V. 13 begonnenen Beweis vervollständiget, nicht aber den Beweis, daß Jesus aus Juda stamme. Denn welchen Sinn hätte der Gedanke: daß Jesus aus Juda stamme ist um so klarer, da aus der melchisedekischen Natur seines Priesterthums sich ergibt, daß er nicht κατὰ νόμον geboren werden durfte[1]? Die Melchisedeksnatur des Priesterthums Christi hat weder mit dem Stamme Levi noch mit dem Stamme Juda etwas zu schaffen; denn dasselbe knüpft sich weder an den einen noch an den anderen Stamm, sondern besteht unabhängig für sich allein. Zudem bedurfte die allgemein anerkannte Thatsache, daß Jesus aus Juda stamme, keines weiteren Beweises. Es genügte die Hinweisung auf das historische Faktum, welches den Lesern als Beweis dienen sollte, daß Jesus nicht nach der Ordnung Aarons Priester sei, daß also sein Priesterthum außerhalb der gesetzlichen Ordnung stehe, was eine Umwandlung des alttestamentlichen Priesterthumes und des Gesetzes nothwendig zur Folge haben mußte. Die Argumentation des Apostels ist einfach die: Die Umwandlung des Priesterthums fordert nothwendiger Weise eine Umwandlung des Gesetzes. Das Priesterthum aber wurde umgewandelt; denn der neutestamentliche Hohepriester ist nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus dem Stamme Juda, er ist also nicht Priester κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών. Er ist zudem ein ganz anderer, von den levitischen Priestern wesentlich verschiedener Priester, er ist Priester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Das alttestamentliche Priesterthum ist also in seiner Form und in seinem Wesen geändert, folglich auch das Gesetz. Κατάδηλον[2]) ganz offenbar ist eine stärkere Steigerung als πρόδηλον. Es wird damit das Gewichtvolle der offenkundigen Thatsache des melchisedekartigen Priesterthums Christi ausgesprochen. Noch überwältigender als die Abstammung Jesu von Juda ist für die μετάθεσις des levitischen Priesterthums und Gesetzes die melchisedekische Gestalt des neutestamentlichen Hohenpriesters. Hier wie dort V. 14 handelt es sich um eine historische Thatsache, weshalb ich der Erklärung nicht beizustimmen vermag, wornach πρόδηλον das, was thatsächlich, κατάδηλον das, was folgerungsweise zu Tage liegt, bezeichnen soll[3]). Der Ausdruck κατὰ τὴν ὁμοιότητα findet seine nähere Erklärung in V. 16, wo diese

---

1) Ebrard S. 248 l. c.

2) Die Peschito gibt πρόδηλον mit ܓܠܝܐ offenbar; κατάδηλον mit ܝܕܝܥܐ bekannt; während die Vulg. beide Worte mit manifestum übersetzt.

3) Delitzsch z. d. St.

Aehnlichkeit [1]) Christi mit Melchisedek negativ und positiv erläutert wird. Diese Aehnlichkeit besteht in der Ewigkeit der priesterlichen Person Christi, welche dem Apostel als der Hauptcharakterzug des melchisedekartigen Priesterthums gilt. Zugleich bildet dieses Wort eine Erklärung von κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, indem es das Aehnlichkeitsverhältniß des beiderseitigen Priesterthums mit Nachdruck hervorhebt; denn das Priesterthum Christi ist dem des Melchisedek nicht gleich, sondern nur ähnlich, insoferne jenem der Charakter der Ewigkeit in ganz anderer, d. h. realer Weise eignet, während es diesem nur in vorbildlicher und idealer Weise zukommt.

V. 16 schildert klar und scharf den wesentlichen Unterschied zwischen dem levitischen Priesterthum und dem melchisedekartigen Priesterthum Christi, indem er aussagt, Christus (ἕτερος ἱερεύς V. 15) sei nicht κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς, sondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου Priester geworden. Ὅς bezieht sich auf ἕτερος ἱερεος, dessen Andersartigkeit nun näher bezeichnet wird. Νόμος ist weder das mosaische Gesetz überhaupt, noch das Ritualgesetz insbesondere, vielmehr im allgemeinen Sinne von Norm, Richtschnur zu nehmen. Erst mit ἐντολὴ σαρκινή ist das Priestergesetz bezeichnet und zwar zunächst derjenige Theil desselben, welcher feststellt, wer Priester sein soll. Es ist eine specielle Satzung des Ritualgesetzes gemeint, weshalb auch der Singular ἐντολή steht [2]). Durch das Adjectivum σαρκινή wird diese ἐντολή näher charakterisirt. Dem Etymon nach bezeichnet σάρκινος [3]) das, was aus der Substanz der σάρξ besteht = fleischern, fleischig; σαρκικός dagegen dasjenige, was die Eigenschaften der σάρξ darstellt = fleischlich; im Gegensatze zu πνευματικός. Jenes hat stoffliche, dieses qualitative Bedeutung. In den paulinischen Briefen wird aber auf diesen philologischen Unterschied der beiden Adjectivformen nicht Rücksicht genommen [4]). Die nähere Bestimmung dieses Epitheton σαρκίνη ergibt sich aus der alttestamentlichen Priesterordnung überhaupt, wie aus dem nachstehenden Gegensatze insbesondere. Jene legt alles Gewicht auf fleischliche, äußere Eigenschaften; denn alle Gesetze über die Befähigung zum levitischen Priesterthum tragen fleischlichen Charakter an sich. Es sind körperliche Eigen-

1) Auch die Peschito hat ܒܕܡܘܬܐ secundum similitudinem, nicht aequalitatem, welches Wort sie mit ܫܘܝܐ (Phil. 2, 6) oder mit ܫܘܝܘܬܐ (Röm. 15, 5) gibt; und auch ihr sind die Ausdrücke. κατὰ τὴν τάξιν und κατὰ τὴν ὁμοιότητα gleichbedeutend, weshalb sie beide durch ein und dasselbe Wort übersetzt.

2) Die Peschito übersetzt mandatorum carnalium (ܕܦܘܩܕܢܐ ܦܓܪܢܝܐ), faßt also die Vielheit der Ceremonialsatzungen in's Auge, die sämmtlich den Charakter des Fleisches an sich tragen.

3) Die Rec. liest σαρκικῇ, während eine überwiegende Zeugenschaft σαρκινῇ hat. Bei Paulus finden sich beide Formen σαρκινός Röm. 7, 14; 1. Cor. 3, 1, und σαρκικός 1. Cor. 3, 3; 2. Cor. 1, 12, weshalb es unrichtig ist zu sagen, hätte Paulus den Hebräerbrief geschrieben, dann müßte σαρκικῆς stehen; abgesehen davon, daß über die ursprüngliche Leseart kein sicherer Anhaltspunkt gegeben ist.

4) Röm. 7, 14; 1. Cor. 3, 1 stehen πνευματικός und σάρκινος einander gegenüber.

schaften oder Gebrechen[1]), welche zum Priesterthume befähigen oder von demselben ausschließen, namentlich wird hiebei das Hauptgewicht auf die fleischliche Abstammung von Levi gelegt. Von einer innern ethischen Befähigung zum Priesterthume ist nirgends die Rede. Eine Satzung aber, die ausschließlich von der fleischlichen Abstammung die Würde des Priesterthums abhängig macht, wird mit Recht σαρκινή genannt. Insoferne aber alles Fleisch den Keim der Vergänglichkeit und des Todes in sich trägt, liegt in diesem Worte auch das Hinfällige und Sterbliche des levitischen Priesterthums und das scheint mir der Apostel hier zunächst ausdrücken zu wollen; denn unverkennbar ist ζωὴ ἀκατάλυτος in Gegensatz zu ἐντολὴ σαρκινή gebracht[2]). Der Hauptcharakterzug des levitischen Priesterthums ist sein Gebundensein an Fleisch und Blut, worin dessen Sterblichkeit und Unvollkommenheit gründet. Jeder levitische Priester überkam sein priesterliches Amt in Gemäßheit jener Norm. Und weil auf Grund verweslichen Fleisches und Blutes Priester geworden, konnte das levitische Priesterthum unmöglich unvergängliches Leben ertheilen, es konnte keine τελείωσις zu Stande bringen; denn das blos Natürliche und Sterbliche vermag übernatürliches und ewiges Leben nicht zu setzen. Ganz anders verhält es sich mit dem neutestamentlichen Hohenpriester. Sein Priesterthum wurzelt in der ihm selbsteigenen Kraft unvergänglichen Lebens. Das also, was Christum im Unterschiede von den Aaroniten zum Priester der Vollendung macht, ist die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου. Ἀκατάλυτος, unauflösbar, heißt die ζωή, weil sie durch den Tod nicht aufgelöst werden kann, denn sie trägt die Kräfte der Ewigkeit in sich. Es ist in diesem Worte der Gegensatz zum fleischlichen und daher hinsterbenden Charakter des levitischen Priesterthums auf das schärffte hervorgehoben[3]). Diese δύναμις κλ. ist ihm nicht geworden aus Fleisch und Blut, d. h. nicht kraft geschlechtlicher Abstammung, sondern kraft seiner Gottesnatur, in welcher sein Priesterthum als ein ewiges wurzelt. Da aber die Theilnahme der menschlichen Natur Christi an dieser δύναμις κλ. mit der unio hypostatica zusammenfällt, so war ihm jene δύναμις κλ. schon vom ersten Augenblicke seines Daseins an eigen, nicht erst vom Tage seiner Auferstehung an. Gerade weil die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου schon vor der Auferstehung in ihm war, konnte sein Leben durch den Tod nicht vernichtet werden, mußte vielmehr als ein unauflösliches aus dem Tode wieder hervorgehen. So besaß also Jesus schon während seines irdischen Lebens die ζωὴ ἀκατάλυτος in menschlicher Form, indem in seiner menschlichen Natur das πνεῦμα αἰώνιον wohnte, durch dessen Kraft auch sein Leibesleben trotz des erlittenen Todes als ein unauflösliches sich erwies. Ist dem aber so, dann kann das melchisedekische Priesterthum Christi nicht erst mit der Himmelfahrt beginnen; denn in diesem Falle müßte consequenterweise auch behauptet werden, der Heiland habe in den Tagen seines Erdenlebens die „Kraft des unauflösbaren

1) Vgl. 3. Mos. 21.

2) Vgl. 7, 23.

3) Die Peschito: durch die Kraft eines Lebens, das nicht aufgelöst wird = eines unauflösbaren Lebens (ܕܠܐ ܡܫܬܪܐ).

Lebens" noch nicht in sich getragen, was mit der Lehre der heiligen Schrift in directem Widerspruche stände. Es ist an unserer Stelle nicht vom Leben Christi nach seiner Auferstehung die Rede, sondern vom Leben Christi überhaupt, das die Kraft unvergänglichen Lebens von Anfang an in sich trug, obschon dieselbe erst durch seine Auferstehung vor aller Welt offenbar wurde. Der Satz κατὰ δύναμιν κλ. ist ganz allgemein gehalten, er spricht nur aus, daß Christus kraft seines unauflöslichen Lebens Priester geworden sei. Wann er dieses wurde ist hier nicht gesagt, wohl aber durch den Gegensatz angedeutet. Die Leviten sind Priester geworden durch ihre Abstammung von Levi; ihr Priesterthum fällt also mit ihrer Zeugung zusammen, sie waren sonach Priester nach dem Gesetze vom Augenblicke ihres Daseins an und sind es nicht erst später geworden. Christus ist nun nicht auf Grund leiblicher Abstammung Priester geworden, sondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. Diese aber hat ihren Grund in der Gottheit des neutestamentlichen Hohenpriesters. Mit dieser Gottheit, dieser göttlichen Natur verband sich die menschliche hypostatisch zur Einheit der Person; folglich war die Kraft unlösbaren Lebens vom ersten Augenblicke des Daseins Christi unzertrennlich mit seiner menschlichen Natur verbunden. Ist nun Christus Priester geworden gemäß der Kraft unauflöslichen Lebens und ist ihm dieses Leben schon im Anfange seiner Menschwerdung eigen, so folgt daraus, daß die Aufstellung und Einweihung der Person Christi zum Hohenpriester mit der Incarnation zusammenfällt, daß sonach sein melchisedekartiges Priesterthum nicht erst mit und nach seiner Auferstehung beginnt, daß vielmehr das himmlische Priesterthum Christi sein irdisches zur Voraussetzung und zur nothwendigen Basis hat. Darum ist auch das himmlische und irdische Priesterthum Christi dem Wesen nach ein und dasselbe, nur der Form nach verschieden, wie es eben die Erde und der Himmel erheischt. Wenn dagegen eingewendet wird, daß es sich hier nicht um sein Hohepriesterthum handelt, wie es mit seinem Leiden und Sterben hienieden begonnen, das Gegenbild des aaronitischen, sondern um sein Priesterthum nach der Weise Melchisedeks, so bemerke ich, daß an unserer Stelle wirklich ein Gegensatz zwischen dem melchisedekartigen und dem aaronitischen Priesterthum obwaltet, wie aus dem Wortlaute zu ersehen ist, und daß selbst im Falle der Ermangelung dieser Antithese die Worte κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου in ihrer allgemeinen Fassung eine derartige ausschließliche Bezugnahme auf das himmlische Priesterthum Christi nicht gestatten.

V. 17. Μαρτυρεῖται γάρ. Ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.	V. 17. **Denn bezeugt wird er: Ein Priester bist du in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.**

Dieser Vers enthält den Schriftbeweis aus Psalm 110, 4 für die Behauptung des vorigen Verses, daß Christo (ἱερεὺς ἕτερος) die Kraft unvergänglichen Lebens innewohne. Und dieser Beweis liegt in den Worten εἰς τὸν αἰῶνα [1]), auf welche der Nachdruck fällt; denn als ein ewiger Priester ist

1) Hebr. 5, 6 ruht die Beweiskraft zunächst auf dem Worte ἱερεύς.

Christus angekündet; sein Priesterthum bleibt nach dem Zeugnisse der Schrift auf immer; es ruht auf der persönlichen Unvergänglichkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters. Es ist also in dieser Stelle zunächst Das ausgesprochen, daß Christus beständig in seinem Priesteramte bleibt, weil er eben die Kraft eines vom Tode unauflöslichen Lebens in sich trägt, ja gerade kraft dieses unauflöslichen Lebens Priester geworden ist.

Μαρτυρεῖται[1]) ist persönlich zu fassen: er (ἱερεὺς ἕτερος V. 15) wird bezeugt, er hat das Zeugniß. Auf dieses göttliche Zeugniß gründet sich die Beweisführung des Apostels. Mit ὅτι[2]) wird die directe Rede, hier das Citat, eingeführt, welches bereits 5, 6 seine Erklärung gefunden hat und hier nur noch einer durch dessen Anwendung geforderten Ergänzung bedarf. Der Apostel beweist, daß das Priesterthum Christi vom aaronitischen wesentlich verschieden sei und legt dabei das Hauptgewicht auf den ewigen Charakter seines Priesterthums, das insoferne dem melchisedekischen ähnlich ist, als auch diesem ein ewiges Priesterthum zugeschrieben wird. Diese Ewigkeit des Priesterthums ist aber bei Melchisedek nur eine scheinbare, ideelle, bei Christus dagegen eine reale, weil ihm die Immanenz unauflöslichen Lebens zufolge der hypostatischen Union zukommt. Die Aehnlichkeit des melchisedekischen und des messianischen Priesterthums liegt also im ewigen Charakter des Einen wie des Anderen. Melchisedek ist Priester in Ewigkeit und Christus ist Priester in Ewigkeit. Jener als Typus, dieser als Erfüllung, woraus folgt, daß um des Hohenpriesters Christi willen dem Melchisedek ein ewiges Priesterthum zuerkannt wird. Insoferne ist in der allegirten Psalmstelle nicht blos der Beweis geliefert, daß Christi Priesterthum über dem levitischen stehe, sondern auch der Beweis, daß sein Priesterthnm über das melchisedekische erhaben sei; denn die scheinbare Anfangs- und Endlosigkeit, das scheinbare ewige Fortleben des Melchisedek hat erst in Christus seine vollste Realität gefunden. Estius bemerkt zu den Worten εἰς τὸν αἰῶνα sehr treffend: Christum vocari sacerdotem in aeternum ratione personae, officii et effectus. *Personae* quidem ratione, quoniam ita sacerdos est, ut nec ipse cuiquam successerit, nec ipsi quisquam successurus sit. Semper enim vivit, nec futurum, ut aliquando transferatur ejus sacerdotium. *Officii* autem ratione, quia semper apud Patrem in coelis interpellat pro nobis. Est enim sacerdotis officium interpellare Deum pro salute eorum, quibus datus est sacerdos. Fungitur autem hoc officio Christus in aeternum i. e. usque in finem saeculi, donec omnes suos electos adduxerit ad salutem. Nec vero haec interpellatio est sine oblatione, quae et ipsa ad sacerdotis officium pertinet; nam continuo se ipsum hominem, et vulnerum signa, quae passus est, exhibet atque offert Patri pro salute electorum. Denique ratione ipsius *effectus*, quia per sacrificium,

1) Die Rec. liest: μαρτυρεῖ scil. ὁ Θεός; μαρτυρεῖται hat aber die überwiegende Bezeugung für sich.

2) Vgl. 10, 8; 11, 18.

quod semel obtulit in cruce, factus est nobis causa redemptionis et salutis aeternae. Qua ratione ipsum etiam crucis sacrificium vocari potest aeternum[1]). In dieser Lehre des Apostels vom ewigen Priesterthume Christi tritt unzweifelhaft die Idee zu Tage, daß die Selbstopferung am Kreuze kein der Geschichte angehöriges Ereigniß, sondern ein bleibendes, unvergängliches sei, daß also sein himmlisches Opfer dem Wesen nach dasselbe ist, wie das Opfer am Kreuze. In der Ewigkeit seiner priesterlichen Person wurzelt die Ewigkeit seines Opfers, weshalb auch eine ewige Opferfeier stattfinden muß (nicht blos bis zum jüngsten Tage), selbstverständlich conform den Verhältnissen der Ewigkeit, und der Zuständlichkeit der beseligten Menschheit.

Daß die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ[2]) hier nicht auf das eucharistische Opfer bezogen werden können, ergibt sich aus der ganzen Beweisführung und speciell aus dem Umstande, daß der Apostel absichtlich das aus Brod und Wein bestehende Opfer Melchisedeks unerwähnt läßt. Κατὰ τὴν τάξιν ist hier dasselbe wie κατὰ ὁμοιότητα V. 15; diese Aehnlichkeit besteht aber nicht in der Identität des Opferobjectes, sondern in dem Ewigbleiben des Priesterthums Christi und Melchisedeks. Nur diesen einen Zug, nämlich die mysteriöse Anfangs- und Endlosigkeit, betont der Apostel im Typus des Melchisedek und macht ihn zum Gegenstande seiner Argumentation. In dieser scheinbaren Anfangs- und Endlosigkeit ist dem Apostel der Priester Melchisedek Vorbild Christi, der der Wirklichkeit nach anfangs- und endlos ist in Rücksicht auf Das, was ihn zum Priester der Vollendung macht. Denn die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου, worin sein ewiges Priesterthum gründet, hatte auch er nicht von einem irdischen Vater und einer irdischen Mutter, also nicht auf dem Wege der Abstammung, war sonach rücksichtlich des specifisch Priesterlichen wie Melchisedek ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος. Damit soll und kann nicht in Abrede gestellt werden, daß auch das Opfer Melchisedeks typisch bedeutsam war, nur wird vom Apostel in unserer Stelle darauf nicht reflectirt, weil diese Bezugnahme in die Beweiskette nicht paßte. Denn die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters über die levitischen kann doch nicht darein gesetzt werden, daß Christus Brod und Wein, die levitischen Priester aber Thiere opferten, was nicht einmal richtig wäre, da es ja bekannt ist, daß es im A. B. blutige und unblutige Opfer gab, sondern die Erhabenheit und wesentliche Verschiedenheit Christi über die levitischen Priester liegt darin, daß der alttestamentliche Priester κατὰ τὴν τάξιν Ααρών d. h. κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς, Christus dagegen κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ d. h. κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου Priester geworden ist.

1) Estius in h. l.

2) Genaue Uebersetzung des hebr. Textes: עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק nach der Weise des Melchisedek. Estius meint, die wörtliche Uebersetzung sei: Super verbum meum Melchisedec. Eine durchaus irrige Meinung; denn das י. von דִּבְרָתִי ist nicht das pron. possess., sondern eine archaistische Form, die sich noch in der Poesie am stat. constr., in zusammengesetzten Eigennamen, und sogar an Partikeln findet. (Vgl. Gesenius' hebr. Grammat. 18. Aufl. S. 169.)

V. 18. Ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς, διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές,

V. 18. Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Nutzlosigkeit desselben,

V. 19. (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος,) ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ.

V. 19. (denn nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht), es geschieht aber Einführung einer besseren Hoffnung, durch welche wir Gott nahen.

Der V. 12 aufgestellte Satz: Die Umwandlung des Priesterthums hat nothwendigerweise auch die Umwandlung des Gesetzes zur Folge, wurde V. 13—17 bewiesen. Der Beweis galt zunächst dem Wechsel des Priesterthums; denn in dem Psalme wird nicht allein ein nicht aaronitischer, sondern ein ganz anderartiger Priester aufgestellt. Aus dieser bewiesenen Thatsache ergibt sich dann unabweisbar die Umgestaltung des Gesetzes und zugleich welcher Art diese erfolgte Umgestaltung des Gesetzes sei. Da nämlich das Priesterthum des Messias ein vom aaronitischen wesentlich verschiedenes ist, muß auch das neutestamentliche Gesetz ein vom alttestamentlichen Gesetze wesentlich verschiedenes sein. Das neutestamentliche Gesetz verhält sich zum alttestamentlichen wie das auf der Kraft ewigen Lebens ruhende Priesterthum zu dem in fleischlicher Satzung wurzelnden. Da nun der Charakter des Priesterthums maßgebend ist für den Charakter des Gesetzes, so folgt daraus, daß auch im neutestamentlichen Gesetze an die Stelle der schwachen äußerlichen Satzung die Kraft ewigen Lebens tritt. So wird die μετάθεσις die Umwandlung zur förmlichen ἀθέτησις zur Abrogation des Gesetzes. Erläuternd (γάρ) bemerkt nun der Apostel: Durch die Erfüllung der Verheißung eines Priesters nach der Weise Melchisedeks werde die vorangehende Satzung, auf welcher das levitische Priesterthum beruht, als eine schwache und unnütze aufgehoben, und dagegen eine bessere Hoffnung, durch welche wir Gott nahen, eingeführt.

V. 18 enthält eine Erklärung über den Grund der Gesetzesabrogation[1]), deren wirkliches Stattfinden bereits (V. 13—17) bewiesen war. Mit ἐντολή ist das mosaische Priestergesetz gemeint, nicht blos die einzelne Satzung, welche die Beschränkung des Priesterthums auf den Stamm Levi fordert; denn die Beweisführung greift immer weiter um sich. Während nämlich ἐντολή V. 16 die specielle Satzung über die Berechtigung zum Priesterthume bezeichnet, dehnt der Apostel V. 18 diesen Begriff auf das ganze Priestergesetz aus, und geht dann V. 19 noch einen Schritt weiter, indem er das ganze Gesetz als ein der Abrogation bedürftiges hinstellt. Προάγουσα[2]) heißt das Priestergesetz nicht

1) Ἀθέτησις bezeichnet die objective Abrogation des Gesetzes.

2) Προάγειν ist auch 1. Tim. 1, 18 Ausdruck zeitlichen Vorangehens, zeitlicher Priorität. Genau an diesen zeitlichen Begriff sich anschließend übersetzt die Peschito ܩܕܡܝܐ der vorderste = der erste, der frühere, der vorige.

gen seines pädagogischen oder provisorischen Charakters, sondern im Hinblick f die Zeit, insoferne es der Ankündigung und Aufstellung des neuen iesterthums vorausging. Wenn auch das A. T. selbst das levitische iesterthum und damit auch die ἐντολή, auf welcher jenes ruhte, als etwas ›visorisches betrachtet, so folgt daraus keineswegs, daß der Apostel mit οάγουσα [1]) diesen provisorischen Charakter des Priesterthums und des Gesetzes :vorgehoben hat oder auch nur hervorheben wollte, sondern er stellt einfach s alttestamentliche Gesetz und Priesterthum als das früher Gegebene dem ıtestamentlichen gegenüber. Nicht den provisorischen Charakter, sondern die hwachheit und Nutzlosigkeit des früheren Gesetzes verwerthet der Apostel für ıen Zweck. Auch liegt nicht im Provisorium des Gesetzes dessen Schwäche d Nutzlosigkeit, sondern in etwas ganz Anderem. Als Grund der Abroga- n wird angeführt τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές [2]) des früheren Priestergesetzes. e Schwäche bezieht sich auf die Unfähigkeit, die τελείωσις zu bewirken. egen ihres fleischlichen Charakters hatte diese ἐντολή nicht die Kraft, die undlage für ein wahres, seiner Idee und Bestimmung entsprechendes iesterthum zu sein. Selbst fleischlich und hinfällig vermochte diese ἐντολή s höhere übernatürliche Leben nicht zu vermitteln; sie ermangelte jeder heil- rkenden Kraft. Wegen dieser Schwäche war sie auch ἀνωφελής; sie konnte nmt dem auf ihm ruhenden Priesterthum keinen wesentlichen Nutzen bringen. n Gesetz aber, das schwach und nutzlos ist, muß abrogirt werden. In ulgerechter Form würde die Argumentation also lauten: Die Abschaffung des testamentlichen Priestergesetzes ist ein Beweis seiner Schwäche und Nutzlosig- t. Die Abrogation eines Gesetzes findet nämlich nur dann statt, wenn sich ſselbe als schwach und unnütz erwiesen hat. Das Priestergesetz aber wurde geschafft; folglich muß es schwach und unnütz gewesen sein. Statt dessen er wählt der Apostel die leichtere und einfachere Form mit dem explicativen ρ, und faßt die ganze Argumentation mit Auslassung des Ober- und hlußsatzes in Einen Satz zusammen.

V. 19. Der Zwischensatz: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος liefert den ıtſächlichen Beweis für die Schwäche und Nutzlosigkeit des Gesetzes. Es rd hiebei die ἐντολή zum νόμος verallgemeinert, weil gezeigt werden soll, daß ht nur das levitische Priesterthum, sondern mit ihm auch das ganze mosaische setz sich nach allen Seiten hin kraftlos erwiesen hat, eine wirkliche τελείωσις :beizuführen. Nichts, sagt der Apostel, hat das Gesetz zur Vollendung ge- ıcht [3]), d. h. es hat sein Object, sei es ein persönliches oder ein dingliches

1) Die Auslassung des Artikels vor προαγούσης ἐντολῆς macht den Ausdruck zu em ganz allgemeinen, sentenzartigen = Aufhebung eines vorangehenden Gebotes ge- ieht wegen der Schwäche und Nutzlosigkeit desselben. — Γίνεται = es geschieht, findet tt, tritt ein.

2) Die substantivirten Adjectiva heben den Begriff des Eigenschaftlichen hervor, und lbern denselben.

3) Diese parenthetische Bemerkung schließt sich enge an διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς κλ. an, ıd trägt diese Eigenschaften des Priestergesetzes auf das ganze Gesetz über.

(9, 23) in keiner Weise vollendet[1]). Der Dekalog stellte das Ideal eines heiligen Wandels auf und gab doch keine Kraft, diesem Ideale nachzuleben. Die Opferthora weckte das Bewußtsein von der Nothwendigkeit der Sühne, und vermochte doch kein wahres, giltiges Sühnopfer zu bieten. Die Institutionen des Priesterthums stellten die Nothwendigkeit einer Vertretung des Sünders vor Gott dar; aber das Gesetz vermochte keinen Priester zu erwecken, der die Menschen wahrhaft zu retten im Stande war. Das Gesetz hat sonach Nichts zur Vollendung gebracht. Im Begriffe τελειοῦν[2]) faßt der Apostel alle Wirkungen des Opfers Christi zusammen. Das Wort selbst bedeutet „in den Zustand der Vollendung versetzen, oder, Jemanden dahinbringen, daß er das ihm von Gott bestimmte Ziel erreicht hat." In der Anwendung auf die Menschen bezeichnet er zunächst Beseitigung Dessen, was den Menschen von der Erreichung jenes Zieles ferne hält, also Befreiung von Sünde, Schuld und Strafe. Das ist die eine, die negative Seite des Begriffes. Der Begriff τελειοῦν geht aber noch weiter; er hat auch eine positive Seite, indem er zugleich die Versetzung aus dem sündhaften, gottentfremdeten Zustande in den Zustand der dem Menschen als τέλος bestimmten Gottesgemeinschaft der Heiligkeit, Seligkeit und Herrlichkeit bezeichnet. Die τελείωσις besteht also nicht blos in der Aufhebung der Gottesfeindschaft, sondern auch in der Setzung der Gottesfreundschaft und Gotteskindschaft; denn die bloße Befreiung von der Sünde ist noch keine Vollendung, sondern nur die Befähigung Gott zu nahen, d. h. in den Zustand der Vollendung zu gelangen. An unserer Stelle ist τελειοῦν durch keinen näher bestimmenden Zusatz beschränkt; denn ganz allgemein ist die Aussage, das Gesetz habe Nichts zur Vollendung gebracht. Aber die folgenden Worte zeigen doch zur Genüge, daß hier unter der τελείωσις hauptsächlich die Befähigung, Gott zu nahen, zu verstehen sei, woraus sich ergibt, daß dem A. B. beziehungsweise dem Gesetze die Kraft fehlte, die Menschen Gott nahe zu bringen. Und es ist hiebei nicht so fast an das Endziel, an die ewige Herrlichkeit des Menschen gedacht, sondern zunächst an das den Menschen in diesem irdischen Leben von Gott gesteckte Ziel, welches im Nahen zu Gott und in der Vereinigung mit Gott zu suchen ist[3]).

Bei dem antithetischen Satz: „es geschieht aber[4]) Einführung einer besseren

---

1) Das Neutrum οὐδέν ist allgemeiner und nachdrücklicher als das mascul. Auch die Peschito hat das Neutrum: ܠܐ ܡܕܡ. Nihil ist also nicht gleich nullum hominem, wie Estius meint. Οὐδεν, sagt Mayer, faßt Alles zusammen, worin von dem Gesetze, als einer göttlichen Institution, Vollendung erwartet werden konnte.

2) Ueber den Begriff der τελείωσις in seiner Anwendung auf sündige Menschen vgl. 7, 11.

3) Insoferne hat Estius Recht, wenn er sagt: Perfectionem autem intellige veram justitiam, quae constituit hominem Deo gratum et acceptum ad vitam aeternam.

4) Die Partikel δέ nach ἐπεισαγωγή gehört offenbar zu dem V. 18 vorausgehenden μέν, wozu das Verbum γίνεται herabzuziehen ist. Die Ergänzung eines ἦν oder ἐγένετο δι' αὐτοῦ ist willkührlich und geschah zu dem Zwecke, um einen positiven Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden οὐδὲν γάρ κλ. zu gewinnen, so daß der Gedanke wäre:

Hoffnung" ist in Gedanken zu ergänzen: Durch Aufstellung eines anderen melchisedekischen Hohenpriesters; denn dadurch, daß Gott den neutestamentlichen Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks aufgestellt hat, ist eine Einführung einer besseren Hoffnung, durch welche wir Gott nahen, geschehen. Nach dem Zusammenhange unserer Stelle ist es ganz offen ausgesprochen, daß sowohl die Einführung einer besseren Hoffnung, als auch die Abrogation des früheren Gesetzes ihren Grund in der Aufstellung eines Hohenpriesters nach der Aehnlichkeit des Melchisedek hat. So erscheint die Christenhoffnung als eine unmittelbar auf das Hohepriesterthum Christi sich gründende. Das Doppelcompositum ἐπεισαγωγή [1]) ist hier so viel als εἰσαγωγή Einführung von etwas Neuem, von etwas Anderem als dem bisher Bestehenden; denn die Einführung einer besseren Hoffnung geschieht nicht zu dem Zwecke, um diese Hoffnung neben das Gesetz zu stellen, so daß beides mit einander fortbestände; denn das Gesetz ist ja durch Christi Werk und Priesterthum abrogirt (V. 18). Estius: *Loco* praecedentis mandati introducitur aliquid multo melius, nempe lex et sacerdotium Christi, spem nobis certissimam faciens appropinquandi ad Deum per veram justitiam. Die ἐλπίς ist selbstverständlich die christliche Hoffnung, was schon aus Zusatze δι' ἧς ἐγγίζομεν κλ. hervorgeht. Sie hat ihren Gegenstand und ihr Ziel [2]) in der jenseitigen Herrlichkeit und Seligkeit; denn das vollkommene Eingehen in das himmlische Allerheiligste oder, was dasselbe ist, das Nahen zu Gott in seiner abgeschlossenen Vollendung haben wir erst im Jenseits zu erwarten. Diese Hoffnung hat ihren Grund in der Aufstellung eines anderen Priesters nach der Weise Melchisedeks; denn die Einführung einer besseren Hoffnung wie die Abrogation des Gesetzes gründet im Hohenpriesterthum Christi. Κρείττων wird diese Hoffnung genannt im Gegensatze zur alttestamentlichen Hoffnung, die im levitischen Priesterthum und im Gesetze ihre Wurzel hatte; denn daß durch den Ausdruck κρείττων ἐλπίς auch dem A. B. eine Hoffnung zugeschrieben wird, liegt schon in dem Adjectiv κρείττων, welches Wort einen Gegensatz oder eine Vergleichung mit einem anderen Gegenstande voraussetzt. Auch das Gesetz gab eine Hoffnung auf Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott durch Vermittlung des levitischen Priesterthums, eine Hoffnung, welche wegen der Schwäche und Nutzlosigkeit des Priestergesetzes ihre Realisirung nicht finden konnte; während der christlichen Hoffnung auf Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott durch Vermittlung des neutestamentlichen Hohenpriesters die Erfüllung des Gehofften ge-

---

das Gesetz hat nichts vollendet, aber die Einführung einer besseren Hoffnung war durch dasselbe gegeben. Hier, wo von der Abrogation des Gesetzes die Rede ist, weil es nichts zu leisten vermochte, soll demselben die Einführung einer besseren Hoffnung, also von seiner Wirksamkeit gesprochen werden, von einer Hoffnung, durch welche wir Gott nahen? Das hieße nichts anderes, als in Einem Athemzuge behaupten, das Gesetz hat Nichts zur Vollendung gebracht, und, das Gesetz hat zur Vollendung gebracht.

1) Die Betonung der Präposition ἐπί in ἐπεισαγωγή (Einführung zum Gesetze) widerspricht dem Zusammenhange.

2) Vgl. 3, 6; 6, 11. 18.

sichert ist. Der christlichen Hoffnung wird wesenhaft zu Theil, was die jüdische nur schattenhaft zu erlangen vermochte. Der Unterschied zwischen der Hoffnung der Christen und der der Juden ist so groß, wie der Unterschied des levitischen Priesterthums und des Hohenpriesterthums Jesu Christi. Demnach bezeichnet der an sich milde Ausdruck κρείττων nicht einen relativen, sondern einen absoluten Vorzug. Von dieser im N. B. uns dargebotenen Hoffnung heißt es, daß wir durch sie Gott nahen. Sie ist also der Grund und die Vorbedingung unseres Nahens zu Gott. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß der A. B. ein wahres ἐγγίζειν τῷ Θεῷ nicht zu realisiren vermochte[1]); denn seine Hoffnung war schwach und nutzlos, weil es sein Priesterthum war. Ja noch mehr. Im A. B. durfte nur der Hohepriester und dieser jährlich nur einmal dem Gnadenthrone im irdischen Allerheiligsten nahen, während die levitischen Priester nur das Heilige betreten und daselbst ihren Priesterdienst verrichten durften, das Volk aber ganz davon ausgeschlossen war[2]), so daß ihm der Zutritt zu Gott nicht einmal im Schattenbilde des irdischen Heiligthums ermöglichet wurde. Im N. B. dagegen ist die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen durch das vollgiltige Opfer des Hohenpriesters nach der Weise Melchisedeks niedergerissen, und das wahre himmlische Heiligthum seit dem Tage seiner Himmelfahrt allen Mitgliedern der neutestamentlichen Gottesgemeinde geöffnet, wie er dies schon in seinem hohenpriesterlichen Gebete ausgesprochen: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch Die bei mir seien, die du mir gegeben hast[3]). In diesem Opfer und in diesem Eingange in das himmlische Allerheiligste gründet des Christen Hoffnung, welche das Nahen zu Gott ermöglichet und verwirklichet. Denn wenn wir zuversichtlich hoffen, daß die durch die Wirksamkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters uns erworbene objective Gemeinschaft mit Gott eine bleibende ist, und einst eine vollendete werden wird, können wir durch sie zu Gott nahen. Das Nahen zu Gott beginnt also nicht erst im himmlischen Allerheiligsten, sondern schon hienieden; jenes Nahen hat vielmehr das auf Erden zur Voraussetzung. Es verhält sich wie mit der τελείωσις, deren wir bereits theilhaftig geworden, die uns aber auch noch bevorsteht. Die Güter des christlichen Lebens sind sonach gegenwärtige und zukünftige, insoferne das hienieden beginnende christliche Leben erst im Jenseits seine abgeschlossene Vollendung erreicht, und insoferne ist das christliche Leben ein Leben in der Hoffnung. Aus diesen Gründen beziehe ich das Nahen zu Gott auf das irdische und himmlische Leben zugleich, conform der Hoffnung im A. B., welche gleichfalls das Nahen zu Gott im irdischen wie im himmlischen Allerheiligsten zu ihrem Gegenstande und Endziele hatte.

---

1) Ἐγγίζειν τῷ Θεῷ = προσέρχεσθαι τῷ Θεῷ V. 25 u. 4, 16. bezeichnet den kindlichen Verkehr mit Gott.

2) In der alttestamentlichen Gottesgemeinde waren nur die levitischen Priester „die dem Ewigen Nahenden“ קְרוֹבִים לַיהוָה Ezech. 42, 13; vgl. 3. Mos. 10, 3.

3) Joh. 17, 24.

V. 20. Καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας (οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες,

V. 20. Und inwieferne er nicht ohne Eidschwur — zum Priester eingesetzt ist (denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden;

V. 21. ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· Ὤμοσε κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ)

V. 21. dieser aber mit einem Eidschwur durch den, der zu ihm gesagt: Geschworen hat der Herr und nicht wird er es sich gereuen lassen, du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks),

V. 22. κατὰ τοσοῦτο κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.

V. 22. insoferne ist Jesus eines besseren Bundes Bürge geworden.

Diese Verse bilden einen neuen Beweis für die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters über die levitischen Priester, wobei zugleich eine an V. 19 sich anschließende Anwendung auf den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten gemacht wird. Der Beweis gründet sich auf die einleitenden Worte der Psalmstelle [1]: Der Ewige hat es geschworen und wird es sich nicht gereuen lassen, um damit zu zeigen, daß Christus durch einen Eidschwur in sein Priesterthum eingesetzt sei, während dies bei den levitischen Priestern nicht der Fall ist. Diese Art der Einsetzung betrachtet der Apostel insoferne als einen Vorzug vor dem levitischen Priester, als Gott durch den Eid das Priesterthum in unwiderruflicher Weise Christo übertragen hat; denn aus dieser feierlichen und schwerwiegenden Bestätigung muß der Schluß gezogen werden, daß sein Priesterthum viel erhabener und wirksamer sei als das levitische, ja daß es allein das vollkommene Priesterthum ist; denn wäre dem nicht so, so könnte Christus nicht in unwiderruflicher Weise für immer zum Priester aufgestellt werden. In diesem Beweise tritt uns die centrale Bedeutung des Hohenpriesterthums Christi noch einmal recht klar vor Augen, und wir ersehen zugleich, wie der Apostel alles, was er über die Mangelhaftigkeit der alttestamentlichen und über die Vollkommenheit der neutestamentlichen Versöhnungsanstalt lehrt, auf das göttliche Zeugniß des A. B. gründet. Bezüglich der Form bietet V. 20—22 ein einziges Satzgefüge dar, in welchem V. 20a den Vordersatz, V. 22 den Nachsatz, alles Dazwischenstehende aber eine Parenthese bildet, welche den Vordersatz begründet.

V. 20. Die Worte: καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας [2]) bilden einen unvollständigen correlativen Vordersatz zu V. 22, können also nicht mit V. 19 verbunden werden [3]), wornach der Gedanke wäre: Inwieferne diese Einführung

1) Ps. 110, 4.

2) Καθ' ὅσον — κατὰ τοσοῦτο = inwiefern — so ferne.

3) In diesem Falle hätte ein darauf hinweisendes τοῦτο γίνεται nicht fehlen dürfen.

einer besseren Hoffnung geschieht nicht ohne Eidschwur, insoferne ist Jesus eines besseren Bundes Bürge geworden[1]). Aber ist denn im Psalme die κρείττων ἐλπις, und nicht vielmehr das Priesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks durch einen Eidschwur bekräftiget worden? Ebenso unzulässig ist die Ergänzung διαθήκης γέγονεν ἔγγυος; denn in diesem Falle hätte die parenthetische Begründung des Vordersatzes keine Bedeutung, deren Beweiskraft darin liegt, daß die levitischen Priester ohne Eidschwur, Christus aber mit einem Eidschwur zum Priester aufgestellt wurde. Demzufolge erübriget nur die Ergänzung ἱερεὺς γέγονε. Handelt es sich doch um die letzte Verwerthung der ausschließlich auf das Priesterthum Christi sich beziehenden Psalmstelle, aus dessen Erhabenheit dann der Apostel einen Schluß auf die Erhabenheit des auf dieses Priesterthum sich gründenden Bundes zieht. Der Vorzug eines Bundes richtet sich nach dem Vorzuge seines Priesterthums. Ein Priester aber, der durch einen göttlichen Eidschwur zum Priester eingesetzt ist, steht höher als ein Priester, bei dem diese Art der Einsetzung fehlt. Christus ist durch einen Eidschwur zum Priester eingesetzt, der levitische Hohepriester aber nicht; folglich ist der N. B. ungleich erhabener als der alte. Die Erhabenheit des N. B. liegt also in der besseren Verbürgung des Priesterthums Christi. Das scheint mir die Argumentation des Apostels zu sein. Mit οἱ μέν — ὁ δὲ werden die Priester des Gesetzes und der neutestamentliche Hohenpriester einander gegenübergestellt und damit der Vordersatz begründet. Der Plural ist von der successiven Vielheit der levitischen Priester wie V. 23 zu verstehen. Einige haben unter Bezugnahme auf 5, 6 ausschließlich die Hohenpriester verstanden. Da aber Christus hier dem gesammten levitischen Priesterthum entgegengesetzt wird, ist es besser, auf diese Beschränkung zu verzichten, um so mehr, als ein neuer Gedanke damit nicht gewonnen wird. Bei der Einsetzung des levitischen Priesterthums bekräftigte Gott dieselbe nicht durch einen Eidschwur[2]), während dies bei der Einsetzung und Aufstellung des neutestamentlichen Hohenpriesters geschah, wodurch die unvergleichlich höhere Wichtigkeit desselben documentirt ist. Mit dem Eidschwur soll also die Unwiderruflichkeit[3]) und zugleich die eminente Wichtigkeit des Priesterthums Christi hervorgehoben werden. Denn, wenn Gott schwört, geschieht es nicht blos zur Bekräftigung einer Aus- oder Zusage, sondern auch zum Ausdrucke der Wichtigkeit einer Sache oder Handlung im Verhältnisse zu einer anderen, die nicht beschworen ist. Das periphra-

1) Die Peschito macht aus dem elliptischen καὶ καθ' ὅσον . . . ὁμωρχοσίας einen selbstständigen Satz: und er hat sie bestätiget uns mit Eidschwur; sie, d. i. die bessere Hoffnung; denn das Suff. in ܘܩܝܡܗ bezieht sich auf ܣܒܪܐ Hoffnung. Diese Uebersetzung ist eine freie und nach unserer Erklärung zugleich eine unrichtige.

2) Dieses Wort ὁρωμοσία kommt in der klassischen Literatur nicht vor. Im A. T. Ezech. 17, 18 ff. LXX.

3) Estius z. V. 21: Jusjurandum hoc non aliud videri, quam perpetuum et omnibus modis irrevocabile Dei decretum, quo Christum voluit esse sacerdotem. Ad quod significandum etiam addidit: Et non poenitebit eum, i. e. nunquam illud more poenitentis retractabit.

stische Perfect εἰσὶ γεγονότες drückt aus, daß das Priestergewordensein nicht einer abgeschlossenen Zeit angehört, sondern auch noch in die Gegenwart hineinreicht [1]), daß also die alttestamentlichen Priester als solche noch bestehen. Verhält sich die Sache so, dann fällt die Abfassung des Briefes in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems; denn nach derselben hatte es mit dem alttestamentlichen Priesterthum dem Wesen und der Erscheinung nach ein Ende.

V. 21. Dieser aber ist Priester geworden (ἐστὶ γεγονὼς) mit Eidschwur durch den, der zu ihm sagt 2c. Daß διὰ τοῦ λέγοντος nur von Gott verstanden werden könne, nicht vom Psalmisten [2]), ergibt sich schon daraus, daß nicht der Psalmist, sondern der Ewige den Messias zum Priester aufgestellt hat, indem er zu ihm sprach: Du bist Priester in Ewigkeit. Die beiden Hälften des Citates sind Worte des in der Schrift vom Messias redenden Gottes; denn auch das ὤμοσεν des Psalmisten hat das ὤμοσα Gottes zur unbedingten Voraussetzung. Dem Wortlaute nach erscheint nur die zweite Hälfte des Citates als ein direct an den Sohn gerichtetes Wort Gottes, während die erste Hälfte nur besagt, daß dieses Wort mit einem Eidschwur gesprochen worden sei. Die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ fehlen in der Vulg. und auch sonst in alten Uebersetzungen, während sie von der Peschito, Itala und vielen anderen beibehalten werden. Im Hinblick auf das Alter der Peschito und auf den Umstand, daß sie eine primäre, unmittelbar aus dem Urtexte geflossene und getreue Uebersetzung ist, entscheide ich mich für die vollständige Citation der Psamstelle. Die dagegen angeführten Gründe, daß der Verfasser auch sonst angezogene Schriftstellen in abgekürzter Fassung wiederhole, daß die Stelle kurz vorher (V. 17) vollständig angeführt ist, daß die Länge der Parenthesis eine solche Verkürzung sogar rathsam mache, scheinen mir jenem gewichtigen äußeren Zeugnisse gegenüber nicht stichhaltig genug zu sein. Von größerem Belange ist die Einwendung, daß die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ unbeschadet der Beweisführung weggelassen werden können; denn es ist richtig, daß im Folgenden nur mehr die Worte εἰς τὸν αἰῶνα in die Beweiskette verflochten sind. Allein da das ewige Priesterthum Christi in der Kraft unauflöslichen Lebens seiner hohenpriesterlichen Person gründet, also in seinem Priestersein nach der Aehnlichkeit Melchisedeks, so scheinen mir diese Worte an unserer Stelle nicht so bedeutungslos zu sein, zumal die nach allen Seiten hin beleuchteten Psalmworte hier noch einmal und zwar zum letztenmale den Lesern ihrem ganzen Wortlaute nach vorgeführt zu werden verdienen. Ueber den Zeitpunkt des Priestergewordenseins Christi spricht sich David in seinem Psalme nicht aus. Es wird nur ausgesagt, daß der Messias der ewige Sohn Gottes (V. 3), und daß er ewiger Priester nach der Weise Melchisedeks sei. Er ist Sohn Gottes

1) Es hat zwar auch das einfache Perf. häufig diese Bedeutung, muß sie aber nicht haben; während das periphrastische Perf. die vorgeführte Bedeutung immer hat. Wenn nun einmal der Apostel diese Form wählte, geschah es sicherlich nicht ohne Grund.

2) Die Peschito: „wie er denn zu ihm gesagt hat durch David."

von Ewigkeit und Priester in Ewigkeit. Daß Christus vor der Incarnation nicht Priester sein konnte, ist klar, weil zu seinem Priesterthum die menschliche Natur nothwendiger Weise gehörte. Es können sonach die Worte: du bist Priester in Ewigkeit sich nur auf den menschgewordenen Gottessohn beziehen, sonach auch nicht vor der Incarnation gesprochen worden sein. Wenn nun Christus zu dem Zwecke Mensch geworden, um das Opfer der Versöhnung darbringen zu können[1]), so fällt die Aufstellung zum Priester mit der Incarnation zusammen[2]) und wir müssen demnach sagen, Christus ist Priester geworden im Augenblicke seiner Menschwerdung. Und da er im ersten Momente seines Daseins die ζωὴ ἀκατάλυτος in sich trug, war er auch schon bei seinem Eintritte in die Welt melchisedekischer Hoherpriester, ist es also nicht erst geworden bei seinem Eintritte in das himmlische Allerheiligste. Denn wenn Christi melchisedekartiges Priesterthum seinen Grund in der ζωὴ ἀκατάλυτος hatte, was ausdrückliche Lehre des Apostels ist, dann kann es unmöglich erst in den Moment der Himmelfahrt fallen.

V. 22. Mit κατὰ τοσοῦτο[3]) ist ein Comparativ verbunden, ohne daß sich ein solcher bei dem correlativen καθ' ὅσον V. 20 fände. Allein dieser im Vordersatz fehlende Comparativ läßt sich leicht in denselben hineintragen. Der Gedanke ist nämlich der: In dem Grade, als der mit einem Eidschwur eingesetzte Priester höher ist, als die ohne einen solchen Eidschwur eingesetzte levitische Priesterschaft, in dem Grade ist auch der Bund, dessen Bürge Jesus ist, besser als jener Bund, dem die levitischen Priester dienen[4]). Die κρείττων διαθήκη ist hier in der Bedeutung: „Bund" zu nehmen; denn nach dem Sprachgebrauche des N. T. verbindet sich mit diesem Worte der Begriff „Bund", und nur ausnahmsweise bezeichnet es „Testament"[5]). Dem Etymon nach bezeichnet

---

1) Hebr. 10, 5.

2) Vgl. 7, 16.

3) Die Rec. liest τοσοῦτον; τοσοῦτο ist aber stärker bezeugt, und deshalb beizubehalten, obwohl beide Formen gleich gut und üblich sind.

4) Aehnlich, nur mit Unterlassung der Hervorhebung des comparativen Sinnes im Vordersatze, faßt Estius diese Stelle: Christus cum jurejurando constitutus est a Deo sacerdos; Levitici sine jurejurando; ergo novum testamentum, cujus sponsor est Christus, melius est atque praestantius vetere, cujus ministri fuerunt Levitici sacerdotes; et per consequens, hoc superveniente, illud cum sua lege est abrogandum. Valet collectio, quia juramentum adhiberi non solet, nisi ad ea, quae majoris sunt momenti quaeque volumus omnino rata et firma esse atque perpetua.

5) Hebr. 9, 16 f.; vielleicht auch Gal. 3, 15. Gegen die letztere Annahme Reithmayr, Galaterbrief 3, 15: Der Begriff Testament im Sinne letztwilliger Disposition ist dem biblischen Sprachgebrauche gänzlich fremd. Dagegen Delitzsch, welcher zwar die Grundbedeutung von בְּרִית Bund und διαθήκη Testament beibehält, aber bemerkt: Wie בְּרִית von der Grundbedeutung συνθήκη zur Bedeutung διαθήκη sich entwickelt, so entwickelt sich διαθήκη von der Grundbedeutung dispositio zu der Bedeutung der doppelseitigen pactio.

διαθήκη (von διατίθεσθαι) Anordnung, Verfügung, Disposition, jedoch so, daß dieses Wort sowohl von einer einseitigen, als auch von einer gegenseitigen Verfügung gebraucht wird. Im ersten Falle hat es die Bedeutung: Erbverfügung, Testament, im zweiten Falle die Bedeutung: Bund, Vertrag. Der Begriff Testament im Sinne „letztwilliger Verfügung" (dispositio mortis causa) ist bei den Classikern der übliche; in der Bibel dagegen ist die andere Bedeutung „Bund" im Sinne einer beschworenen Vereinbarung (dispositio inter vivos) die vorherrschende. Die LXX haben nämlich das hebräische Berith[1]) als Bezeichnung des Bundes Gottes mit Abraham und in ihm mit dem auserwählten Volke stets mit διαθήκη übersetzt[2]). Von den LXX ging dann der Name διαθήκη als Bezeichnung dieses Bundesverhältnisses auch in den neutestamentlichen Sprachgebrauch über, und erhielt so einen fixen dogmatischen Begriff, der so lange festgehalten werden muß, als nicht der Context ein Abgehen von demselben gebieterisch fordert, was an unserer Stelle nicht der Fall ist. Denn offenbar wird hier die κρείττων διαθήκη gerade so, wie 8, 6 f. dem mosaischen Gesetzesbunde entgegengestellt. Bezeichnet aber nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift des A. T. das hebräische Wort Berith einen zwischen zwei Parteien abgeschlossenen Bund, so muß auch διαθήκη hier dieselbe Bedeutung haben, weil sonst keine zutreffende Antithese im Worte διαθήκη läge. Wenn auch im A. B. der Charakter eines doppelseitigen Vertrages stärker hervortritt als in der neutestamentlichen Bundesschließung, so kommt doch dieser die Eigenschaft eines Bundes ebenso zu; denn es liegt im Begriffe eines Bundes, daß die beiden bundesschließenden Parteien gegenseitige Verpflichtungen übernehmen; hier also sowohl Gott selbst als auch das Volk Gottes. Daß dem wirklich so sei, ergibt sich bezüglich des A. B. aus 8, 9 und 9, 19, und in Ansehung des N. B. aus 8, 10. Da aber Gott und sein Volk nicht einander gleichberechtigte Parteien sind, so erscheint Gott bei der Bundesschließung mit den Menschen immer als der Alles allein Bestimmende. Darum ist es auch richtiger zu sagen: Gott hat mit seinem Volke einen Bund geschlossen, als, Gott und sein Volk haben mit einander einen Bund geschlossen. Der Zweck der Bundesschließung ist die Verwirklichung des Gnadenwillens Gottes; deshalb ist sowohl der A. wie der N. B. eine Gnadenanstalt Gottes, worin er aus freier Liebe Verheißungen macht und Gnadengaben verleiht. Κρείττων aber wird der N. B. genannt im Hinblick auf die Vorzüglichkeit des Hohenpriesterthums Christi; denn nach der Anschauung des Apostels verhält sich

1) בְּרִית bezeichnete ursprünglich das wechselseitige Bündniß. Am häufigsten wird dieses Wort gebraucht von solchen Verträgen, die zwischen Gott und den Menschen geschlossen werden, vom Bunde mit Noa (1. Mos. 9, 9), mit Abraham (1. Mos. 15, 18; 17, 2 ff.; 22, 16 u. a.), mit Moses (2. Mos. 19, 5; 24, 7 f.; 34, 10 u. a.).

2) Die Itala übersetzt διαθήκη im A. wie im N. T. stets mit testamentum; während die Vulg. das alttestamentliche בְּרִית durch foedus, das neutestamentliche durch testamentum wiedergibt. — Die Peschito behält den Ausdruck διαθήκη im N. T.

der N. B. zum alten, wie sich das Hohepriesterthum Christi zum alttestamentlichen verhält. Insoferne nun das durch einen Eidschwur bekräftigte Priesterthum dem Messias übertragen wurde und zwar ein Priesterthum von ewiger Dauer, ist auch der N. B. in diesem Priesterthum beschworen und mit dem Charakter der Ewigkeit bekleidet, folglich eine κρείττων διαθήκη, als die alttestamentliche.

Als ein mit einem Eidschwure eingesetzter Priester ist Jesus Bürge (ἔγγυος) eines besseren Bundes geworden. Nach dem Zusammenhange kann Christus nur als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ἔγγυος des N. B. sein, also nicht wegen der Verkündigung desselben oder wegen dessen Besieglung durch seinen Tod [1]), noch weniger wegen seiner Auferstehung von den Todten, wodurch er als Bundesstifter beglaubigt wurde [2]). Weil Gott Jesum zum wahren und ewigen Hohenpriester des neutestamentlichen Bundesvolkes gemacht hat, darum ist er der Bürge dafür, daß es jetzt einen neuen besseren Bund gibt, und daß dieser Bund von ewiger Dauer sei wie der Hohepriester desselben. Was also verbürgt wird, ist der neutestamentliche Gnadenbund. Sein Bürge [3]) ist Jesus, der Hohepriester dieses Bundes, der als himmlischer Hoherpriester die Menschen bei Gott vertritt und ihnen die Theilnahme an den Segnungen dieses Bundes ermöglichet. Er haftet mit seiner Person für den fortwährenden Bestand dieses Bundes und für die Erfüllung der darin gegebenen Verheißungen. Im himmlischen Hohenpriesterthum Christi wurzelt also die Bürgschaft für den Bestand des durch seinen Opfertod gestifteten N. B. Wäre Christus nicht Priester in Ewigkeit, dann wäre der N. B. weder seinem Bestande, noch seinem Inhalte nach garantirt. So wahr er aber himmlischer Hoherpriester ist und bleibt, so gewiß wird auch das von ihm gestiftete Bundesverhältniß bleiben; denn wenn der Bundesstifter ewig bleibt, dann ist auch der ewige Charakter der Bundes-

1) Die Bürgschaft in seinen Kreuzestod zu setzen, ist unrichtig, weil dieser Tod den „besseren Bund" nicht zur Voraussetzung, sondern zur Folge hat. Durch seinen Kreuzestod ist der N. B. gestiftet worden. Hier aber handelt es sich um Aufrechthaltung des bereits gestifteten N. B.

2) Das ist ein dem ganzen Lehrbegriff unseres Briefes fremder Gedanke und paßt auch nicht in den Zusammenhang.

3) Ἔγγυος findet sich im N. T. nur hier; das Stammwort ist ἐγγυᾶν von ἐν und γυῖον in die Hand übergeben = als ein Pfand übergeben; daher verbürgen. Die Ableitung von ἐγγύς nahe (ἐγγίζειν) wurde von Denjenigen beliebt, welche ἔγγυος und μεσίτης für identische Begriffe halten, insoferne nämlich der Bürge eines zwischen zwei Parteien geschlossenen Vertrages, indem er für die Zuverlässigkeit desselben Bürgschaft leistet, die beiden Parteien einander nahe bringt und so μεσίτης ihres Bundes wird. Bei dieser Erklärung werden die beiden selbstständigen Begriffe vermischt, wozu keine Berechtigung gegeben ist. Wenn sie der Apostel unterscheidet, müssen sie auch vom Exegeten unterschieden werden. Bundesmittler ist etwas anderes als Bundesbürge. Μεσίτης zwischen Gott und den Menschen war Jesus auf Erden und ist es droben im Himmel. Diese Benennung umfaßt seine ganze hohepriesterliche Wirksamkeit. Ἔγγυος aber ist Jesus nur als himmlischer Hohepriester; denn ἔγγυος kann er nur sein, weil er zuvor μεσίτης war und ist.

stiftung gewährleistet, und all das, was in dieser gesetzt ist, nämlich die vollständige Erlösung hienieden und die Herrlichkeit im Jenseits.

V. 23. Καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν ἱερεῖς γεγονότες, διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν·

V. 23. Und diese sind Priester geworden als mehrere, weil sie durch den Tod verhindert wurden zu bleiben;

V. 24. ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην.

V. 24. dieser aber, weil er bleibt in Ewigkeit, hat das Priesterthum als ein unveränderliches (wechselloses).

An den Gedanken, daß Christus durch einen unwiderruflichen Eidschwur Gottes zum Priester eingesetzt ist, reiht sich ein weiterer Vorzug des Hohenpriesterthums Christi vor dem levitischen, der schon V. 16 ausgesprochen und hier weiter verwerthet wird, nämlich der, daß auch in der unvergänglichen Dauer seines Priesterthums ein Vorzug vor den levitischen Priestern enthalten sei. Die levitischen Priester sind als mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod gehindert waren, im Priesteramte zu bleiben; einer folgte immer auf den andern; denn der Tod machte dem Priesterthum eines jeden ein Ende, so daß keinem eine für immer und vollständige priesterliche Vertretung möglich war; es sind eben sterbliche Menschen, welche das Priesteramt verwalten, weil sie auf Grund einer fleischlichen Satzung Priester geworden sind. Das Priesteramt ist also dort nicht an die Person geknüpft; die Personen wechseln. Christus aber, weil er in Ewigkeit bleibt, d. h. ewig lebt, hat ein unwandelbares, d. h. ihm unabänderlich eigenes Priesterthum, worauf seine vollendete Heilswirksamkeit gründet.

V. 23. Οἱ μὲν — ὁ δὲ ist wieder Subject wie V. 20 und 21, εἰσὶ γεγονότες Copula und ἱερεῖς Prädicat. Πλείονες ist die mit Nachdruck vorangestellte Apposition des Prädicates ἱερεῖς, gehört also nicht zum Subjecte οἱ μέν. Diese sind Priester geworden als mehrere, d. h. in der Mehrzahl. Dieser Ausdruck bezeichnet eine successive Mehrheit, keine simultane[1]), was schon aus dem Begründungssatze διὰ τῷ θανάτῳ κλ. erhellt. Man hat nämlich für die simultane Mehrheit geltend gemacht, daß εἰσὶ γεγονότες[2]) auf den Einsetzungs- und Einweihungsact (2. Mos. 28. 29) sich beziehe, in welchem nicht Aaron allein, sondern Aaron und seine Söhne zu Priestern erwählt und geweiht wurden. Allein auf diesen Unterschied von gewöhnlichen Priestern und Hohenpriestern ist hier keine Rücksicht genommen, es ist vielmehr das gesammte levi-

1) Die simultane Mehrheit der Priester ist nicht durch ihre Sterblichkeit, sondern durch die Menge und Verschiedenartigkeit der priesterlichen Functionen bedingt.

2) Statt der Rec. γεγονότες ἱερεῖς lesen einige Varianten ἱερεῖς γεγονότες wahrscheinlich mit Bezug auf V. 20. Ich entscheide mich für die Wortstellung der Variante, weil nach derselben das Verhältniß der Satzglieder genau so ist wie V. 20 b, wo χωρὶς ὁρκωμοσίας dieselbe grammatische Stelle einnimmt, wie hier πλείονες und denselben Nachdruck hat.

tische Priesterthum (Priester und Hohepriester) in Vergleich mit dem melchisedekischen Priesterthum Christi gebracht, woraus zugleich erhellt, daß Christus Priester und Hoherpriester zugleich ist. Das levitische Priesterthum hatte also successiv zahlreiche Inhaber. Wesentlich an Fleisch und Blut gebunden waren seine Träger sterblich, darum ging es von Einem an den Anderen über. Zu *παραμένειν* ist *ἐν τῇ ἱερωσύνῃ* zu ergänzen = im Priesteramte zu bleiben. *Παραμένειν* vom „am Leben bleiben" zu verstehen, gäbe den sonderbaren tautologischen Satz: weil sie durch den Tod gehindert werden, am Leben zu bleiben. Dazu kommt, daß *παραμένειν* nicht gleichbedeutend mit dem absoluten *μένειν* (V. 24) ist, daß es vielmehr ein Object fordert, bei dem das Subject ausdauert (*παρά*), und dieses Object kann dem Zusammenhange nach kein anderes sein als *ἱερωσύνη*; denn von diesem ist die Rede.

V. 24. Christus dagegen hat ein Priesterthum, das allzeit bei ihm bleibt und von ihm verwaltet wird; sein Priesteramt geht nicht wie das der alttestamentlichen Priester und Hohepriester an einen Anderen über; denn sein Priesterthum wurzelt in der ihm eigenen Kraft unvergänglichen Lebens. In Kraft solchen Lebens bleibt er ewig. So kommt der Apostel wieder auf die Haupteigenschaft des wahren Priesters, auf sein ewiges Leben zurück. Hierin, in diesem Ewigbleiben, liegt der Grund, warum Christi Priesterthum ein *ἀπαράβατος* ist. So wird uns auf der einen Seite die Ohnmacht der Sterblichkeit, welche dem levitischen Priesterthum eigen ist, auf der anderen Seite die Kraft unauflöslichen Lebens, welche Christo innewohnt, vor Augen gestellt. *Μένειν* vom Verbleiben am Leben; denn der Gegensatz liegt darin, daß die levitischen Priester durch den Tod verhindert werden, im Priesteramte zu verbleiben; er aber stirbt nicht, sondern bleibt in Ewigkeit. In seinem unauflöslichen Leben wurzelt die Unauflöslichkeit und Wechsellosigkeit seines Priesterthums. Der Prädicatsaccusativ *ἀπαράβατον*, das im N. T. nur hier vorkommt, wird theils activisch, theils passivisch gefaßt. In dem einen wie in dem anderen Falle schließt es den Wechsel des Priesteramtes aus, obwohl die passive Fassung dem Sprachgebrauche entsprechender ist; denn die Verbaladjectiva von *βαίνειν*[1]) haben passive Bedeutung. Demgemäß bedeutet *ἀπαράβατος* unüberschreitbar; was aber unüberschreitbar ist, das ist unverletzlich, unwandelbar, unabänderlich, also über jeden Wechsel erhaben. In diesem passiven Sinne nimmt es auch die Vulg. (sempiternum) und die syrische Uebersetzung[2]). Aber auch die active Fassung von *ἀπαράβατος*[3]) hat im Zusammen-

---

1) *Παραβαίνειν* heißt ursprünglich daneben vorbeigehen; in der Anwendung auf Gesetze und Verordnungen „übergehen" sei es im Sinne von unterlassen oder übertreten.

2) Nicht ist vorübergehend sein Priesterthum (ܠܐ ܥܒܪܐ ܟܘܡܪܘܬܗ).

3) Estius gibt *ἀπαράβατον* mit intransibile i. e. quod alium transire non potest, und faßt die Argumentation des Apostels auf folgende Weise: Aeternum praestantius est eo, quod subinde transfertur; atqui Christi sacerdotium, Davide teste, aeternum est, Leviticum autem translatitium ut probat Pontificum mors et successio; ergo sacerdotium Christi praestantius est Levitico.

hange eine Berechtigung. Das alttestamentliche Priesterthum konnte nur fortbestehen dadurch, daß die Priesterwürde von dem Einen auf den Andern überging; denn die einzelnen Träger desselben waren dem Tode unterworfen, Christus aber lebt ewig, darum geht sein Priesterthum nicht auf Andere über; denn in diesem Falle hätte er ja aufgehört Priester zu sein. Deshalb kann auch nicht gesagt werden, Christus habe Nachfolger in seinem Priesteramte [1]); denn das Priesterthum Christi auf Erden hat nur einen stellvertretenden Charakter.

V. 25. Ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προςερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ Θεῷ, πάντοτε ζῶν; εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.

V. 25. Weshalb er auch retten kann vollständig die, welche durch ihn Gott nahen, indem er allzeit lebt, fürbittend für sie einzutreten.

An die Unwandelbarkeit und Wechsellosigkeit seines Priesterthums knüpft sich der Folgerungssatz mit ὅθεν, der dann im nachfolgenden Redeglied weiter begründet wird. Die in seinem ewigen Leben begründete Ewigkeit und Wechsellosigkeit seines Priesterthums ist der Grund davon, daß er diejenigen, für welche er Priester ist, vollständig und für immer retten kann; denn als allzeit droben im Himmel lebender Hoherpriester vertritt er sie auch ewig. Diese wiederholte Verwerthung des ewigen Lebens unseres Hohenpriesters wird hier deshalb geltend gemacht, um zu zeigen, daß nur ein ewig lebender Priester die zu Sühnenden ewig vertreten kann, und daß, da die ewige Vertretung zu einer vollkommenen und ewigen Errettung erforderlich ist, die Ewigkeit des Hohenpriesters die Bedingung und Grundlage der vollständigen Wirkungskräftigkeit seiner priesterlichen Thätigkeit bildet.

Das Vermögen Christi, vollständig zu retten, ist also davon abhängig gedacht, daß er ein ewiges in seiner Person wurzelndes und darum auf einen Andern unübergehbares Priesterthum inne hat. Die Worte σώζειν εἰς τὸ παντελὲς besagen, daß Christus alle Sünder vollständig, d. h. in ganz realer Weise zu retten, ihnen an die Stelle der Sünde und des Todes Leben [2]) und Heiligkeit zu vermitteln und sie dadurch Gott nahe zu bringen im Stande ist. Das σώζειν besteht sonach in der vollständigen Befreiung aus aller Sünde und zugleich in der völligen Mittheilung des verheißenen Heiles, also in der vollkommenen Entsündigung und Heiligung des Menschen, wovon die jenseitige Soterie, die Versetzung in den Zustand himmlischer Glorie und Seligkeit bedingt ist. Das mit σώζειν zu verbindende εἰς τὸ παντελὲς kommt im N. T. nur noch bei

1) Mit Recht bemerkt Estius: Successor is dicitur, qui in alicujus defuncti locum, officium, potestatem surrogatus est. At Christus sacerdotio nunquam defungitur; manet enim sacerdos in aeternum. Successorem igitur non habet.

2) In diesem Sinne faßt die Peschito σώζειν: ܠܡܚܝܘ beleben, Leben geben (Aph. von ܚܝܐ leben).

Lukas vor[1]). Dem Etymon wie dem Sprachgebrauche nach heißt es: bis zur Vollständigkeit, ganz und gar = vollständig, vollkommen, und bildet hier den Gegensatz zu V. 19: nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht. Gleichwohl erhält diese Formel durch den Zusammenhang hier auch eine Beziehung auf die Zeit[2]) weshalb derselben die Bedeutung in perpetuum nicht ganz abgesprochen werden kann. Die ganze Umgebung der Worte, welche auf die Ewigkeit des Priesterthums und des ewigen Lebens Christi ein so großes Gewicht legen, rechtfertiget diese Bezugnahme, wozu noch kommt, daß nur Derjenige ganz und gar gerettet ist, der für immer und ewig Rettung erlangt hat. So aufgefaßt kann die Uebersetzung der Vulgata und Peschito nicht als eine unrichtige bezeichnet werden, wenn sie auch den Sinn der griechischen Formel nicht vollständig wiedergibt. Es ist eine Rettung von der Sünde und ihren Folgen und zugleich eine Rettung auf immer und ewig. Diese ausnahmslose, alle Menschen umfassende Rettung wird denen zu Theil, welche durch ihn zu Gott hinzutreten. Δι αὐτοῦ besagt, daß ein wirkliches Nahen zu Gott nur durch Christus möglich sei[3]), insoferne er die Versöhnung gestiftet und durch seine hohepriesterliche fürbittende Thätigkeit im Himmel uns den Zugang zu Gott, zum himmlischen Allerheiligsten geöffnet hat. Das Nahen zu Gott[4]) wird also abhängig gemacht von der fürbittenden Thätigkeit Christi im Himmel, die ihrem Wesen nach eine mittlerische ist. Der Ausdruck προσέρχεσθαι τῷ θεῷ hat bereits seine Erklärung 4, 16 und 7, 19 gefunden. Er bezeichnet Diejenigen, welche von Glaube und Vertrauen auf die Erlösungsverdienste Christi und seine liebevolle Vertretung der Menschheit droben im Himmel getragen, sich in Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott setzen und darin fixiren wollen. Eine solche vollkommene Erlösung kann er realisiren als πάντοτε ζῶν. Mit diesen Worten wird noch einmal und schärfer der Gedanke διὰ τὸ μένειν αὐτὸν V. 24 behufs Begründung der Fähigkeit Christi, uns vollkommen zu erretten und zu beseligen, hervorgehoben und dann gezeigt, was es mit dem unwandelbaren Priesterthum Christi für eine Bewandtniß habe. Die ganze Kraft dieses ewigen Lebens und Priesterseins Christi geht darin auf, uns mittlerisch zu vertreten. In den Worten εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν ist das ganze priesterliche Walten Christi droben

---

1) Luk. 13, 11, wo die Vulg. mit omnino übersetzt, während sie an unserer Stelle in perpetuum hat; ebenso die Peschito. Luk. 13, 11 ܠܓܡܪ = omnino; Hebr. 7, 25: ܠܥܠܡ in perpetuum.

2) Chrysostomus und nach ihm Theophylakt und Oecumenius erklären εἰς τὸ παντελές mit non ad tempus tantum, sed etiam in futura vita, machen also die Beziehung auf die Zeit zum Hauptbegriff, in welchem aber der Begriff, der Vollständigkeit mit eingeschlossen ist.

3) Vgl. Joh. 14, 6; Röm. 5, 1. 2.

4) Die Peschito übersetzt προσέρχεσθαι und ἐγγίζειν mit ein und demselben Worte ܩܪܒ nahen (4, 16; 7, 19; Röm. 5, 2).

im Himmel zusammengefaßt. Die Präposition εἰς hat hier finale Bedeutung[1]). Die ganze hohepriesterliche Thätigkeit Christi, droben am Kreuze wie auf dem Altare des Himmels, hat keinen anderen Zweck als den der intercessio für das sündige Menschengeschlecht. Um dessentwillen ist er Mensch geworden, hat das Opfer der Versöhnung vollbracht und ist mit diesem Opfer vor dem Angesichte Gottes für uns erschienen (9, 24). Der ächt paulinische Terminus ἐντυγχάνειν[2]) (scil. τῷ θεῷ) bezeichnet die mittlerische Vertretung vor Gott. Dem Etymon nach heißt es mit Jemanden zusammentreffen, mit ihm verhandeln, sei es im eigenen Interesse oder im Interesse eines Anderen. In der Cultusterminologie wird es gebraucht vom Eintreten für den Sünder bei Gott durch Opfer und Gebet, also auch hier, wo von der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel die Rede ist. Diese Thätigkeit wird bezeichnet als interpellatio oder intercessio pro nobis[3]) in coelis, womit der Uebergang zur Vergleichung mit dem Opferdienst des levitischen Hohenpriesters namentlich am Versöhnungstage gemacht wird. Denn bezüglich des hier in Betracht kommenden Opferdienstes Christi im Allerheiligsten des Himmels, ist nicht Melchisedeck, sondern Aaron und überhaupt der levitische Hohepriester Typus Christi. Ist dem aber so, bilden die Worte ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν das Gegenbild und zugleich den Gegensatz zum Opferdienste des gesetzlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten des Tempels am großen Versöhnungstage, dann ist die Annahme einer **bloßen** intercessio verbalis oder vocalis ausgeschlossen; denn in diesem Falle wäre die Opferthätigkeit Christi im Himmel kein vollständiges Gegenbild zur Opferfunktion des alttestamentlichen Hohenpriesters, da dieselbe bekanntlich in der Darbringung des im Vorhofe geschlachteten Opfers bestand, womit zugleich Rauchwerk als Symbol des hohepriesterlichen Fürbittgebetes verbunden war.

Daraus ergibt sich nun, daß Christi hohepriesterliches ἐντυγχάνειν identisch ist mit ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν (9, 24), daß sonach unser ἐντυγχάνειν nichts Anderes sein kann, als die fortwährende Darbringung des Einen großen Erlösungsopfers im Himmel. Es ist keine blos mündliche auf das Verdienst des Kreuzesopfers sich berufende Fürbitte, sondern eine wirkliche Opferdarbringung, eine lebendige fortwährende Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers mittelst wesentlicher Wiederholung der einen erlösenden Gehorsamsthat, mithin wahrer Opferthätigkeit. Wie der alttestamentliche Hohepriester im Allerheiligsten erschien, um zu opfern, und wie dieses Opfer wesentlich ganz dasselbe war, das er im Vorhofe schlachtete nur in einer für das Allerheiligste passenden Form; (denn das Blutsprengen an die Kapporeth ist dem Wesen nach dasselbe, was im Vorhofe das Blutvergießen war); wie ferner die Intention

1) Daraus daß εἰς mit dem Infin. Röm. 6, 12; 2. Cor. 8, 6 consecutiv = so daß gefaßt wird, folgt keineswegs, daß diese Bedeutung auch hier beizubehalten sei. Εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ist hier so viel als interpellandi causa.

2) Röm. 8, 34.

3) Im griechischen Texte und in der syrischen Uebersetzung steht für pro nobis: pro eis.

des Hohenpriesters bei der Blutvergießung wie bei der Schlachtung dieselbe gewesen, wie also die hohepriesterliche Thätigkeit im Allerheiligsten und im Vorhof wesentlich identisch, also wahre Opferthätigkeit war; so ist auch Christus, das Antitypp des levitischen Hohenpriesters in das Allerheiligste des Himmels mit seinem Kreuzesopfer und seiner Kreuzesopferintention eingegangen, um daselbst fortwährend hohepriesterlich thätig sein, weil er das Allerheiligste des Himmels nicht mehr verläßt. Die fürbittende Thätigkeit Christi, des ewigen Hohenpriesters droben im Himmel, muß dem Gesagten zufolge als eine vorzugsweise reale aufgefaßt werden. Das liegt im gegensätzlichen Verhältniß zum alttestamentlichen Hohenpriester, und im himmlischen Hohenpriesterthum Christi selbst; denn die Hauptfunction eines Hohenpriesters besteht in der Darbringung von Opfergaben. Wenn nun Christus ein ewiges Priesterthum hat, so muß er consequenter Weise auch eine fortwährende Opferthätigkeit ausüben, und diese kann in nichts anderem bestehen als in der continuirlichen Setzung der ein für allemal am Kreuze vollbrachten Opferthat[1]). Daß damit auch die intercessio verbalis, Gebet und Fürbitte verbunden sein werde, ist aus dem typischen Opferdienst des Hohenpriesters im A. B. ersichtlich, der Blutsprengung und Rauchopfer (Symbol des Gebetes) mit einander verband, so wie aus der Opferdarbringung Christi am Kreuze, wo er opfernd und sterbend mittlerische Fürbitte für seine Kreuziger einlegte.

Diese hohepriesterliche Thätigkeit Christi im Himmel wird als eine ewige bezeichnet; denn er hat ja ein ewiges Priesterthum, weil er ewig lebt, und in diesem seinem ewigen Priesterleben ist auch zugleich sein ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν gesetzt. Wie verhält es sich nun mit der Ewigkeit der interpellatio Christi im Himmel? Nach dem Zusammenhange kann dieselbe nur so lange dauern, als es sich um Errettung der Menschen aus Sünde und Tod und um deren Versetzung in das Leben der Gnade und Glorie handelt[2]), also bis zum jüngsten Tage. Von da ab besteht kein Grund mehr, daß diese intercessio pro nobis, das himmlische Opfer als Versöhnungsopfer noch fortdauere; denn wenn die für die Versöhnung Empfänglichen wirklich versöhnt sind, wenn das objective Opfer sich an den Millionen, die sich dessen Früchte aneigneten, subjectivirt hat, bedarf es einer Erlösungsvermittelung nicht mehr. Christus bleibt zwar Priester in Ewigkeit; denn so wie er zur Rechten Gottes sitzt wird er immer bleiben, und er sitzt zur Rechten Gottes als Hoherpriester des Menschengeschlechtes; aber er hat dann aufgehört, mittlerischer Hoherpriester zu sein. Sein Priesteramt bleibt und damit auch seine priesterliche Thätigkeit, die aber in einer anderen Richtung sich darstellt, nicht mehr in der Zuwendung der Erlösungsfrucht an

1) Thomas Aq. faßt die Interpellation als repraesentatio humanitatis suae und zugleich als expressio sanctissimae animae suae desiderii, quod pro salute nostra habuit. Andere als aeterna commemoratio passionis ejus semel pro nobis in sacrificium oblatae.

2) Vgl. 2, 17.

die hilfsbedürftige, hilfefähige und hilfewürdige Menschheit; denn eine solche existirt nicht mehr, sondern in der Darbringung seines Opfers zur Verherrlichung Gottes als Lob- und Dankopfer. Der Opferakt und die Opferliebe Jesu Christi dauern also fort, nur mit dem Unterschiede, daß bis zum jüngsten Tage das Versöhnungsopfer in den Vordergrund tritt und von da an das Opfer als Lobesopfer zum perennirenden Ausdrucke gelangt. Bei dieser Auffassung ist die Ewigkeit der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel gewahrt und der Lehre des Hebräerbriefes gebührende Rechnung getragen.

Wenn dagegen geltend gemacht wird, dem Lobopfer komme der Charakter eines Opfers [1]) im eigentlichen Sinne nicht zu, weil jedes Opfer wesentlich Sühnopfer ist, so bemerke ich, daß jedes Opfer im A. B. auch ein Lobopfer war, insoferne in der Darbringung eines jeden Verherrlichung der Majestät Gottes lag; jedes Opfer hatte latreutischen Charakter. Wenn ich sonach dem Lobopfer einen Opfercharakter im eigentlichen Sinne vindicire, so liegt der Grund darin, daß dasselbe nichts anderes ist, als ein in einer besonderen Richtung dargebrachtes Versöhnungsopfer. Jenes ist also dem Wesen nach diesem gleich und darum ein wahres und eigentliches Opfer. Das Lobopfer Christi im Himmel kann also nur darum ein Opfer im eigentlichen Sinne genannt werden, weil es zugleich ein Versöhnungsopfer ist. Der sühnende Charakter bleibt immer ewig, wenn auch eine Sühnungsbedürftigkeit nicht mehr obwaltet.

Die Ansicht endlich, die ewige Dauer der mittlerischen ἔντευξις des himmlischen Hohenpriesters bestehe in der Vermittelung unserer Bitten [2]), da wir auch noch in der Ewigkeit zu wünschen und zu bitten haben, hat weder in der Lehre der heiligen Schrift noch im Dogma der Kirche einen Anhaltspunkt. Auf was sollen sich denn nach dem Eintritte vollendeter Herrlichkeit und Seligkeit, und Fixirung in derselben unsere Bitten erstrecken? In der Ewigkeit gibt es weder neue Verdienste noch neuen Lohn, demnach weder ein Wachsthum in der Gnade noch in der Glorie.

---

1) Thalhofer, Opfer des A. und N. B. S. 219. „Christus wird (nach dem jüngsten Tage) als Haupt der Erlösten, die als Glieder mit ihm ewiglich aufs innigste verbunden bleiben, an der Spitze der himmlischen Kirche Gottes das nimmer endende Opfer der Lobpreisung darbringen, das übrigens nicht Opfer im eigentlichen Sinne ist, sondern vielmehr nur das große nimmer endende Hallel beim Opfermahle der Vollendung, das der königliche Sohn mit dem vom Vater Geladenen genießen wird in saecula saeculorum." Diese an sich schöne Erklärung entspricht dem Zusammenhange nicht, der den ewigen Charakter des Hohenpriesterthums Christi so sehr urgirt und mit demselben seine ewige hohepriesterliche Thätigkeit. Ist das Lobopfer nicht Opfer im eigentlichen Sinne, dann ist auch Christus als himmlischer Hohepriester nicht mehr Priester im eigentlichen Sinne. Zudem besteht nach der Lehre des Hebräerbriefes das Hohepriesterthum Christi nicht in der Feier des Opfermahles, sondern in der Darbringung von Gaben und Opfern, also in der Opferhandlung.

2) Riehm l. c. S. 611 und 615.

V. 26. Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν (καὶ) ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος,

V. 26. Denn ein solcher Hoherpriester geziemte uns auch, der da ist heilig, unschuldig, unbefleckt, gesondert von den Sündern und höher geworden als die Himmel,

V. 27. ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.

V. 27. der nicht tagtäglich nöthig hat, wie die Hohepriester, zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes; denn dieses hat er gethan ein für allemal, indem er sich selbst darbrachte.

Die bisherige Abhandlung über das Priesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks hat seine Erhabenheit über die ganze levitische Priesterschaft und damit auch über die alttestamentlichen Hohenpriester gezeigt. Damit ist aber die Erhabenheit und Vollkommenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters noch nicht vollständig erschöpft. Zwei wesentliche Züge, welche die Hauptunterschiede zwischen der Person und dem Amte beider Hoherpriester darstellen, sind bislang nicht zur vollständigen Anschauung gebracht, weil sie im Vorbilde Melchisedeks nicht besonders angedeutet sind, nämlich seine fleckenlose Heiligkeit und seine Erhöhung über die Himmel. Indem nun der Apostel die ethische Vollkommenheit Christi als des melchisedekischen ewigen Hohenpriesters charakterisirt, leitet er die Vergleichung mit den levitischen Hohenpriestern ein, wodurch das Hohepriesterthum Christi als Gegenbild Melchisedeks und Aarons zu vollständiger Darstellung gelangt, und zugleich der beiderseitige Unterschied in Ansehung der Opferdarbringung hervorgehoben wird.

V. 26 schließt sich enge an V. 24 und V. 25 an, indem er die soteriologische Nothwendigkeit eines solchen V. 24—25 geschilderten Hohenpriesters hinstellt. Eines solchen Hohenpriesters bedurften wir, weil nur ein solcher uns wirksam vor Gott vertreten und uns vollständige Rettung bringen kann. Τοιοῦτος bezieht sich also auf V. 24 und 25 zurück, weshalb es auch mit γάρ eingeführt wird; aber es geht auch vorwärts auf die Reihe von Prädicaten, welche den neutestamentlichen Hohepriester näher kennzeichnen. Mit ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν wird die Thatsache, daß wir einen solchen Hohenpriester haben, als eine unserem Heilsbedürfnisse entsprechende und unerläßliche hingestellt. Während 7, 1—25, Christum immer nur als ἱερεύς bezeichnet, wird er hier ἀρχιερεύς genannt [1]), einfach aus dem Grunde, weil es sich hier um das gegen-

1) Die Vulgata schließt sich hier genau an den Grundtext an; durchweg übersetzt sie ἱερεύς mit sacerdos ἀρχιερεύς mit pontifex, während die Itala ἀρχιερεύς bald mit summus sacerdos, bald mit sacerdos, einmal sogar mit princeps (3, 1) übersetzt.

bildliche und zugleich antithetische Verhältniß Christi zum alttestamentlichen Hohenpriester handelt. Wenn dagegen in dem ganzen Abschnitt 7, 1—25 immer nur vom Priesterthum Christi die Rede ist, und er darin immer mit der gesammten levitischen Priesterschaft, nicht ausschließlich mit den Hohenpriestern, in Vergleich gebracht wird, so hat dies seinen Grund darin, daß das gegenbildliche Verhältniß Christi zu Melchisedek den Hauptgegenstand der Abhandlung bildet. Die heilige Schrift weiß aber nur von einem Priester Melchisedek und auch nur von einem Priesterthum nach der Weise Melchisedeks. Nun gilt es aber noch zu zeigen, daß Christus auch die Erfüllung des alttestamentlichen Hohenpriesterthums sei, nicht blos die Erfüllung des melchisedekischen Priesterthums; deshalb mußte Christus auch als ἀρχιερεύς vorgeführt werden.

Die nun folgenden Attribute schließen sich appositionell an τοιοῦτος an, das sich auf Christus als melchisedekischen, ewigen Hohenpriester bezieht, so daß also die Charakteristik dem erhöhten Christus gilt, jedoch so, daß der Apostel auch seinen Wandel auf Erden damit schildert. Ὅσιος bezeichnet die realste und vollkommenste Heiligkeit, die ihm als Sohn Gottes eignete[1]); es unterscheidet sich von ἅγιος dadurch, daß ὅσιος[2]) den Gegensatz zum Sündlichen, ἅγιος den Gegensatz zum Profanen ausdrückt. Es ist also die ethische Heiligkeit, die dem Willen Gottes stets conforme Gesinnung unseres Hohenpriesters, welche hier zum Ausdrucke gelangt, im Gegensatz zu der blos symbolischen Heiligkeit des alttestamentlichen Hohenpriesters, dem die Heiligkeit nur in äußerlicher und typischer Weise zukam. Christus heißt ἄκακος, insoferne sich in ihm nichts Sündliches vorfand[3]), er die Sünde (aus eigener Erfahrung) nicht kannte[4]), es bezeichnet also die völlige Sündlosigkeit Christi. Weil er ohne Sünde war, bedarf er selbst keiner Sündensühnung und konnte die Sünder wirklich und vollständig erlösen. Der alttestamentliche Hohepriester war nicht sündlos, und die durch das Gesetz angeordnete Sühnung seiner Sünden behufs Darbringung des Versöhnungopfers war keine reale, sondern wiederum nur eine symbolische und typische.

Diese durch den Vergleich mit dem alttestamentlichen Hohenpriester gebotene Auffassung schließt jene Erklärung aus, welche in ἄκακος eine Bezeichnung für sein Verhalten gegen die Menschen findet. Von einer Arglosigkeit, Truglosigkeit kann hier keine Rede sein, weil sie in den Zusammenhang durchaus nicht paßt und keine Antithese zum levitischen Hohenpriester bildet. Aber auch

---

1) Apgsch. 2, 27.

2) Ὅσιος ist das hebr. חָסִיד, ἅγιος das hebr. קָדוֹשׁ. So werden diese Worte von den LXX immer übersetzt. Diese Fixirung der beiden Worte durch die LXX ist maßgebend für den Hebräerbrief. Der syrische Ausdruck ܕܟܝܐ = rein entspricht nicht ganz dem griechischen ὅσιος. Theophylakt erklärt dieses Wort mit: qui moribus integer et in actibus omnibus perfectus.

3) Vgl. 1. Petr. 2, 23.

4) 2. Cor. 5, 21.

durch von außen an ihn herantretende Versuchungen ist er nicht mit der Sünde befleckt worden, er ist ἀμίαντος[1]) unbefleckt, makellos. Als ethischer Begriff bildet ἀμίαντος den Gegensatz zu der den levitischen Priestern und namentlich dem Hohenpriester durch das Gesetz vorgeschriebenen levitischen Reinheit, welche die Bedingung zum Dienste im Heiligthum und überhaupt zum Eintritte in dasselbe ist[2]). Dieser levitischen blos sarkischen Reinheit ist die innerliche und wahrhafte Makellosigkeit Christi entgegengesetzt, der nicht blos frei von jeder, sei es von innen, sei es von außen kommenden Beflecktheit, sondern auch für jede Verunreinigung ganz unempfänglich war[3]). In den Worten κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν wird der Grund für die vorhergehenden Attribute angegeben. Er ist tief innerlich von den Sündern geschieden und ausgesondert; er gehört nicht zur Zahl der Sünder, sondern steht außerhalb dieses Sündenzusammenhanges[4]). Auch dieser Ausdruck ist aus dem Gegensatze des levitischen Hohenpriesterthums zu erklären. Er erinnert an seine vor dem Versöhnungsfeste gesetzlich angeordnete Absonderung von Allen, selbst von seiner Familie, welche Trennung aber wieder nur eine äußerliche war, während Christus bei all seinem Verkehr mit den Sündern[5]) innerlich von der Sünde geschieden blieb. Es sind also diese Worte im Sinne der vorausgehenden Prädicate von innerer Sonderung, von der Nichtverwandtschaft mit den Sündern, von der Nichttheilnahme an ihrem ethischen Zustande zu verstehen[6]), nicht von einer räumlichen Absonderung von den Sündern, so daß der Sinn wäre: er ist der Berührung mit sündhaften Menschen, und überhaupt dem irdischen und kosmischem Gebiete völlig entrückt; denn diesen Gedanken drückt erst das folgende Redeglied aus. Zudem ist Christus auch während seines irdischen Lebens durch die Berührung mit den Sündern nicht verunreiniget worden. Auch würde die Trennung Christi von den Menschen nach der Himmelfahrt zur Absonderung des alttestamentlichen Hohenpriesters vor dem Versöh-

1) Estius: impollutum i. e. nulla peccati sorde coinquinatum. Ἀμίαντος von μιαίνεσθαι benetzen, beflecken, das hebr. הַטָּמֵא, daher unbefleckt. —

2) 3. Mos. 21 und 22.

3) Die Peschito verknüpft die ersten drei Attribute polysyndetisch (ܘ), worin eine Steigerung des Gedankens liegt; ebenso die zwei letzten Eigenschaften, wodurch die räumliche Geschiedenheit Christi von den Sündern hervorgehoben wird.

4) So auch Estius: Segregatum a peccatoribus h. e. ab eorum moribus et vita longissime distantem, ac nihil cum illis habentem commune.

5) Οἱ ἁμαρτωλοί bezeichnet die Menschen überhaupt; denn unser Brief setzt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen überall voraus.

6) Der heil. Anselm verbindet mit diesem ethischen auch den metaphysischen Sinn der Worte κεχωρισμένος κλ., indem er sagt: segregatus a peccatoribus i. e. ab omni peccato immunis et seorsum factus est a grege peccatorum et consequenter a grege caeterorum sacerdotum separatus, inter quos nullus est sine peccato. Nach dieser Auffassung ist also der Ausdruck „gesondert von den Sündern" ein ethisches und zugleich methaphysisches Prädicat, welches den Uebergang von den rein ethischen Eigenschaften des himmlischen Hohenpriesters zu dem ihm beigelegten metaphysischen Attribute ὑψηλότερος κλ. bildet.

nungsfeste keine geeignete Parallele bilden. In keinem Falle aber kann dieses Prädicat ein Gegensatz gegen den Zustand Christi während seines irdischen Lebens sein, als ob er während desselben nicht von den Sündern geschieden gewesen wäre. So sehen wir uns genöthiget κεχωρισμένου κλ. nicht von äußerlich räumlicher, sondern von innerlich ethischer Absonderung zu verstehen, und es nicht blos vorwiegend, sondern ausschließlich im ethischen Sinne zu deuten, und als Begründung der voranstehenden Prädicate zu fassen. Es enthält den tiefsten und innersten Grund seiner Geschiedenheit und Verschiedenheit von den Sündern, nämlich das in seiner Gottessohnschaft wurzelnde Princip seiner völligen Sündelosigkeit.

Alles was beim alttestamentlichen Hohenpriester symbolisch und typisch war, ist in Christus in realer Weise vorhanden. Er ist demgemäß über jenen so weit erhaben, als das Reale und Vollkommene das blos Symbolische und Unvollkommene überragt. Wegen dieser seiner Sündenlosigkeit und Heiligkeit ist er höher als die Himmel geworden. In dieser Erhöhung über alle Himmel, welche die schließliche Besiegelung und Bestätigung seiner ethischen Vollkommenheit ist, vollendet sich zugleich seine hohepriesterliche Thätigkeit. Der Ausdruck ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος[1]) besagt, daß der neutestamentliche Hohepriester in den Stand der Ueberweltlichkeit eingegangen sei, daß er sich also in der unmittelbarsten und vollständigsten Gottesgemeinschaft befinde, wodurch er auch metaphysisch zum wahren Hohenpriester sich qualificirt. Ihm eignet nicht nur wegen seines ethischen Verhältnisses das Recht Gott zu nahen und bei ihm die Menschen mittlerisch zu vertreten, sondern sein schlechthin überweltlicher Zustand, seine denkbar höchste vollkommenste und zugleich fürdauernde Vereinigung mit Gott ist die sicherste Garantie unserer vollkommenen und wirksamen Vertretung vor Gott, unserer allseitigen Errettung und Zurückversetzung in die Kindschaft Gottes. Es ist hiemit auf sein himmlisches Hohepriesterthum hingewiesen und auf sein hohepriesterliches Walten zur Rechten Gottes, also auf seine priesterlich königliche, gegenbildlich melchisedekische Erhabenheit, die als eine metaphysische nicht als eine ethische gedacht werden muß, weshalb ich der Erklärung nicht beizustimmen vermag, welche in ὑψηλότερος κλ. eine Bezeichnung für die durch seine Gottessohnschaft bedingte, aber erst durch die Himmelfahrt zur vollen Erscheinung gebrachte ethische Erhabenheit des melchisedekischen Priesters findet. Selbst in dem Falle, als es sich hier noch um eine gegensätzliche Bestimmung zum levitischen Hohenpriester handelte, wäre jene Erklärung unzulässig; denn so wenig das Erscheinen des alttestamentlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten des Tempels ethischen Charakter an sich trug, so wenig ist der Eintritt unseres Hohenpriesters in das Allerheiligste des Himmels als eine ethische That zu fassen.

V. 27. Eine unmittelbare Folge seiner fleckenlosen Heiligkeit und seiner Erhöhung über die Himmel ist die, daß er nicht nöthig hat, immer zuerst für

1) Vgl. 4, 14. Οἱ οὐρανοί sind die physischen Himmelsregionen, welche er bei seiner Himmelfahrt durchschritt, und über denen er thront. Den übernatürlichen Himmel hat der Erhöhte nicht unter sich, befindet sich vielmehr in demselben (8, 1).

seine eigenen Sünden Opfer darzubringen und hernach für die Sünden des Volkes wie dies die levitischen Hohepriester thun mußten; denn die Opferdarbringung für eigene Sünden fällt bei ihm im Hinblick auf seine ethische Charakteristik (V. 26) hinweg, und das Opfer für die Sünden des Volkes hat er ein für allemal dargebracht, indem er sich selbst opferte (am Kreuze), darum ist eine Wiederholung desselben nicht blos überflüssig, sondern unmöglich. In diesem Verse wird der Unterschied zwischen dem Amte beider Hohepriester dargebracht, um auch in dieser Richtung die Inferiorität des levitischen Hohenpriesterthums zu zeigen. Der Unterschied zwischen seinem Priesterdienste und dem der levitischen Hohenpriester ist ein dreifacher und liegt darin, daß er nicht zuvor für eigene Sünden zu opfern nöthig hatte[1]), daß sein Opfer ein einmaliges, und daß dieses Opfer er selber war (ἐποίησεν). Damit ist der tiefsinnige Gedanke ausgesprochen, daß Christus Priester und Opfer zugleich war. Es frägt sich nun vor Allem, was unter ἀναφέρειν θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν zu verstehen sei; denn davon hängt die richtige Erklärung von καθ᾽ ἡμέραν ab. Sowohl der Ausdruck πρότερον ὑπὲρ τῶν κλ. als die unverkennbare Vergleichung mit Christi einmaligen Versöhnungsopfer fordert, an den Sündenopferritus des großen Versöhnungstages zu denken; denn nur an diesem Tage brachte der Hohepriester zuerst ein Sündopfer für sich und sein Haus, dann ein Sündopfer für die gesammte Gemeinde dar (θυσίας). Wie aber paßt zu dieser Erklärung der Ausdruck καθ᾽ ἡμέραν tagtäglich, einen Tag um den anderen, da doch bekanntlich der Hohepriester nur einmal im Jahre dieses Opfer darbrachte? Man hat, um die wörtliche Bedeutung dieser Formel zu wahren, auf den klaren Gegensatz zwischen dem großen Versöhnungsopfer der alttestamentlichen Hohenpriester, und dem Versöhnungsopfer Christi am Kreuze verzichtet, und seine Zuflucht zu den gesuchtesten Erklärungen genommen. Die Einen denken an das vegetabilische Opfer, das der Hohepriester täglich am Morgen und am Abende für sich darzubringen hatte[2]). Allein diese Mincha war weder ein Schlachtopfer (θυσία)[3]) noch weniger ein specielles Sündopfer (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν)[4]). Zudem brachte es der Hohepriester blos für sich dar, ohne damit ein zweites Opfer für die Sünden des Volkes zu verbinden. Auch der Ausdruck καθ᾽ ἡμέραν paßt nicht, weil es nicht täglich während seiner ganzen Amtszeit dargebracht wurde.

Andere beziehen καθ᾽ ἡμέραν auf das tägliche Morgen- und Abendopfer[5]), das aus je einem Lamme mit einer Minchazugabe bestand. Allein dieses Opfer wurde nicht vom Hohenpriester dargebracht, sondern von den einfachen Prie-

1) Ἀνάγκην ἔχειν mit dem Inf. kommt bei Lukas vor: Luk. 14, 18; 23, 17.

2) 3. Mos. 6, 13 מִנְחָה תָּמִיד beständiges Speiseopfer.

3) Hebr. חַטָּאָה Sündopfer; syrisch ܕܶܒܚܳܐ Schlachtopfer.

4) Es wird zwar die hohepriesterliche Mincha beim Syraciden (Sir. 45, 14) und auch bei Philo als θυσία bezeichnet, allein im Pentateuch heißt sie nie so; und für sich allein betrachtet, kann sie nie und nimmer „Sündopfer“ genannt werden.

5) 2. Mos. 29, 38 f.; 4. Mos. 28, 3 ff. עֹלַת תָּמִיד beständiges Brandopfer.

tern[1]); nur zuweilen, wenn es ihm beliebte nahm er daran Theil. Es paßt ilso auf dasselbe weder der Ausdruck ἔχει ἀνάγκην noch der Ausdruck καθ' ἡμέραν. Es war ferner ein Brandopfer und kein Opfer ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν[2]), auch folgte auf dasselbe kein zweites Opfer ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ. Auch ie Erklärung ist unrichtig, der Apostel wolle dem einen Opfer Christi die vielerei Arten verschiedener Opfer entgegenstellen, weil sich diese Erklärung mit ἀρχιερεῖς nicht in Einklang bringen läßt[3]). Muß nun die Bezugnahme der Opferdarbringung zuerst für die eigenen Sünden und dann für die Sünden es Volkes auf den großen Versöhnungstag aufrecht erhalten werden, so kann er Sinn von καθ' ἡμέραν nur der sein, daß Christus nicht nöthig hat, das lltäglich zu thun; was die Hohenpriester alljährlich thun[4]). Καθ' ἡμέραν ezieht sich auf den Opferdienst des himmlischen Hohenpriesters; dafür spricht owohl das auf die V. 26 gegebene Charakteristik des himmlischen Hohenpriesters ezügliche ὅς als auch das Präsens ἔχει. Als ewigem Hohenpriester kommt ihm uch eine ewige Opferfeier zu, welche aber nicht darin besteht, fürdauernd (καθ' ἡμέραν) das Sühnopfer für die Sünden der Welt zu erneuern; dessen bedarf es icht, weil es bereits und zwar ein für allemal geschehen ist. Sollte diese Erklärung nicht genügen, so müßte von der buchstäblichen Bedeutung des καθ' ἡμέραν abgesehen, und dieses mit „immer wieder" gegeben werden[5]), wozu jeoch keine Nöthigung vorliegt, da die oben gegebene Auffassung einen ganz assenden Sinn gibt.

Die alttestamentlichen Hohenpriester müssen, bevor sie das Sündopfer für as Volk, dasselbe zuvor für ihre eigenen Sünden darbringen; denn ündhaft ist das Priesterthum wie das Volk. Als sündige Menschen aber, die elbst der Versöhnung bedürftig sind, können sie weder selbst Gott vollständig ahen, noch das Volk wirksam vor Gott vertreten. Es fehlt ihnen eben das, as zu einer wirksamen Stellvertretung der sündigen Menschen vor Gott unmgänglich nothwendig ist, nämlich die Sündelosigkeit und Heiligkeit; denn das Gesetz kann zu Hohepriestern nur Menschen machen, die mit menschlicher Schwacheit behaftet sind. Der Ausdruck θυσίας ἀναφέρειν[6]) kann unmöglich von dem

---

1) Die Bemerkung, der Hohepriester sei im mittelbaren Sinne immer der Opfernde, eil die Priester nur seine Stellvertreter waren, verwischt den Unterschied der hohepriesterlichen und der priesterlichen Functionen.

2) Die Bemerkung, die Idee der Sühne sei allen Opfern gemeinsam also auch iesem, ist an sich richtig, aber das charakteristische eines Brandopfers ist nicht die Sühne, nd der Apostel spricht ausdrücklich von einem specifischen Sündopfer.

3) Die Peschito hat wie der Grundtext ἀρχιερεῖς (ܪ̈ܒܝ ܟܘܡܪ̈ܐ); im Hebr. כֹּהֲנִים הַגְּדוֹלִים (Londoner Uebersetz.).

4) Vgl. Delitzsch z. d. St.

5) Auch Matth. 26, 55 kann die buchstäbliche Bedeutung καθ' ἡμέραν nicht aufrecht rhalten werden.

6) Προσφέρειν ist das gewöhnliche LXX Wort für הִקְרִיב darbringen und הֵבִיא eben; ἀναφέρειν für הֶעֱלָה hinauflegen, insbesondere auf den Altar legen, vom Dar-

Darbringen des Sühneblutes zum Sühnethron im Allerheiligsten verstanden werden, sondern nur von der Opferschlachtung. Das fordert schon die gegensätzliche Einmaligkeit (ἐφάπαξ) des Opfers Christi, das, als ein der Vergangenheit angehöriges (ἐποίησε), kein anderes sein kann als das Kreuzesopfer; dieses aber zur Blutsprengung im Allerheiligsten keinen Gegensatz bildet. Daß sich τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ[1]) nur auf θυσίας ἀναφέρειν ὑπὲρ — τῶν τοῦ λαοῦ beziehen könne, sollte schon aus den vier ersten Attributen V. 26 die nicht blos, dem erhöhten, sondern auch dem auf Erde wandelnden Christus gelten, ersichtlich sein, abgesehen von den anderweitigen Stellen des Briefes, welche die völlige Sündelosigkeit Christi behaupten. Ebenso unstichhaltig ist die Erklärung, daß Christus wie die alttestamentlichen Hohenpriester für sich selbst geopfert habe, zwar nicht für seine eigene Sünden, aber doch seiner Schwachheit wegen (5, 7). Das Gebet in Gethsemane sei nämlich ebenso wie das Opfer des Hohenpriesters eine gottgefällige Darbringung für sich selbst, darum mit dem Opfer des Hohenpriesters für seine eigenen Sünden zu vergleichen. Dagegen sprechen die Worte ἑαυτὸν ἀνενέγκας die nie und nimmer eine Bezeichnung für das Gebet in Gethsemane sind, sondern ein stereotyper Ausdruck entweder seiner himmlischen Opferdarbringung oder seines Kreuzesopfers wie hier. Mit den Worten ἑαυτὸν ἀνενέγκας wird die Lebenshingabe Jesu in den Tod als Opfer und zwar wegen seiner Vergleichung mit dem Opfer am Versöhnungstage als versöhnendes Opfer eingeführt. In dieser einmaligen Opferdarbringung am Kreuze, welche der Opferschlachtung im mosaischen Culte entspricht, ist offenbar darauf hingewiesen, daß der Tod Jesu ein wirkliches und zugleich weltversöhnendes Opfer war. In dem Worte ἑαυτόν, das den Gegensatz zu θυσίας bildet, ist zugleich die Einmaligkeit seines Opfers begründet und der reale Charakter desselben zum blos symbolischen der Opfer im A. B. hervorgehoben; denn hätten die alttestamentliche Opfer reale Sühne bewirkt, dann wäre ihre beständige Wiederholung nicht nöthig gewesen. Daß aber ἑαυτὸν ἀνενέγκας das Versöhnungsopfer am Kreuze sei, geht auch daraus hervor, daß hier, wie an den unzweifelhaft auf das Kreuzopfer bezüglichen Stellen[2]) die Einmaligkeit in gleicher Weise mit Nachdruck hervorgehoben wird.

Das Wesen des Opfers ist Abstinenz; die denkbare höchste Abstinenz ist Hingabe des Lebens in den Tod, worin das Opfer seinen Höhepunkt und seine Vollendung erreicht. Die Opferschlachtung hat also eine selbstständige und centrale Bedeutung. Sie

---

bringen der Brandopfer (1. Mos. 22, 2. 13), und häufig für הִקְטִיר im Pentat. = Rauchwerk darbringen. Beide Ausdrücke werden zur Bezeichnung der Opferdarbringung gebraucht. Auch das hebr. חִטֵּא sühnen übersetzen die LXX mit ἀναφέρειν, woraus ersichtlich ist, daß sie die Begriffe „sühnen" und „opfern" nahezu identisch nehmen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen ἀναφέρειν und προσφέρειν obwaltet in unserem Briefe nicht, wie auch die Peschito einen solchen nicht kennt und deshalb beide Worte mit ܡܩܪܒ darbringen, opfern übersetzt.

1) Ἐφάπαξ ist stärker und voller als ἅπαξ vgl. Röm. 6, 10. = ein für allemal.

2) Vgl. 9, 26. 28; 10, 10. 14.

ist kein bloßes Mittel zur Blutgewinnung, als ob nicht schon in ihr, sondern erst in der Blutsprengung das Opfer seine Vollendung und seine wirksame Kraft erreichte; denn nicht erst durch die Blutsprengung wurde das Blut sühnekräftig, sondern vielmehr schon durch dessen Vergießung in die Hände des Priesters. Vollzieht sich nun in der Blutvergießung das Opfer und ist Jesu Opfertod am Kreuze die Erfüllung der alttestamentlichen Opferschlachtung, so folgt daraus, daß seine Lebenshingabe am Kreuze ein wirkliches Opfer war. Der Unterschied zwischen seiner Opferdarbringung und der des alttestamentlichen Hohenpriesters besteht aber darin, daß Christus sich selbst Gott als Opfer dargebracht hat, daß er also der Geschlachtete und der Schlachtende zugleich, daß er das Opfer und der Priester in Einer Person ist. Es ist zwar auch die alttestamentliche Opferschlachtung ihrer Idee nach Hingabe des eigenen verschuldeten Lebens in den Tod, somit Selbsthingabe; denn wäre dem nicht so, dann gäbe es für die Selbsthingabe Christi in den Tod keinen Typus im alttestamentlichen Opfercult; allein jene Hingabe in den Tod war eine mittelbare, durch Substitution von Opferthieren bewirkte, weil Gott die Vergießung des eigenen Blutes nicht wollte, während Jesu Hingabe eine unmittelbare und wegen seines gottmenschlichen Lebens eine wirklich sühnende war[1]). Und insoferne Christus der Repräsentant der Menschheit und zugleich *ἀρχιερεύς* ist, so ist seine Opferdarbringung am Kreuze laicale und hohepriesterliche Function zugleich. Ist dem aber so, dann ist die Versöhnung der Welt droben am Kreuze vollbracht; denn sein Opfer ist priesterlich dargebracht und darum von Gott acceptirt; deshalb wird auch in der heiligen Schrift unsere Versöhnung aus dem Tode[2]) Jesu abgeleitet und das Kreuz als Mittelpunkt des Heiles in Christo betrachtet, und die Predigt vom Heile in Christus als Predigt vom Kreuze[3]) und vom Gekreuzigten bezeichnet.

V. 28. *Ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν· ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας, τῆς μετὰ τὸν νόμον, υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.*

V. 28. Denn das Gesetz stellt Menschen als Hohepriester auf, die mit Schwachheit behaftet sind; das Wort des Eides aber, der nach dem Gesetze ist, den auf ewig vollendeten Sohn.

Der große Vorzug des durch einen Eidschwur Gottes eingesetzten neutestamentlichen Hohepriesters vor den vom Gesetze aufgestellten alttestamentlichen ist

---

1) Delitzsch zu ἑαυτὸν ἀνενέγκας: der Gedanke, daß Christus nicht allein Hohepriester, sondern auch Opfer für unsere Sünde ist, tritt uns hier zuerst entgegen, und klingt immer stärker fort. Zugleich ist klar, daß der Verfasser die Selbstopferung Christi hienieden als hohepriesterlichen und zwar vorzugsweise hohepriesterlichen, d. i. gegenbildlichen und zugleich gegensätzlichen aaronitischen Act betrachtet. Eben dieser hohepriesterliche Act ist die Basis seines himmlischen Hohepriesterthums nach der Weise Melchisedeks.

2) 1. Cor. 15, 3; 1. Petr. 2, 24; 3, 18; Gal. 2, 21; Röm. 5, 6. 9; 14, 15; 1. Cor. 8, 11; 1. Thess. 5, 10 u. a.

3) 1. Cor. 1, 18.

der, daß diese mit Schwachheit behaftete Menschen sind, während jener der auf ewig vollendete Sohn ist. Das Gesetz kann nur Menschen zu Hohepriestern machen, die mit der allgemein menschlichen Schwachheit behaftet sind, darum müssen sie immer zuerst für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen; denn in dieser Schwachheit gründet ihre Sündhaftigkeit. Der neutestamentliche Hohepriester dagegen ist kein mit Schwachheit behafteter Mensch, sondern der über alle Schwachheit erhabene für ewig in den Zustand der Vollendung eingegangene Sohn, bei welchem sonach die Möglichkeit der Sünde und des wiederholten Todesleidens für immer ausgeschlossen bleibt. Seine Vollendung überhebt ihn der Nothwendigkeit der Wiederholung des Opfers, das er für die Sünden des Volkes dargebracht hat. Unser Vers begründet nicht nur die letzten Worte von V. 27, sondern vor Allem auch das, daß Christus nicht nöthig hat, täglich für sich selbst Opfer darzubringen; denn darauf kommt es im Zusammenhange hauptsächlich an. Unter ἀσθένεια ist jene Schwachheit der Menschen zu verstehen, vermöge deren sie leicht den Versuchungen unterliegen und zur Sünde sich verleiten lassen[1]), es ist also die sittliche Schwachheit gemeint. Diese Auffassung ist durch V. 27 geboten. Dabei ist nicht ausgeschlossen auch an die Leiden und sonstigen Gebrechlichkeiten des Menschen zu denken, insofern auch sie Veranlassung zu Versuchungen und Versündigungen werden können. Wohl hat auch Christus die Schwachheit der menschlichen Natur, jedoch mit Ausnahme der Sünde während seines Erdenlebens mit den levitischen Hohenpriestern getheilt; aber hier wird er den Hohenpriestern des Gesetzes nicht blos wie er war in den Tagen seines Fleisches und seiner Leiden, sondern auch wie er jetzt ist und waltet als melchisedekischer ewiger Hohepriester im Stande seiner Vollendung entgegen gehalten[2]). In diesem Zustande, in welchen er mit seiner Erhöhung eingegangen, ist er über alle ἀσθένεια erhoben, so daß von einer Möglichkeit der Sünde bei ihm nicht mehr die Rede sein kann; denn er ist über jede sittliche Schwachheit wie über jedes versuchliche Leiden unendlich erhaben, weshalb er auch nicht nöthig hat, täglich zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, noch sein einmal für die Sünden des Volkes dargebrachtes Opfer zu wiederholen, da eine solche Wiederholung nur durch abermaliges Leiden stattfinden könnte. Dem νόμος wird das Wort des nachgesetzlichen Eides entgegengesetzt. Mit der näheren Bestimmung τῆς

1) Ebenso Estius: homines infirmitatem habentes i. e. peccatis obnoxios. Er faßt infirmitas als moralische Schwäche.

2) Dagegen Thalhofer l. c. S. 152 f., der hier die τελείωσις ausschließlich von der völligen Sündelosigkeit und vollkommenen Heiligkeit Christi auf Erden deutet, weil die ἀσθένεια der levitischen Priester, welche in Gegensatz zur τελείωσις Christi gebracht ist, nur eigentliche Sündhaftigkeit bezeichnen könne. Er schließt also den mit ἀσθένεια verbundenen Begriff irdischer Unscheinbarkeit aus, was ich in Anbetracht des ganz allgemein lautenden ἔχοντες ἀσθένειαν für unrichtig erachte. Der Vollbegriff der ἀσθένεια der levitischen Priester wird hier in Gegensatz gebracht, zum Vollbegriff der τελείωσις des Sohnes.

μετὰ τὸν νόμον[1]) wird aber nicht blos darauf hingewiesen, daß dieses Wort der eidlichen Zusage das Gesetz zeitlich hinter sich habe, sondern es wird damit auch die Inferiorität des Gesetzes ausgesprochen, insofern es als ein antiquirtes und deshalb abrogirtes sich darstellt[2]). Der göttliche Eidschwur hat den künftigen melchisedekischen Priester, also auch den erhöhten Christus zum Inhalte und Gegenstande. Er ist in die Schwachheit der Menschennatur eingegangen, weil er nur als Mensch leiden und sterben und als Gottmensch das Opfer der Versöhnung darbringen konnte. Durch dieses Opfer ist er in die himmlische Vollendung eingegangen zum Lohne seiner Gehorsamsthat und zur fürdauernen Entsündigung und Heiligung des Menschengeschlechtes. Sohn war Christus von Anfang an, aber υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος wurde er erst durch Gehorsam Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, woran sich dann sein himmlisches Priesterthum reihte[3]). Bei dieser Auffassung involvirt also die τελείωσις nicht blos die sittliche Vollendung des Sohnes, die völlige Sündelosigkeit und vollkommene Heiligkeit, welche das Bedürfniß nach wiederholter Opferdarbringung ausschließt, sondern auch die himmlische τελείωσις. Denn wenn auch der Gegensatz zu den alttestamentlichen Hohenpriestern, welche ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν sind, entschieden die sittliche[4]) Vollendung des Sohnes hervorhebt, so muß hier doch auch an jene τελείωσις gedacht werden, welche wir an dem Erhöhten wahrnehmen; denn es ist an unserer Stelle vom Priesterthum Christi als einem ewigen (εἰς τὸν αἰῶνα) die Rede, weshalb τετελειωμένον den Inbegriff der ganzen Vollendung des Sohnes nach seiner Heiligkeit und Herrlichkeit bezeichnet[5]). — Εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος ist Christus als Sohn Gottes; denn die Erhabenheit des Priesterthums Christi über das levitische hat ihren tiefsten Grund in dem „unvergänglichen Leben"; dieses aber eignet ihm, insoferne er der Sohn Gottes ist, also schon ab instanti conceptionis. Als Sohn, als ewig vollkommener, heiliger Sohn Gottes ist Jesus der vollendete Priester, dessen eines Opfer völliglich sühnte, sagt Thalhofer mit Recht. Daraus folgt aber nicht, daß τετελειωμένον jede Bezugnahme

1) Die Peschito hält sich genau an den griechischen Text: ܒܳܬܰܪ „nach" vom Orte und von der Zeit.

2) Estius: Leges enim priores posterioribus abrogantur, iis maxime, quae clausulas habent efficaciores, cujusmodi hic est jusjurandum.

3) Aehnlich Mayer l. c.: Die τελείωσις des Sohnes, dessen Vollendung, ist geschehen mit seiner Erhebung zum Himmel, womit auch sein ewiges königliches Priesterthum den Anfang genommen (5, 5. 6). Sie besteht in seiner Verherrlichung, welche alle Schwachheiten der menschlichen Natur, die leiblichen und die psychischen, ausschließt, und zugleich eine absolute Vollendung des sittlichen Willens involvirt (V. 26; 5, 8. 9).

4) So auch Oecumenius: et scilicet in aeternum Christus consummatus sit in gratia et sanctitate, ut peccare non possit unquam.

5) Diese Erklärung dürfte vielleicht auch an V. 26 eine Stütze haben, womit der ethischen τελείωσις unseres Hohenpriesters auch seine himmlische in Verbindung gebracht wird; wie an 8, 1, wo vom himmlischen Hohepriesterthum Christi zur Rechten Gottes im engen Anschlusse an υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον die Rede ist.

auf die himmlische Vollendung ausschließe, um so weniger, als diese Bezugnahme weder seiner priesterlichen Würde noch seinem priesterlichen Werke auf Erden einen Abbruch thut, und damit keineswegs ausgesprochen ist, daß Christus erst nach erlangter τελείωσις, d. h. erst bei seinem Eintritte in den Himmel zum melchisedekischen Priester bestellt worden sei. Vom Sohne wird nicht blos die τελείωσις gegenüber der Schwachheit der levitischen Hohenpriester hervorgehoben, sondern diese τελείωσις wird als eine εἰς τὸν αἰῶνα bezeichnet. In Anbetracht dessen nun, daß Christi Hohespriesterthum in seiner Gottessohnschaft gründet, wird an unserer Stelle, welche den Schluß der Erörterung über die Superiorität seines Priesterthums bildet, mit Nachdruck auf diese Sohnschaft hingewiesen. Schön erklärt Chrysostomus unsere Stelle: »Christus factus est pontifex cum jurejurando Dei, Aaronici sine jurejurando. Christus post legem, quasi illi successurus, eamque adimpleturus sacerdotium iniit, Aaronici cum lege; Christus est filius, illi servi; Christus permanet in aeternum, illi temporanei sunt, sibique succedunt; Christus in gratia, gloria et beatitudine est consummatus, illi infirmitati mortis, aerumnarum et peccati subjacent.« Mit den Worten υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον kehrt das Ende der bisherigen Abhandlung in schönster rhetorischer Weise wieder zum Anfange 1, 3 zurück. Mit der τελείωσις des Sohnes hat der Apostel begonnen, mit dieser τελείωσις schließt er ab, nachdem er alle in diesem Sohnesbegriffe concentrirten Strahlen vor den Augen seiner Leser entfaltet hatte.

Dritte Abtheilung.

Erhabenheit der Liturgie Christi über die der alttestamentlichen Priester und Hohepriester.

(8, 1 — 10, 18.)

Erster Abschnitt.

Die Cultstätte Christi und die der levitischen Priester und Hohepriester.

(8, 1 — 9, 10.)

Nachdem der Apostel die absolute Vollkommenheit der hohepriesterlichen Person Christi im Zusammenhalte mit Aaron und Melchisedek nachgewiesen, geht er nun zur Erörterung der Vorzüglichkeit der hohepriesterlichen Amtsverrichtung Christi vor der der levitischen Hohepriester über, indem er die Erhabenheit der Cultstätte der hohepriesterlichen Functionen Christi über das levitische Heiligthum[1]), und dann die Vorzüglichkeit seines Opfers vor

1) 8, 1 — 9, 10.

den Opfern der levitischen Priester und Hohepriester schildert[1]). Was nun die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi vor der der levitischen Hohepriester auszeichnet, ist zunächst der Umstand, daß sie nicht im abbildlichen und schattenhaften Heiligthume, sondern im Himmel selbst von Christus vollzogen wird, sodann daß ihr Charakter dem Charakter des N. B. entspricht, der auf besseren Verheißungen ruht als der A. B. Es ist damit der Gedanke ausgesprochen, daß die beiden Cultstätten sich zu einander verhalten wie die beiden von Gott mit den Menschen geschlossenen Bündnisse. Als Beweis für die Mangelhaftigkeit des A. B. und den Vorzug des N. B. citirt er die Stelle aus Jeremias (31, 31—34), und folgert daraus, daß der A. B. dem neuen weichen müsse, wodurch der Grundgedanke des Briefes, die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, der fast in alle dogmatische Erörterungen verflochten ist, wiederum zum Ausdrucke gelangt und zwar deshalb, weil sich der Priesterdienst im Heiligthum nach der Beschaffenheit und dem Charakter des Bundes richtet.

V. 1. Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις· τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

V. 1. Die Hauptsache aber bei dem, was abgehandelt wird, ist dieses: Wir haben einen solchen Hohepriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln,

V. 2. τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος.

V. 2. als Diener des Heiligthums und des wahrhaften Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat und nicht ein Mensch.

Von außerordentlicher Wichtigkeit für die Existenz des himmlischen Opfers Christi ist die Stelle 8, 1—6. Als Cardinalpunkt seiner Erörterung über das neutestamentliche Priesterthum und Opfer erscheint dem Apostel dies, daß Christus, der neutestamentliche Hohepriester zur Rechten des Thrones sitzt droben im Himmel, daß er also Genosse der göttlichen Macht und Majestät, und daß er Liturg oder Opferer des himmlischen Heiligthumes ist. Der verklärte Gottmensch wird also als jetzt noch opfernd uns vor Augen gestellt.

Die V. 1 und 2 aufgestellte Thesis, daß Christus auch droben im Himmel noch opfere, wird V. 3—5 bewiesen. Er opfert, weil er der zur Rechten Gottes erhöhte Hohepriester ist; denn jeder Hohepriester muß Opfer darbringen, weil dies ein nothwendiges Requisit des Hohenpriesterthumes ist; würde er nicht opfern, dann wäre er droben im Himmel nicht Hoherpriester (V. 3). Christus opfert im Himmel, weil er als Opferer auf Erden nicht zugelassen werden kann. Er ist nämlich nicht Priester nach dem mosaischen Gesetze; sein Priesterthum gründet nicht auf einer ἐντολὴ σαρκινή, die allein

2) 9, 11 — 10, 18.

maßgebend für den Opferdienst am Tempel ist; außerhalb der aaronitischen Priesterweihe stehend, kann er auf Erden gar nicht Priester sein (V. 4). Er kann aber auch deshalb hienieden des Priesteramtes nicht walten, weil der Opferdienst im Tempel nur typischen Werth hat (V. 5); sein Opfer also kein wahrhaft welterlösendes, sündenreinigendes und heiligendes wäre. Das alttestamentliche Heiligthum mit seinem Priester- und Opferdienst hat nur typischen Charakter; Christus ist aber der wahre Hohepriester, wie sollte er in der typischen Cultstätte seine Liturgie bethätigen? Hiemit hat der Apostel die Existenz und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi aus dem Begriffe des Hohenpriesterthums und dem typischen Charakter des alttestamentlichen Heiligthums bewiesen[1]).

V. 1. Als κεφάλαιον, als Haupt- oder Cardinalpunkt werden die folgenden Sätze (V. 1 und 2) bezeichnet, was sie in der That sind; denn die Lehre vom Hohenpriesterthume Christi und seinem Opfer nimmt im Hebräerbriefe die hervorragendste Stelle ein. Sie bildet den Mittel- und Höhepunkt desselben, von welchem die einzelnen Lehrpunkte wie Radien ausgehen und wiederum dahin zurückströmen. Κεφάλαιον bedeutet sowohl Hauptsache als auch Summe, d. i. das zusammengesetzte Ganze einer Vielheit von Theilen. Die letztere Bedeutung paßt hier offenbar nicht; denn der Autor will mit diesem Satze die bisherige Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi keineswegs resumirend abschließen, da ja das als κεφάλαιον Hingestellte weder das Ganze noch auch die einzelnen Hauptstücke davon äußerlich recapitulirt, und zudem auch Neues enthält. Bei der Wahl des Begriffes „Summe" müßte auch statt λεγομένοις ein Präteritum stehen. Κεφάλαιον[2]) bedeutet also hier „Hauptsache, Haupt- oder Cardinalpunkt" und zwar im bestimmten Sinne = die Hauptsache, der Cardinalpunkt; denn es handelt sich hier nicht um einen ein-

1) Der Beweis für die Existenz des himmlichen Opfers würde in syllogistischer Form also lauten: Christus unser Hohepriester sitzt droben im Himmel zur Rechten des Thrones der Majestät als Liturg des himmlischen Allerheiligsten, folglich muß er daselbst auch Opfer darbringen. Jeder Hohepriester ist aufgestellt für den Opferdienst; Christus ist Hoherpriester; also muß auch er ein Opfer haben. Christus kann auch nur im Himmel sein Opfer darbringen, weil er vom Opferdienst auf Erden ausgeschlossen ist. Im Tempel dürfen nur die levitischen Priester opfern; Christus ist nicht levitischer Priester, also kann er im irdischen Heiligthume als Priester nicht fungiren, folglich auch nicht opfern. Christus kann auch auf Erden nicht opfern, weil daselbst Priester und Opfer nur typischen Charakter haben. Im vorbildlichen Allerheiligsten kann nur der vorbildliche Hohepriester den vorbildlichen Opfercult bethätigen; Christus ist das Antityp des alttestamentlichen Hohenpriesterthums, folglich kann er daselbst nicht als Priester fungiren.

2) Das Fehlen des Artikels bei κεφάλαιον berechtiget nicht, dieses von einem Hauptpunkte neben anderen zu verstehen. Es erklärt sich daraus, daß κεφάλαιον als Apposition eine eigenschaftliche Bestimmung ist. Die Peschito übersetzt: Hauptsache von Allem (d. i. der ganzen Abhandlung) aber ist.

einen neben anderen gleichwichtigen Lehrpunkten hingestellten Lehrsatz, sondern vielmehr um den Hauptgedanken der ganzen Lehrabhandlung, in welchem alles Vorausgehende und Nachfolgende culminirt. Ἐπὶ τοῖς λεγομένοις· bei dem, das gesagt wird. Die Präposition ἐπί kann nicht bedeuten: zu dem Gesagten hinzu, was zu λεγομένοις (Präsens) nicht paßte. Die ganze Formel ist gleich τῶν λεγομένων [1]) dessen was gesagt, was abgehandelt wird, nicht, was gesagt worden ist, auch nicht, was gesagt werden wird. Λεγομένοις umfaßt also das in Rede Stehende, den gegenwärtigen Gegenstand der Abhandlung. Τοιοῦτον erhält seine Erklärung im folgenden Satze (V. 1 und V. 2), hat also eine vorwärtsgehende Beziehung und betont die Erhabenheit seines Priesterthums und seiner Opferliturgie. Darin liegt die Größe unseres Hohenpriesters, daß er in das himmlische Allerheiligste eingegangen ist und daselbst seines hohenpriesterlichen Amtes waltet. Zuerst wird von unserem Hohenpriester ausgesagt, daß er droben im Himmel sitzt und zwar zur Rechten des Thrones der Majestät. Hiebei schwebt dem Apostel wieder die Psalmstelle 110, 1 vor Augen [2]), welche das himmlische Königthum Christi zum Inhalte hat, jedoch so, daß er damit auch die andere Stelle desselben Psalmes (110, 4), welche von seinem himmlischen Priesterthume handelt [3]), in Gedanken verbindet; denn als königlichen Hohepriester schaut er den Erhöhten. Ἐν τοῖς οὐρανοῖς [4]) bezeichnet einen bestimmten über die Welt erhabenen Ort, enthält also eine locale Bestimmung des Aufenthaltes Christi; das fordert die Parallele mit dem levitischen Heiligthum oder der mosaischen Cultstätte. Der Ausdruck weist auf eine überweltliche Räumlichkeit hin, in welcher der verklärte Gottmensch als königlicher Hohepriester weilt. Die Worte ἐν τοῖς οὐρανοῖς können weder mit μεγαλωσύνης noch mit ἁγίων λειτουργός verbunden werden. Im ersten Falle müßte, da es sich um eine nähere Bestimmung der μεγαλωσύνη handelte, der Artikel τοῦ vor ἐν τοῖς οὐρανοῖς stehen; im letzten Falle wäre der Ausdruck „im Himmel" überflüssig, weil es sich von selbst versteht, daß der zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel Erhöhte in keinem andern als im himmlischen Heiligthume seines Amtes walten kann. Demnach ist ἐν τοῖς οὐρανοῖς nähere Bestimmung zu ἐκάθισεν. Die Redeweise: die Rechte Gottes, oder die Rechte des Thrones der Majestät, ist eine symbolische und bezeichnet in Verbindung mit καθίζειν die fürdauernde Theilnahme an der königlichen Ehre und Herrschaft Gottes [5]). Statt ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης (1, 3) sagt hier der Apostel ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσ., um die königliche Erhabenheit Christi noch stärker hervorzuheben; denn das κεφάλαιον der Abhandlung ist das königliche

1) Auch die syrische Uebersetzung bedient sich des Genit.: ܪܫܐ ܕܟܠܗܝܢ Hauptsache von Allem.

2) Vgl. 1, 13.

3) Vgl. 7, 11. 21. 28; 5, 6.

4) Ueber ἐν τοῖς οὐρανοῖς siehe 4, 14 und 1, 3. Οὐρανοί ist hier das Antitypp vom Allerheiligsten der Stiftshütte.

5) Vgl. 1, 3; 4, 14.

Hohepriesterthum Christi im Himmel, und gerade seine königliche Erhabenheit ist auch die Basis seines hohenpriesterlichen Vorzuges. Der ganze Relativsatz ist aus seinem Gegensatze zum levitischen Hohenpriester zu erklären. Dieser ging zur Verrichtung seines Priesterdienstes in das irdische Allerheiligste, den Ort der symbolischen Gegenwart Gottes für das alttestamentliche Bundesvolk, und zwar jährlich nur einmal und auch bei dieser Gelegenheit nur vorübergehend; denn er durfte darin nicht verweilen, sondern mußte es sogleich wieder verlassen. Christus dagegen verrichtet seinen Priesterdienst im himmlischen Allerheiligsten, wo Gott realiter wohnt. Er sitzt zur Rechten des Thrones der göttlichen Majestät. Sein Bleiben daselbst ist also ein fürdauerndes (ἐκάθισεν), er verläßt das Allerheiligste des Himmels nicht mehr. Und während der levitische Hohepriester nur als sündhafter Mensch vor Gott stand mit dem stellvertretenden Blute der Opferthiere, sitzt der neutestamentliche Hohepriester auf dem Throne Gottes, (hat vollen Antheil an der göttlichen Ehre und Macht), mit dem weltversöhnenden Kreuzesopfer.

V. 2 enthält eine appositionelle Erklärung zu dem Vorhergesagten. Wir haben einen Hohenpriester, der mit königlicher Macht und Herrlichkeit im Himmel bekleidet und zugleich Liturg d. h. Opferer im wahren Allerheiligsten ist. Dieser V. 2 enthält das eigentliche Thema des dritten Haupttheiles, indem er die Erhabenheit der Liturgie Christi im himmlischen Allerheiligsten thetisch ausspricht, wofür er dann V. 3 und V. 4 den Beweis erbringt. Der Ausdruck λειτουργός schließt sich als Apposition an ἐκάθισεν an, wodurch allein schon die Liturgie Christi, d. h. seine Opferdarbringung als eine fürdauernde charakterisirt wird; denn als Liturg sitzt unser Hohepriester zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel. Ist dem so, dann muß auch sein Opferdienst ein fürdauernder sein. Es handelt sich nun zunächst um Fixirung des Begriffes λειτουργός. Nach dem Sprachgebrauche der LXX bezeichnen die Ausdrücke λειτουργός, λειτουργεῖν und λειτουργία[1]) den Dienst der Priester und Leviten im alttestamentlichen Heiligthume, dessen wesentlicher Bestandtheil der Opferdienst war. Diesem Sprachgebrauche schließen sich auch die neutestamentlichen Schriftsteller an (Luk. 1, 23; Hebr. 9; 21; 10, 11). Auch an unserer Stelle will der Apostel durch das Prädicat λειτουργός Christum als Opferer betrachtet wissen. Daß dem so sei, ergibt sich aus dem Zusammenhange; denn Christus heißt λειτουργὸς in seiner Eigenschaft als ἀρχιερεύς; die wesent-

1) Λειτουργός ist Name des Priesters als Diener des Heiligthums; λειτουργεῖν das LXX Wort für das levitisch priesterliche Amtiren; λειτουργία Ausdruck für die mannigfaltigen levitisch priesterlichen Leistungen im Bereiche des Gottesdienstes. Im Hebr. stehen die Ausdrücke: מְשָׁרֵת, שֵׁרֵת הַשָּׁרֵת, (2. Mos. 28, 43; Js. 61, 6; Jer. 33, 21 u. a.) und עֲבֹד עֲבוֹדָה, (4. Mos. 16, 9; 18, 6. 7). Bei den Griechen wurde λειτουργεῖν von der Leistung eines Dienstes, namentlich von der Verwaltung eines öffentlichen Amtes gebraucht. —

lichste Function des hohenpriesterlichen Amtes aber ist der Opferdienst[1]). Dazu kommt, daß V. 3 eine nähere Erklärung von λειτουργεῖν dahin gibt, daß er es in dem ganz specifischen Sinne von προςφέρειν deutet, also im Sinne von opfern, und daß daselbst der Apostel ausdrücklich sagt, daß Christus auch im Himmel opfere. Bezeichnet aber λειτουργεῖν den speciellen Opferdienst, und λειτουργός Christum als Opferer, so kann damit nicht die bloße Zuwendung der Opferfrüchte gemeint sein; denn die bloße Zuwendung der Früchte des vollbrachten Opfers ist so wenig ein Opfern als die Blutsprengung an das Volk bei der Schließung des Bundes auf Sinai ein „opfern" war. Die liturgische Thätigkeit Christi im Himmel ist also ein wirkliches Opfern, weshalb dieselbe nicht auf die Blutsprengung an das Volk, auf die Subjectivirung der objectiv vollbrachten Sühnung des Volkes eingeschränkt werden darf. Ist Christus auch nach seiner Himmelfahrt noch Hoherpriester, was nach der ausdrücklichen Lehre des Hebräerbriefes nicht in Abrede gestellt werden kann, dann muß er auch opfern; denn Priester sein und Opfern sind unzertrennlich mit einander verbunden. Daraus ergibt sich die Existenz und Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi, und zugleich dessen Fürdauer, weshalb die Anschauung, der Apostel habe dieses himmlische Opfer als eine einmalige an die Himmelfahrt unmittelbar sich anschließende Darbringung sich gedacht, als eine dem Wortlaute wie dem Zusammenhange widersprechende zurückzuweisen ist. Die Vorzüglichkeit der Liturgie des verherrlichten gottmenschlichen Hohepriesters besteht vor Allem darin, daß er im himmlischen Heiligthume λειτουργος ist; er wird deshalb genannt τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς. Was versteht nun der Apostel unter ἅγια und σκηνὴ ἡ ἀληθινή? Die Exegeten gehen in der Deutung dieser Worte weit auseinander. Vor Allem ist zu bemerken, daß τῶν ἁγίων als Neutrum zu fassen ist, und daß es in dieser neutralen Fassung nicht heilige Dinge, Opfer, sondern die himmlische Cultstätte[2]) Christi bezeichnet, speciell das Allerheiligste. Im Hebräerbriefe wird nämlich das Allerheiligste gewöhnlich τὰ ἅγια[3]), nur einmal ausdrücklich ἅγια τῶν ἁγίων[4]) genannt, wo es sich speciell um die nähere Bezeichnung der beiden Abtheilungen der Einen irdischen Cultstätte des alttestamentlichen Priesterthumes handelt. Ich nehme also ἅγια im Sinne vom Allerheiligsten; denn Christus sitzt als λειτουργός zur Rechten Gottes, also im wahren Allerheiligsten, im höchsten überweltlichen Himmelsraume, wo Gott wesenhaft und bleibend gegenwärtig ist, während das Heilige des himmlischen Heiligthums die anderen niederen übersinnlichen Himmelsregionen bilden, durch welche Christus

---

1) Im Anschlusse an unsere Stelle wurde schon zur Zeit der apostolischen Väter die eucharistische Opferfeier als λειτουργία bezeichnet. Clem. Rom. I. Cor. c. 32: ἱερεῖς οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ; und c. 40.

2) Auch die Peschito versteht unter ἅγια die Cultstätte, indem sie dieses Wort mit: heiliges Haus (ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ) übersetzt.

3) 9, 8. 12. 24. 25; 10, 19; 13, 11.

4) 9, 3.

hindurchgehend in das Allerheiligste sich erhoben hat. Man hat die Ausdrücke ἅγια und σκηνή als synonym gefaßt und darunter ausschließlich das Allerheiligste verstanden. Diese Annahme verbietet der sonst so präcise Sprachgebrauch des Apostels (9, 2—3), der die beiden Ausdrücke wohl unterscheidet, weshalb sich nach diesem Sprachgebrauche zu richten ist. Christus wird sodann λειτουργός τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς genannt. Daß unter σκηνή die himmlische σκηνή zu verstehen sei als Gegensatz der mosaischen, bedarf wohl keines Beweises. Dafür spricht sowohl das Epitheton ἀληθινή wie der unmittelbar folgende Relativsatz. Die Frage ist nur, ob σκηνή das Gegenbild der mosaischen πρώτη σκηνή des Vorderzeltes oder der σκηνή überhaupt, d. i. der gesammten Wohnung Gottes ist. In Anbetracht dessen, daß σκηνή ohne nähere Bestimmung immer das Ganze, die Stiftshütte mit ihren beiden Abtheilungen bezeichnet, entscheide ich mich dafür, daß σκηνή an unserer Stelle Antitypｐ des ganzen alttestamentlichen Heiligthumes sei. Es sind also damit nicht blos jene dem Vorderzelte der mosaischen Stiftshütte entsprechenden übersinnlichen Himmelsräume gemeint, welche zwischen dem rein natürlichen Sternenhimmel und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegen, sondern diese σκηνή umfaßt auch den höchsten Himmel, das Allerheiligste, die eigentliche Wohnstätte Gottes; denn die wahrhafte σκηνή ist der schattenhaften gegenübergestellt, deren integrirende Bestandtheile das Vorderzelt und das Allerheiligste ausmachten. Unter σκηνή sind demnach alle Himmel zu verstehen, sie entspricht den οὐρανοῖς V. 1, in welchen sich der Thron der göttlichen Majestät befindet, der dem Apostel als τὰ ἅγια gilt. Insoferne nun in der wahrhaften Hütte keine Scheidewand mehr zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, zwischen dem verklärten Hohenpriester und den Seligen besteht, vielmehr die ganze σκηνή von der Lebens- und Herrlichkeitsfülle Gottes erfüllt ist und alle in ihr Wohnenden der vollkommensten Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen, ist im gewissen Sinne die ganze wahrhaftige Hütte ebenso ein Allerheiligstes wie ein Heiliges, je nachdem die himmlische σκηνή vorzugsweise als Wohnung des bis auf den Thron Gottes erhöhten Hohenpriesters, oder als Wohnung der Engel und der Seligen betrachtet wird. Umfaßt nun die σκηνή das Heilige und Allerheiligste, dann kommt jenem dieselbe typische Bedeutung zu wie diesem. Ist Christus Liturg der σκηνή, dann ist er Liturg im Heiligen wie im Allerheiligsten, weil eben Heiliges und Allerheiligstes nicht mehr von einander getrennt, nicht mehr durch einen Vorhang verhüllt sind; weshalb es unrichtig ist zu sagen: die Bedeutung des Vorderzeltes als einer Cultstätte für die gemeinen Priester ist so specifisch alttestamentlich, daß sie in der neutestamentlichen Heilsökonomie keine Analogie mehr haben konnte[1]. — Das Epitheton ἀληθινή gehört dem Sinne nach auch zu τῶν ἁγίων (τῶν ἀληθινῶν). Es bezeichnet das himmlische Heiligthum als das Urbildliche, von welchem das irdische Heiligthum nur eine schwache schattenhafte Nachbildung ist (8, 5). In der Bibel wird ἀληθινός gebraucht, um das echte vom unech-

1) Kurtz, Hebr. Br. S. 278.

ten[1]), das seiende (reale) vom nicht seienden (unrealen)[2]), das urbildliche vom abbildlichen[3]) zu unterscheiden. Es bezeichnet überhaupt dasjenige, was seinem Namen und Begriffe auf das vollkommenste entspricht, also die vollkommenste adäquateste Ausgestaltung des Wesens der Dinge. Die σκηνή, in welcher unser Hoherpriester als λειτουργός weilt, ist die echte, wahrhaft reale, urbildliche Cultstätte, von welcher die irdische nur ein Abbild ist[4]) (9, 24). In dieser σκηνὴ ἀληθινή ist Gott nicht symbolisch, sondern realiter gegenwärtig, in ihr ist nicht der typische Hohepriester, sondern der wahre Hohepriester Liturg, in ihr werden nicht die typischen Opfer, sondern das wahre und wirkliche Versöhnungsopfer dargebracht. In der irdischen σκηνή hat Alles nur typischen Charakter, in der himmlischen dagegen ist Alles Erfüllung und Realität. Hier ist nur Sein, Wesen und Bild zugleich, dort nur Schein, Erscheinung und schattenhaftes Abbild. Dieses wahrhafte Zelt ist nicht ein Werk von Menschenhänden, sondern ein überweltliches und unmittelbares Werk Gottes selber daher: ἣ ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. In dieser Unmittelbarkeit liegt die Garantie seiner Wahrhaftigkeit; denn nur was von Gott unmittelbar kommt, kann schlechthin als ἀληθινόν bezeichnet werden. Aus dem Relativsatz ist auch ersichtlich, daß hier das himmlische und irdische Heiligthum in Gegensatz zu einander gebracht sind. Πηγνύναι[5]) ist bei den LXX der eigentliche technische Ausdruck für die Errichtung eines Zeltes, und wird 2. Mos. 33, 7 von der Aufrichtung der Stiftshütte gebraucht. In diesem schönen Bilde, das die Schöpfung der Himmel mit dem Aufschlagen eines Zeltes durch den Ewigen vergleicht, will der Apostel keineswegs auf die Beständigkeit des himmlischen Zeltes hinweisen im Gegensatze zur Beweglichkeit und Vergänglichkeit des irdischen Zeltes[6]); denn das Aufschlagen eines Zeltes ist in der heiligen Schrift nirgends ein Bild der Ewigkeit. Es ist dieser bildliche Ausdruck vielmehr deshalb gewählt, weil der Apostel unstreitig die Stelle 2. Mos. 33, 7 im Auge hat, wo von der Aufrichtung der Stiftshütte durch Moses die Rede ist. Liegt ja doch die Antithese in κύριος und ἄνθρωπος, wodurch das Epitheton ἀληθινή seine nähere Erklärung findet. Der Gründer der σκηνή heißt hier ὁ κύριος[7]), ein Wort, das im Hebräerbriefe gewöhnlich Christum bezeichnet, hier aber dem

1) Joh. 1, 9; 4, 23.
2) Jſ. 65, 16.
3) Hebr. 9, 24; 8, 2.
4) Estius nimmt verum als Gegensatz von figurativum und umbraticum, indem er sagt: Intelligit sancta vera, et tabernaculum verum, non quae falsis opponuntur, sed quae figurativis et umbraticis; secundum quod veritas opponitur figurae.
5) Πηγνύναι festmachen, besonders durch Einschlagen von Nägeln oder Pflöcken; in Verbindung mit σκηνή = ein Zelt aufschlagen.
6) Vgl. Estius in h. l.
7) Die Peschito übersetzt κύριος mit ܐܠܗܐ = Gott; sonst im Hebräerbriefe mit ܡܪܝܐ = Herr.

Zusammenhange nach nur „Gott" bezeichnen kann; denn Christus wird nicht als der Gründer der σκηνή, sondern als deren λειτουργός vorgeführt. Οὐκ ἄνθρωπος[1]) ist mit Bezug auf Moses gesagt, der die irdische Cultstätte aufrichtete nach dem auf dem Berge ihm gezeigten Bilde. Dieses alttestamentliche von Menschenhänden gefertigte, mit Teppichen und Fellen bekleidete Zelt kann die wahrhafte Cultstätte der Versöhnung nicht sein. Aus dem bisher Dargelegten ist ersichtlich, daß es sich in unserm Verse lediglich um die Liturgie Christi in den überweltlichen und übernatürlichen Lokalitäten, oder wenn man will, Zuständlichkeiten gegenüber der Liturgie der alttestamentlichen Hohenpriester in der irdischen Cultstätte handelt, weshalb ich der Ansicht nicht beizustimmen vermag, welche die Liturgie Christi im Allerheiligsten in das himmlische Opfer, die im wahrhaften Zelte in das eucharistische Opfer setzt. Man sagt nämlich[2]): Da im Hebräerbriefe 8, 2 der verherrlichte Gottmensch nicht blos als λειτουργός des Allerheiligsten, sondern auch als Liturg des wahrhaften Zeltes d. i. nach wahrscheinlichster Deutung als Liturg des Heiligen eingeführt ist, so haben wir vollstes Recht wie in der Blutsprengung im Allerheiligsten einen Typus des himmlischen Opfers, so in der sühnfestlichen Blutsprengung im Heiligen einen Typus des in der streitenden Kirche perennirenden einen Lebensopfers (= Blut) Christi zu erblicken. Gleichwie der typische Hohepriester das im Vorhofe wesentlich vollbrachte Opfer nahm und es in beiden Räumen der einen Wohnung Gottes repraesentando et recapitulando darbrachte, so bringt auch Christus sein am Kreuze vollbrachtes Opfer in der himmlichen Kirche sowohl als in der irdischen dar, läßt es in ihnen perenniren. Nach dieser Erklärung bezeichnete τὰ ἅγια die himmlische, ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινή die irdische Kirche. Dagegen aber spricht der Zusammenhang von V. 1 und 2, wo immer nur vom Himmlischen die Rede ist, vom himmlischen Hohenpriester, vom himmlischen Allerheiligsten und Heiligen, von seiner himmlischen Liturgie im Gegensatze zum irdischen Hohenpriester, zum irdischen Heiligthum, zur irdischen Liturgie. Will man unserer Stelle einen typischen Charakter beilegen in der Art, daß die σκηνὴ ἀληθινή Typus der irdischen Kirche ist, so müßte man auch τὰ ἅγια das mit σκηνή als einheitliches Ganze gedacht und mit demselben Epitheton ἀληθινή geschmückt ist als Typus eines irdischen Allerheiligsten auffassen, vielleicht so, daß ἅγια der Typus des christlichen Altares und σκηνή der des christlichen Tempels ist. Allein diese Erklärung widerspricht nicht nur dem Gedankengange, sondern auch dem Sprachgebrauche; denn die σκηνή gilt weder im Hebräerbriefe noch sonst in der heiligen Schrift als Typus der christlichen Kirche. Es erübriget also nur τὰ ἅγια wie σκηνὴ ἀληθινή von der himmlischen und überweltlichen Cultstätte zu deuten, und das Opfer Christi als himmlisches zu fassen. Die Deutung einerseits von der himmlischen, andererseits von der irdischen Kirche ist eine

1) Das in der Rec. vor οὐκ ἄνθρωπος stehende καὶ ist nach gewichtigen kritischen Zeugen zu streichen. Die Peschito und Vulg. aber haben es beibehalten.

2) Thalhofer, Opfer d. A. u. d. N. B. S. 223 f.

widernatürliche Auseinanderreißung des enge verbundenen einheitlich gedachten Gedankens, abgesehen davon, daß bei dieser Erklärung das wahre Allerheiligste der irdischen Kirche fehlte. So schön und tiefsinnig auch die von Thalhofer dargelegten Gedanken an sich sind, in unserem Verse liegen sie nicht.

V. 3. Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προςφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται, ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προςενέγκῃ.

V. 3. Denn jeder Hohepriester wird dazu bestellt, Gaben und Opfer darzubringen, weshalb es nothwendig ist, daß auch dieser etwas habe, das er darbringe.

Daß Christus λειτουργός d. h. Opferer im wahren Allerheiligsten sei, wird nun V. 3 und V. 4 bewiesen, indem der Apostel zeigt, daß Christus als der neutestamentliche Hohepriester, der er nach der Psalmstelle unzweifelhaft ist, ein wirklicher λειτουργός sein, d. h. opfern, also eine bestimmte Liturgie haben müsse (V. 3), und sodann, daß der Ort dieser Liturgie nur das himmlische Heiligthum sein könne (V. 4). Das Erste also, was der Apostel beweist, ist die Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi. Der Beweis lautet in syllogistischer Form also: Christus unser Hohepriester droben im Himmel, muß ein Opfer haben. Jeder Hohepriester muß opfern; Christus ist Hohepriester im Allerheiligsten des Himmels, also muß er opfern. Der Beweis ist sonach geschöpft aus dem Hohepriesterinstitut das mit der Opferdarbringung unzertrennlich verknüpft ist. Die Partikel γάρ begründet den Hauptgedanken des vorigen Verses, daß nämlich Christus λειτουργος im Allerheiligsten sei, was er nicht sein würde und könnte, wenn er nicht irgend etwas zu opfern hätte; denn jeder Hohepriester muß opfern[1]). Πᾶς ἀρχιερεύς = jeder jüdische Hohepriester; denn mit diesen wird der himmlische Hohepriester in Vergleich gebracht. Δῶρα τε καὶ θυσίας[2]) ist Bezeichnung für die Gesammtheit der Opfer des A. B., welche aus blutigen und unblutigen bestanden. Aus der allgemein anerkannten, thetisch ausgesprochenen Wahrheit, daß jeder Hohepriester für den Opferdienst bestellt sei, folgert der Apostel die Nothwendigkeit des himmlischen Opfers Christi. Dem Zusammenhange gemäß ist zu ἀναγκαῖον nicht ἦν, sondern ἐστί[3]) zu ergänzen; denn es ist ja von der im Himmel stattfindenden λειτουργία Christi die Rede; diese Liturgie fällt aber nicht vor die Erhöhung unseres Hohenpriesters, folgt vielmehr erst auf dieselbe; denn nicht beim Eintritt in den Himmel hat Christus sein Opfer dargebracht, sondern nachdem

---

1) Zu πᾶς γὰρ ἀρχιερευς und zu δῶρά τε καὶ θυσίας vgl. 5, 1.

2) Die Peschito übersetzt hier wie 5, 1 δῶρά τε καὶ θυσίας gleichmäßig mit ܩܘܪܒܢܐ ܘܕܒܚܐ, während die Vulg. 5, 1: dona et sacrificia, hier munera et hostias hat.

3) Vgl. Vulg. Itala. Die Berufung auf die syrische Uebersetzung, nach welcher hier das Imperf. stehen soll (ܐܠܨܐ ܗܘܐ) ist sehr problematisch, da bekanntlich im Syrischen das praet. ܗܘܐ oft für das praes. steht. Vgl. Uhlemann syr. Gram. S. 166.

er sich zur Rechten der göttlichen Majestät gesetzt. Von diesem Augenblicke an erscheint er als λειτουργός im himmlischen Allerheiligsten. Mit dem Sitzen zur Rechten, mit dem Beginn seines himmlischen Königthums fällt der Beginn seines himmlischen Priesterthums zusammen. Und wie jenes ein fürdauerndes ist, so auch dieses. Ist aber das himmlische Hohepriesterthum Christi ein fürdauerndes, so muß auch das himmlische Opfer Christi ein fürdauerndes sein. In Anbetracht dieser aus dem Ideengange geschöpften Erklärung ist die Uebersetzung: weshalb nothwendig war, daß auch dieser etwas hatte, das er darbrachte, als eine durchaus verfehlte zu bezeichnen. Bei dieser Uebersetzung ist das himmlische Opfer als einmalige an die Himmelfahrt unmittelbar sich anschließende Darbringung des auf Erden vollbrachten Kreuzesopfers gedacht. Zugleich liegt in dieser Uebersetzung die irrthümliche Anschauung, das Opfer am Kreuze sei nur laicale Opferfunction gewesen, und die Selbstdarbringung Jesu habe nicht schon am Kreuze, sondern erst bei dem Eintritt in das Allerheiligste des Himmels stattgefunden; in ihr sei das priesterliche, beziehungsweise hohepriesterliche Thun Christi gelegen gewesen, und habe das auf Erden begonnene eine Opfer ein für allemal und auf immer seine Vollendung gefunden. Auf diesen himmlischen Opferact, welcher die Erfüllung der typischen Blutsprengung im Allerheiligsten, und mit dem Hebr. 9, 24 erwähnten „Erscheinen vor Gottes Angesicht" identisch gewesen, sei dann erst das Platznehmen und Sitzen zur Rechten Gottes gefolgt [1]). Dagegen sei für jetzt nur so viel bemerkt, daß nach der Lehre des Apostels Christus nicht blos bei seinem Eintritte in den Himmel Hoherpriester und als solcher thätig war, sondern daß er auch nach seinem Sichsetzen auf den Thron der Majestät Hoherpriester sei und bleibe [2]). Immerdar steht Christus als Hoherpriester (8, 2) vor dem Angesichte Gottes, darum ist auch sein Opfer ein perennirendes. Das Object dieses Opfers wird hier nicht ausdrücklich bezeichnet, es wird nur gesagt, daß er irgend etwas habe opfern müssen. Was ist nun unter ἔχειν τι . . . ὃ προςενέγκῃ zu verstehen? Daß hier nur an die himmlische Darbringung des auf der Erde vollbrachten Selbstopfers Christi nicht aber an die Selbsthingabe in den Kreuzestod gedacht werden könne, ist unabweisbare Consequenz des Zusammenhanges mit V. 2, und ergibt sich aus 9, 12. 24, wo das himmlische Opfer als Selbstdarstellung vor dem Angesichte Gottes für uns bezeichnet wird, als Gegenbild und Erfüllung dessen, was der alttestamentliche Hohepriester alljährlich am Versöhnungstage im Allerheiligsten des A. B. vollzog. Demzufolge entspräche die Liturgie Christi im Himmel der Blutsprengung im irdischen Allerheiligsten, das Object der Opferung wäre das Blut Christi, und zwar dasselbe, das er einst am Kreuze vergossen und geopfert hat, durch welches und mit welchem er in das Allerheiligste eingegangen ist. Gegen diese Erklärung läßt sich im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild, und im Hinblick auf 9, 7, wo die Darbringung des Blutes ebenfalls mit προςφέρειν

1) Vgl. Kurtz l. c. z. d. St.

2) Vgl. 2, 17. 18; 3, 1; 4, 14. 15; 6, 20; 7, 24 ff.

bezeichnet wird, nichts Gegründetes einwenden; nur muß man sich hiebei vor der rohsinnlichen Vorstellung hüten, als hätte Christus sein Blut als ein vom Leibe getrenntes vor das Angesicht Gottes gebracht. Das könnte nur der Fall sein, wenn Christus mit fremdem Blute wie der levitische Hohepriester im Allerheiligsten erschienen wäre, nun er aber mit seinem eigenen Blute vor dem Angesichte Gottes erschienen ist, kann dieses verklärte Blut von seinem verklärten Leibe nicht getrennt, sondern muß mit demselben auf das unzertrennlichste verbunden gedacht werden. Verhält sich die Sache so, dann ist die Blutsprengung im Himmel wesentlich ein und dasselbe mit der Darbringung seines am Kreuze vollbrachten Opfers vor dem Throne Gottes. Dem Contexte entsprechender dürfte es jedoch sein προςφέρειν an unserer Stelle nicht ausschließlich von der Darbringung des Blutes zu verstehen, sondern dasselbe in seiner gewöhnlichen Bedeutung, d. h. als Bezeichnung der Opferhandlung überhaupt zu fassen, weil dieser Ausdruck in dem unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden, wo von der Opferdarbringung des alttestamentlichen Hohepriesters die Rede ist, von der Opferhandlung überhaupt[1]), nicht blos von der Darbringung des Blutes gebraucht wird. Entsprechend der Erklärung ἀναγκαῖον ἐστί, muß auch ὃ προςενέγκῃ präsentisch d. h. von einer perennirenden Opferung verstanden werden. Das verlangt nicht nur die Bezeichnung Christi als λειτουργὸς τῶν ἁγίων, womit eine fortwährende Amtsfunction ausgedrückt wird, sondern auch die fortdauernde levitische Opferdarbringung, welche V. 4 als Gegensatz zur hohenpriesterlichen Function Christi im Himmel gestellt ist. Wie aber der alttestamentliche Hohepriester während seines Weilens im Allerheiligsten fortwährend opfernd thätig war, so ist auch Christus im Allerheiligsten des Himmels unausgesetzt opfernd thätig. Die aoristische Form προςενέγκῃ spricht nicht gegen diese Erklärung, da bekanntlich der conj. Aor. in abhängigen Sätzen keine bestimmte Zeit bezeichnet, sondern dieselbe nur aus dem Zusammenhange zu ermitteln ist[2]). Es ist deshalb nicht richtig zu sagen, der conj. aor. bezeichne die Handlung als eine nur einmalige, momentane; denn er kann ebenso die Handlung als eine fortdauernde, sich fort und fort wiederholende bezeichnen, also ganz und gar in die Bedeutung des praes. übergehen[3]). Doch mögen wir den aor. wie immer fassen, das ergibt sich aus

---

1) Auch Estius nimmt προςφέρειν im eigentlichen Sinne von „opfern" und deutet es von der continuirlichen Darbringung des einmal auf dem Altare des Kreuzes dargebrachten Selbstopfers Christi. Vgl. Estius in h. l.

2) Προςενέγκῃ kann bedeuten: offerat, offerret und obtulerit. Die Peschito übersetzt προςενέγκῃ mit offerat (ܢܩܪܒ).

3) Thalhofer sagt hierüber: „προςενέγκῃ ist nicht im Sinne eines reinen Präteritums zu fassen, freilich auch nicht schlechthin, als gleichbedeutend mit προςφέρῃ, nicht als pures Präsens. Der Aorist scheint vielmehr gewählt zu sein, um zweierlei auszudrücken, nämlich das himmlische Opfer sei ein in der Vergangenheit abgeschlossenes, fertiges, aber zugleich in der Gegenwart fortdauerndes. Der Zusammenhang der Stelle und der gesammte Ideenkreis unseres Briefes (das Opfer am Kreuze vollendet und gleichwohl in der Gegenwart fortdauernd) spricht für die Richtigkeit meiner Auffassung". In=

V. 1—3 mit Evidenz, daß es eine fürdauernde Opferdarbringung Christi im Himmel gibt. Die Frage ist nur die, ob diese Selbstdarbringung etwas Zuständliches, oder ob sie eine in fortwährend sich wiederholenden besondern Acten zu Setzende sei. Mayer entscheidet sich für die erste Ansicht, Thalhofer[1]) für die zweite, während Riehm[2]) die Selbstdarbringung Christi im Himmel als eine einmalige, d. h. sich nicht wiederholende, aber zugleich auch als eine ewig fortwährende betrachtet. Der Aorist, sagt er, deute an, daß nicht von einem öfters sich wiederholenden, sondern von einem einmaligen Darbringen die Rede sei, aber auch, daß dieses Darbringen nach dem Zusammenhange nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart angehören müsse. Nach dieser Erklärung ist die himmlische Opferdarbringung Zuständlichkeit und Actualität, Vergangenheit und Gegenwart zugleich, was offenbar ein Widerspruch ist. Im Hinblick auf den mosaischen Hohenpriester, der während der ganzen Zeit seines Weilens im Allerheiligsten opfernd thätig war, entscheide ich mich dafür, daß auch Christus das Antitypp des levitischen Hohepriesters im Allerheiligsten des Himmels fortwährend opfernd thätig sein müsse. Und wie das Liebesleben der Heiligen, eben weil Leben in fortwährenden Liebesacten sich manifestirt, so wird auch das Opfer- und Liebesleben des himmlischen Hohepriesters fortwährend sich erneuern behufs Zuwendung der Kreuzesverdienste an alle, welche derselben fähig und bedürftig sind.

V. 4. Εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων ἱερέων προσφερόντων κατὰ τὸν νόμον τὰ δῶρα,

V. 4. Denn, wenn er auf Erden wäre, so wäre er gar nicht Priester, da hier die Priester sind, welche nach Vorschrift des Gesetzes die Gaben darbringen,

Dieser Vers gibt den Grund an, warum Christus gerade im Himmel opfern müsse, warum er seinen Opferdienst nicht auf Erden, etwa im Tempel zu Jerusalem verrichten könne. Darum nämlich, weil, wäre er auf Erden, sein Priesterthum keinen Platz hätte, da im irdischen Heiligthum die levitischen Priester nach der Vorschrift des Gesetzes fungiren, er also daselbst als Priester gar nicht anerkannt würde. Denn im irdischen Heiligthum ist die fleischliche Satzung maßgebend, mit der er, weil nicht vom Stamme Aaron, nichts gemein hat. Hier kann er also nicht λειτουργος sein, es muß sonach ein anderes Heiligthum geben, wo er seines priesterlichen Amtes waltet, und dieses kann kein anderes sein, als der Himmel. In streng syllogistischer Form würde die Argumentation so lauten: Nur die aaronitischen Priester waren befugt und berechtiget, im irdischen Heiligthum zu opfern. Christus als Nichtaaronite, durfte also dort nicht

dem ich der aus dem Ideenkreise geschöpften Begründung vollkommen beistimme, kann ich dagegen die sprachliche Erklärung nicht für richtig erkennen, weil προσένεγκη entweder praeter. oder praesens, nie aber beides zugleich sein kann.

1) Vgl. Thalhofer l. c. S. 211 ff.

2) Riehm, l. c. S. 534.

opfern. Opfern aber mußte er, weil jeder Hohepriester opfern muß; folglich bedurfte er einer anderen Cultstätte, als jener levitischen, welche die einzige und einzig giltige auf Erden war. Die Partikel γάρ[1]) ist hier begründend, nicht explicativ; denn es wird ja der Grund angegeben, warum Christi Priesterthum und Opferliturgie, nachdem er Tod und Grab überwunden, in den Himmel verlegt werden müsse. Sie bezieht sich also auf V. 1 und V. 2 zurück. Ἐπὶ γῆς steht im Gegensatze zu ἐν τοῖς οὐρανοῖς, zu dem himmlischen Allerheiligsten und zu dem himmlischen Zelte, und weist darauf hin, daß unter dem Himmel eine von der Erde verschiedene Zuständlichkeit, der der locale Charakter nicht ganz abgesprochen werden kann, zu verstehen sei. Die Negation οὐδέ kann sich nur auf den ganzen Satz[2]) beziehen, was schon die Stellung der Worte verlangt. Der Gedanke ist also nicht: er wäre nicht einmal Priester, geschweige denn Hohepriester[3]), auch nicht: so wäre er nicht Priester nach der Ordnung Melchisedeks; denn dieser Gedanke würde zum unmittelbar folgenden Participialsatze nicht passen. Der Gedanke ist vielmehr der: Unser Hohepriester ist im Himmel; denn wäre er auf Erden, dann wäre er gar nicht Priester; denn neben dem levitischen Priesterthum kann nicht ein zweites auf Erden bestehen. Nun aber ist Christus wahrhaft Priester, also muß er sein Priesterthum im Himmel verwalten. Der allgemeine Ausdruck ἱερεύς bezeichnet überhaupt die priesterliche Eigenschaft ohne Rücksicht auf den Rangunterschied, also einfaches Priesterthum und Hohespriesterthum. Christus wird hier als Priester der gesammten aaronitischen Priesterschaft entgegengesetzt. Der nnn folgende Participialsatz besagt, warum er auf Erden nicht Priester sein könnte. Es sind da schon Priester und zwar jene, welche nach Anordnung des Gesetzes ihr Priesteramt verwalten, also legitime. Ὄντων[4]) steht in dem Sinne: „vorhanden sein" nachdrucksvoll voran mit Ergänzung von ἐπὶ γῆς. Die προςφέροντες sind selbstverständlich die levitischen Priester, welche zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes noch den Opferdienst im irdischen Heiligthum besorgten (praes. προςφέροντες) ein Beweis, daß der Brief vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt ist. Man hat diese Präsensform im Zusammenhalte mit ὃ προσενέγκῃ V. 3 dazu benützt, um aus jener die fortwährende Opferdarbringung der alttestamentlichen Priester im Gegensatze zur einmaligen Opferdarbringung Christi im Himmel zu beweisen.

---

1) Bei εἰ mit dem indic. historischer Zeiten vgl. 4, 8. Die Uebersetzung: wenn er auf Erden gewesen wäre, ist nicht blos sach= sondern auch sprachwidrig; denn in diesem Falle müßte wie 4, 8 der aor. stehen. Auch der syrische Text spricht dagegen (ܐܠܘ ܗܘܐ). — Neben der Rec. εἰ μὲν γάρ ist auch die Leseart εἰ μὲν οὖν gut testirt. Die Rec. ist aber vorzuziehen, weil hier das begründende γάρ besser paßt, und weil die Häu=fung dieser Partikel auch sonst dem Hebräerbriefe eigen ist.

2) Bezöge sich οὐδέ speciell auf ἱερεύς, dann müßte es heißen: οὐδ᾽ ἱερεὺς ἂν ἦν.

3) Gegen Estius in h. l.

4) Die Rec. liest ὄντων τῶν ἱερέων τῶν προςφερόντων. Gegen diese Leseart ist eine ansehnliche Zeugenschaft, welche ἱερέων und den Artikel τῶν vor προςφερόντων als Zusatz erklärt. Die Vulg. hat den Text: ὄντων τῶν προςφερόντων vor sich. Die Peschito da=gegen liest: ἱερέων (ܟܘܡܪ̈ܐ).

Daß die Hervorhebung dieses Gegensatzes der Einmaligkeit und stetigen Wiederholung der Nerv der Argumentation nicht ist, liegt auf der Hand; denn es handelt sich nicht um die Einmaligkeit des himmlischen Opfers im Gegensatze zur fortwährenden Wiederholung der levitischen Opfer, sondern nur um die Nothwendigkeit des Opfers Christi im Himmel. Die levitischen Priester opfern der Vorschrift des Gesetzes gemäß[1]), darum im irdischen Heiligthum; denn nach dem Gesetze mußte der Opfercult der levitischen Priester im irdischen Heiligthum verrichtet werden[2]). Christus ist nicht Priester nach dem Gesetze, darum kann seine Cultstätte nicht auf Erden sein. In τὰ δῶρα sind die beiden Opferbenennungen V. 3 δῶρά τε καὶ θυσίας zusammengefaßt.

Aus der Stelle 8, 4 wurde gefolgert, daß Christus auf Erden noch nicht Priester gewesen, sondern es erst in Folge der Himmelfahrt geworden sei. Unabweisbar, sagt Kurtz, ergibt sich aus 8, 4 die Folgerung, daß nach der Anschauung des Verfassers Christi Hohespriesterthum erst bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt seinen Anfang genommen habe. Mit dem Satze: wenn Christus auf Erden sich befände, so wäre er nicht einmal Priester, ist, so sagt man, der andere unmittelbar gegeben: so lange er noch auf Erden war, ist er auch noch nicht Priester gewesen; der Verfasser erkläre also hier ganz ausdrücklich, daß nur der in den Himmel erhöhte Christus als Priester und Hohepriester betrachtet werden könne. Dagegen ist zu bemerken, daß die gezogene Folgerung im Zusammenhalte mit dem Ideengange eine ganz unrichtige ist. Aus dem Satze: wenn er auf Erden wäre, so wäre er nicht einmal Priester, da ja die Priester sind, welche nach dem Gesetze die Gaben darbringen, kann unmöglich gefolgert werden, daß er, als er früher auf Erden weilte, noch nicht Priester war und noch keine priesterliche Function verrichtet hat. Diese Folgerung widerspricht nicht nur der ausdrücklichen Lehre des Apostels, der den Tod Christi am Kreuze als Opfer und zwar als versöhnendes und darum priesterliches Opfern auffaßt, sondern auch der ganzen Argumentation v. V. 1—4, wo nur von dem Zustande die Rede ist, in welchem der neutestamentliche Hohepriester sich jetzt befindet. Der Apostel will einfach beweisen, daß, wenn Christus Hoherpriester ist, seine Liturgie nur im Himmel stattfinden kann. Die levitisch priesterliche Liturgie gehört der Erde an, und ist zu deren Verrichtung die levitische Abstammung erforderlich. Daraus folgt, daß, wäre er nach Ueberwindung von Tod und Grab auf Erden geblieben, er nicht Priester sein und in Folge dessen auch keine priesterliche Liturgie haben könnte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil auf Erden für eine andere, als die levitische Liturgie kein Platz ist. Daraus also, daß die Stätte der hohepriesterlichen Liturgie Christi nicht die Erde, sondern der Himmel ist, folgt nicht, daß er vor seiner Himmelfahrt noch nicht Priester gewesen sei, eine Folgerung, welche die Wirksamkeit des Opfers am Kreuze negirt, und deren Spitze vorzüglich gegen das eucharistische Opfer gerichtet ist. Wie irrthümlich dieser Gedanke sei, geht aus V. 4ᵇ und V. 5 hervor, der

1) Statt κατὰ τὸν νόμον lesen gewichtige Zeugen κατὰ νόμον.
2) 3. Mos. 17, 4 ff.; 5. Mos. 12, 5 ff.

mit dem eucharistischen Opfer wahrlich nichts zu schaffen hat, sondern nur zeigt, daß Christus kein levitischer Priester sein und keine levitische typische Liturgie haben könne. Handelt es sich ja doch nur immer um den Vergleich zwischen Christus und den Hohenpriestern des A. B., zwischen seiner und ihrer Liturgie und Cultstätte.

V. 5. οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς, μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν. Ὅρα, γάρ φησι, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον, τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.

V. 5. als welche sie einem Abbilde und Schattenrisse der himmlischen Dinge dienen, wie denn Moses göttliche Weisung erhielt, als er das Zelt vollenden wollte; denn, siehe zu, sagte er, daß du machest alles nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden ist auf dem Berge.

Die Hütte, welchem die levitischen Priester dienen, wird nun im Gegensatze zum himmlischen Heiligthum näher beschrieben, und das hierüber Gesagte aus der Schrift bewiesen. Sie wird geschildert als ein schattenhaftes Abbild des himmlischen Heiligthums, in welchem Christus als Priester fungirt. Diese Charakteristik der alttestamentlichen Cultstätte enthält ein Argument für die Inferiorität der mosaischen Hütte und zugleich einen neuen Grund, warum Christus seine Opferthätigkeit nicht auf Erden, etwa im Tempel von Jerusalem entfalte, weil nämlich hier Tempel und Opfer nur typischen Charakter haben. Οἵτινες[1]) ist mehr als das einfache Relativum und hat den Sinn von quippe qui: als welche, d. h. als gesetzliche Opferpriester sie dem Abbilde und Schattenrisse des Himmlischen dienen. Dieser Dienst wird hier durch λατρεύειν bezeichnet, während das eigentliche Wort für den priesterlichen Dienst λειτουργεῖν ist. Der Unterschied zwischen beiden Worten besteht darin, daß λατρεύειν[2]) vorzugsweise vom Gottesdienste im Allgemeinen, vom Gottesdienste der Gemeinde, λειτουργεῖν dagegen speciell vom priesterlichen Dienste gebraucht wird. Daß die Dative ὑποδείγματι und σκιᾷ den Ort, d. i. die Cultstätte bezeichnen, an welcher die levitischen Priester dienen, erhellt aus der unmittelbar folgenden Schriftstelle. Die Deutung der genannten Dative von dem levitischen Culte und des Genitivs τῶν ἐπουρανίων von dem himmlischen Culte ist sonach gegen den Zusammenhang. Um anzudeuten, daß die Stiftshütte ein sehr unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligthumes sei, sind die Ausdrücke ὑπόδειγμα und σκία gewählt. Der erste Ausdruck ὑπόδειγμα[3]) kann hier in Verbindung mit σκιά nur „Abbild"

1) Vgl. Röm. 1, 25; 2, 15. Die Peschito: ܗܢܘܢ ܕ die, welche, oder sie, welche.

2) Vgl. 9, 14; 10, 2; 12, 28 mit dem Dativ τῷ θεῷ; Luk. 2, 37: Apgsch. 26, 7. Vom Priesterdienste wird λατρεύειν außer 8, 5 nur noch 13, 10, und λατρεία 9, 1. 6 gebraucht. Es wird gewöhnlich mit dem dat. der Person construirt; mit dem dat. der Sache, woran man dient nur hier und 13, 10. Die Peschito hat für beide Worte ܦܠܚ dienen.

3) Zu ὑπόδειγμα vgl. 4, 11.

bedeuten, und zwar ist hier ein Abbild gemeint, welches sein Original nur in seinen allgemeinsten Umrissen, nur sehr unvollkommen darstellt[1]). Noch stärker wird diese Unvollkommenheit durch σκιά ausgedrückt. Σκιά bezeichnet nämlich ein unbestimmtes, in Dunkelheit verschwimmendes Schattenbild, welches kein eigentliches Bild des abgeschatteten Gegenstandes, sondern nur die farblosen Contouren desselben darstellt. Dieses Wort steigert den Begriff der Unvollkommenheit zu dem der völligen Wesenslosigkeit. Die Stiftshütte verhält sich also zum himmlischen Heiligthume, in welchem Christus als Priester fungirt, wie der Schatten zu seinem Gegenstande. Sie ist nicht blos ohne wahren Inhalt, sondern auch ohne wahre Form. Wie der Schatten an und für sich nichts ist, sondern nur durch seine Sache entsteht, so ist auch das jüdische Heiligthum mit seiner Liturgie an sich nichts Wesenhaftes, erhält vielmehr erst durch die Beziehung auf den abgeschatteten Gegenstand eine Bedeutung[2]). Τὰ ἐπουράνια heißt an sich die himmlischen Dinge; hier dem Zusammenhange gemäß das himmlische Heiligthum[3]); denn dieses wird als abzubildendes Original der schattenhaften σκηνή entgegengestellt. Die in dieser Charakterisirung des alttestamentlichen Heiligthums ausgesprochene Inferiorität desselben involvirt auch die Inferiorität des alttestamentlichen Opfer- und Priesterdienstes. Denn ist die Stiftshütte nur ein schattenhaftes Abbild der wahren himmlischen Cultstätte, dann sind es auch die daselbst dargebrachten Opfer, wie das an dieser Opferstätte fungirende Priesterthum. Das Zelt, das Priesterthum und die Opfer sind nur ὑποδείγματα und σκιαί. Das Zelt ist ein von Menschenhänden errichtetes[4]), das Priesterthum κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκινῆς[5]) und die Opfer stellvertretende Thieropfer, denen eine wahrhaft reinigende Kraft nicht zukommt[6]). Deshalb kann auch Christus im mosaischen Heiligthum so wenig Priester sein, als die Leviten und Aaroniten im himmlischen und wahren Heiligthum Priester sein könnten. Zur Rechtfertigung der schwerwiegenden Behauptung über die Stiftshütte bringt der Apostel sogleich den Schriftbeweis bei, um die Hebräer nicht von sich abzustoßen. Das Citat ist aus 2. Mos. 25, 40, wornach Moses als er im Begriffe war, die Stiftshütte zu bauen, von Gott die Weisung erhielt, sich genau nach dem ihm auf dem Berge gezeigten Musterbilde zu richten. Καθὼς = wie denn drückt aus, daß die gegebene Charakteristik der Stiftshütte dem Inhalte der citirten Schriftstelle ganz und gar entspricht. Das Verbum χρηματίζειν hat zunächst die Bedeutung: Geschäfte machen; dann überhaupt: über eine Sache verhandeln, sie

1) Ὑποδεικνύναι unter die Augen stellen, zeigen; daher ὑπόδειγμα = Abbildung, Nachbildung eines Gegenstandes, um denselben für das Auge anschaulich zu machen; daher überhaupt das veranschaulichende Bild, das sowohl Vorbild (Beispiel) als Abbild sein kann.

2) Das Bild vom Schatten ist paulinisch (Col. 2, 17).

3) Die Peschito gibt τῶν ἐπουρανίων mit ܕܒܫܡܝܐ des im Himmel (Seienden).

4) Vgl. 9, 24.

5) Vgl. 7, 16.

6) Vgl. 9, 9.

; häufig: einen göttlichen Befehl oder ein Orakel ertheilen. Bei den und im N. T. wird es von Mittheilung göttlicher Offenbarungen und gebraucht. Das Passivum χρηματίζεσθαι kommt in der Bedeutung: eine Weisung oder Offenbarung empfangen, nur im N. T. vor[2]) Μέλλων κλ. als er im Begriffe war, das Zelt zur vollendeten Ausführung zu ; denn die im Citate enthaltenen Worte wurden zu Moses gesprochen, den Bau des Zeltes begann. Mit φησί sc. ὁ Θεός wird der göttliche eingeführt, wobei zu bemerken ist, daß die Partikel γάρ nicht mit ὅρα, mit φησί verbunden werden muß; denn dieses Wort ist hier Einfüh-rtikel[3]). Πάντα, das im LXX Texte fehlt, ist eine Einschaltung von s Apostels und steht statt der im Buche Exodus gegebenen Speciali-er anzufertigenden Stiftshütte und der Geräthe der priesterlichen Litur-on der Stiftshütte mit allem Zubehör ist nun gesagt, daß sie von nach einem ihm von Gott gezeigten Typus gebaut worden war. Τύπος[4]) nen Etymon nach Schlag und als Folge desselben ein eingedrücktes Zei-al (Joh. 20, 25); sodann Bildwerk jeder Art (Apgsch. 7, 43), dem-ch sowohl Abbild (Apgsch. 23, 25) als Vorbild behufs Nachahmung ss. 1, 7 und an unserer Stelle). Unter diesem Vorbilde kann aber der selbst nicht verstanden sein, als hätte Moses das himmlische Heiligthum sehen; denn zu dieser Auffassung paßt das Wort τύπος nicht. Der kann auch deshalb der Typus der Stiftshütte nicht sein, weil nach die Trennung des Allerheiligsten und des Heiligen ausdrücklich als eine mmenheit bezeichnet wird, die im Himmel nicht mehr stattfindet; es nach das dem Moses gezeigte Bild, welches der mosaischen Hütte genau ar und zwar im Ganzen und Einzelnen also auch in der Trennung des vom Allerheiligsten, nicht vom Himmel verstanden werden. Ebenso un-ist die Ansicht, welche die Worte 2. Mos. 25, 40 als einen bildlichen k fassen, wornach die daselbst gegebene Beschreibung über das Zelt

χρηματίζειν (τοὺς λόγους) τινί oder πρός τινα.

Im Pass. wechselt die Construktion χρηματίζομαί τι 11, 7; Mtth. 2, 12. 22, 10, 22, und χρηματίζεται τινί τι Luk. 2, 26. Estius gibt χρηματίζειν mit ora-re oder reddere; χρηματίζεσθαι mit oraculum accipere. Die Peschito übersetzt er Stelle χρηματίζεσθαι mit ܐܬܐܡܪ es ist gesagt worden; 11, 7 mit ܚܙܐ nd Mtth. 2, 12. 22; Apgsch. 10, 22 mit ܚܙܐ vidit.

Das Citat lautet nach den LXX: ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον ὄρει. Die Rec. liest ποιήσῃς = du mögest machen. Diese Leseart ist aber ezeugt.

Für κατὰ τὸν τύπον steht im Hebräischen בְּתַבְנִיתָם nach ihrem Bilde, d. h. des nd aller Gefäße zum Dienste desselben. Die LXX übersetzen dieses Wort 2. Mos. mit τύπος, sonst aber meistens mit παράδειγμα oder ὁμοίωμα. Die eigentliche g von תַּבְנִית (St. W. בָּנָה bauen) ist: Bau; die abgeleitete: Bild jeder Art 4, 17), Grundriß (1. Chr. 28, 11), Abriß (2. Kön. 16, 10); dann auch Muster, Gegen diese letzte Bedeutung spricht nicht 1. Chr. 28, 11. Demgemäß kann Bild, Vorbild und Abbild bedeuten.

und dessen Einrichtung als τύπος, als geistiges Bild, betrachtet wird. Dagegen spricht zwar nicht δειχθέντα, weil dieses Wort ebenso von einem wirklichen als geistigen Zeigen gebraucht werden kann, aber um so mehr das Wort τύπος, wie der Wortlaut der Vulg. zu 2. Mos. 25, 40 [1]) und die Stelle Apgsch. 7, 44, welche Stellen von einem wirklichen Schauen handeln. Es muß also bei τύπος an ein anschauliches Musterbild gedacht werden, das dem Moses in einem prophetischen Gesichte, d. h. in einer Vision oder überhaupt durch eine göttliche Offenbarung gezeigt worden ist [2]). Das Verbum δεικνύναι [3]) bezeichnet zunächst ein Zeichen für das leibliche oder geistige Auge, was immer ein Bild zur Voraussetzung hat, hier die Musterform der Stiftshütte. Es kann aber auch von einem Zeichen durch Beschreibung gebraucht werden, wie man auch im Deutschen sich dieses Ausdruckes nach vorhergegangener Belehrung bedient und sagt: ich habe dir nun gezeigt. Unter ἐν τῷ ὄρει ist selbstverständlich der Berg Sinai gemeint. Diesem schattenhaften Heiligthume dienen die levitischen Priester. Da nun neben diesen ein zweites nicht bestehen kann, so kann auch Christus, nachdem er einmal Hoherpriester ist, auf Erden nicht Priester sein; deshalb muß sein Hohepriesterthum der himmlischen Welt angehören.

V. 6. Νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτευχε λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.

V. 6. Nun aber hat er einen um so vorzüglicheren Priesterdienst erhalten, als er eines besseren Bundes Mittler ist, welcher auf Grund besserer Verheißungen festgesetzt worden.

Mit V. 6 wird die mit V. 3 begonnene Gedankenreihe fortgeführt und zugleich zum Abschlusse gebracht. Dabei geht aber der Apostel auf einen neuen Gedanken über, nämlich auf die Vergleichung mit den beiden Bündnissen. Die Liturgie Christi ist erhabener als die der levitischen Hohepriester, und zwar um so viel erhabener, als der neue Bund vorzüglicher ist als der alte. Die Vorzüglichkeit seiner Liturgie besteht nun vor Allem darin, daß er nicht wie die levitischen Priester dem Schattenbilde des himmlischen Heiligthumes dient, sondern im wahren Allerheiligsten, im Himmel selbst seines priesterlichen Amtes waltet, daß sonach auch seine Liturgie keine „nach dem Gesetze" zu vollziehende ist. Als der im Himmel weilende hohepriesterliche Liturg hat er eine weit vorzüglichere Liturgie erhalten, als der alttestamentliche Hohepriester. Seine Liturgie ist in dem Grade erhaben über die levitische, als der neue Bund erhaben ist über den alten. Der Grundgedanke von V. 6 ist also dieser: Die Liturgie der levitischen Priester in der Stiftshütte oder im irdischen Heiligthum verhält

1) Inspice; ἑωράκει.

2) Auch Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 117 ist der Meinung, Moses habe von der Stiftshütte ein Abbild in der Vision gesehen.

3) Die LXX haben δεδειγμένον. Die Form δειχθέντα kommt häufig im Cod. Alex. vor.

zur Liturgie Christi droben im Himmel, wie sich der alte Bund zum neuen hält. Worin die Vorzüglichkeit des N. B. bestehe, besagt der Relativsatz ς κλ., der V. 7—12 seine nähere Erläuterung findet, aus welcher dann Folgerung V. 13 gezogen wird, daß der alte Bund für den Untergang be- nmt sei und an seine Stelle der N. B. zu treten habe. Verhält sich nun levitische Priesterdienst am Tempel zum Dienste Christi wie der A. B. zum ıen, und soll dann wiederum der A. B. durch den neuen abrogirt werden, ergibt sich daraus, daß der levitische Tempeldienst ebenso durch die Liturgie risti abrogirt und überflüssig gemacht ist, wie der A. B. durch den neuen.

Νυνὶ δέ [1]) ist hier keine Folgerungspartikel, sondern im fortschreitenden Sinne nehmen. Dieses logische νυνὶ δέ weist auf V. 2 zurück, indem es die da- ıst ausgesprochene Thesis noch einmal wiederholt, und in Verbindung mit δέ, ches dem μέν in V. 4 entspricht, zugleich eine Antithese zu V. 5 bildet: ire Christus auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, nun aber ist er nicht Erden, wo die levitischen Priester ihren Dienst im schattenhaften Heiligthum richten, er ist vielmehr im Himmel, und hat deshalb eine vorzüglichere Litur- erlangt [2]). Diese Liturgie heißt διαφορωτέρα [3]) im Vergleiche zur levitischen, oferne sie bei dem wesenhaften Urbilde, die letztere aber bei dessen schatten- tem Abbilde ihrer Thätigkeit entwickelt. Zu diesem Beweise, der im Voraus- enden seine Basis hat, fügt der Apostel einen neuen, aus der Vorzüglichkeit neuen Bundes geschöpften. Seine Liturgie ist in dem Maße vorzüglicher, als λειτουργός eines besseren Bundes Mittler ist, dessen Vorzug wiederum darin be- ıt, daß er auf besseren Verheißungen gründet als der A. B. Die Erhaben- t der Liturgie Christi über die levitische wird also an der Erhabenheit des B. über den alten gezeigt, wie umgekehrt 7, 22 aus der Erhabenheit des lchisedekischen Priesters die Erhabenheit des durch ihn vermittelten Bundes ge- ossen war [4]). Die κρείττων διαθήκη ist selbstverständlich der N. B., der ίττων genannt wird hinsichtlich seiner erleuchtenden (V. 10) und wahrhaft menden Kraft (V. 12). Insoferne nun dieser Bund im Blute Christi ge- tet wurde, kann κρείττων als Gegensatz zu dem durch Thierblut gegründeten

---

1) Die Leseart νυνὶ δέ ist gegen die Rec. νυν δέ stärker bezeugt. Immerhin ist aber ies νῦν δέ von dem zeitlichen νῦν δέ (2, 8; 12, 26) wohl zu unterscheiden.

2) Τυγχάνειν in der Bedeutung „erlangen" wird mit dem Gen. construirt sowohl im ssischen Griechisch als in unserem Briefe (8, 6; 11, 35). Statt der Leseart der Rec. ευχε findet sich die überwiegend bezeugte Leseart τέτυχεν, welche um deswillen vorzu- ȷen wäre.

3) Formell hat V. 6 mit 1, 4 die größte Aehnlichkeit. Dort wie hier die beiden mparative, nur mit dem Unterschiede, daß 1, 4 im ersten Satzglied τοσούτῳ ausdrück- ı vor dem ersten Comparativ steht, während es an unserer Stelle zu ergänzen ist er διαφορώτερος vgl. 1, 4.

4) Die Vergleichung von 7, 20—22 lautet: Um wie viel das Priesterthum Christi aben ist über das levitische, um so viel ist der N. B. vorzüglicher als der alte. Und unserer Stelle: Um wie viel der N. B. vorzüglicher ist als der alte, um so viel ist Liturgie Christi vorzüglicher, als die der levitischen Priester.

A. B. gedeutet werden[1]), obwohl diese Bezugnahme auf die Verschiedenartigkeit des Bundesstiftungsmittels in der das Wort κρείττων erklärenden und begründenden prophetischen Schriftstelle nicht zum speciellen Ausdrucke gelangt. Mit dem Worte μεσίτης greift der Apostel über das levitische Priesterthum hinaus; denn der Mittler des A. B. ist nicht Aaron, sondern Moses. Insoferne nun das levitische Priesterthum ein Produkt des A. B. war und der Aufrechthaltung des Bundesverhältnisses und der Beseitigung vorkommender Störungen desselben diente, kann von demselben nicht gesagt werden, es sei Mittler des A. B. Christus dagegen ist nicht blos der Bürge (7, 22), sondern er ist auch der Mittler, d. i. Begründer des N. B., vereiniget sonach die Stellung Aarons und Moses in seiner Person und zwar in der vollkommensten Weise. Μεσίτης heißt derjenige, welcher zwischen zwei Parteien gestellt, die Vereinbarung oder die Gewährleistung von der einen an die andere übernimmt[2]). Dieses Wort hat nicht blos neutrale Bedeutung: zwischen zwei Theilen in der Mitte stehen, sondern auch die transitive: zwei Theile mit einander verbinden[3]). In der ersten Bedeutung ist Moses, in der zweiten Christus μεσίτης. An unserer Stelle ist μεσίτης als Gegensatz zu Moses zunächst im Sinne von Vermittler zu nehmen, wornach Gott als Stifter und Begründer des A. wie des N. B. erscheint. Insoferne aber der N. B. im Blute Jesu Christi gegründet wurde, muß Christus als der reale Urheber des N. B. betrachtet und μεσίτης im eigentlichen Sinne des Wortes genommen werden. Wie Christus als Gottmensch Moses unendlich überragt; so ist auch seine Mittlerthätigkeit von der des Moses absolut verschieden. Eigentlicher Mittler zwischen Gott und den Menschen kann nur derjenige sein, der an der Natur beider sich gegenüberstehenden Parteien participirt, der also Gott und Mensch zugleich ist. Das war aber nicht bei Moses, sondern nur bei Christus der Fall, weshalb auch nur er μεσίτης genannt werden kann. Weil nun Christus der Mittler eines besseren Bundes ist, ist auch seine hohepriesterliche Liturgie eine bessere als die alttestamentliche und zwar genau in dem Grade, als der N. B. den alten überragt. Das proportionelle Verhältniß lautet demnach: Die hohepriesterliche Amtsthätigkeit Christi verhält sich zu der des aaronitischen Hohenpriesters, wie sich der N. B. zum alten verhält. Es ist also hier keine persönliche, sondern eine sachliche Gegenüberstellung, weshalb der Nachdruck nicht auf μεσίτης, sondern auf λειτουργία und διαθήκη ruht. Warum dieser Bund vorzüglicher ist als der alte, wird in dem Relativsatze[4]) erklärt und begründet. Die Thatsache seines Abschlusses wird mit νενομοθέτηται ausgedrückt.

1) Estius: Christus novum testamentum suo ipsius sanguine sanxit et confirmavit, atque ejusdem testamenti promissa per obedientiam et humilitatem passionis ac mortis suae nobis efficaciter promeruit. At Moses vetus testamentum dedicavit in sanguine alieno, scilicet occisorum animalium; idemque in terram Chanaan quae illic praecipue promittebatur, nec populum introduxit, nec ipse ingredi potuit.

2) Job. 9, 33. מוֹכִיחַ v. יָכַח gerade sein; Hiph. gerade machen.

3) Gal. 3, 19. 20. Ebenso das syrische Wort ܡܨܥܝܐ v. ܡܨܥ in der Mitte stehen und in die Mitte setzen.

4) οἵτις ist qualitativ = welcher als solcher; ὅς dagegen ist rein gegenständlich.

der Ausdruck νομοθετεῖν διαθήκην heißt: den Bund feststellen wie ein Gesetz[1], hn mit Gesetzeskraft und folglich mit Gesetzesverbindlichkeit einführen. Das Passivum wird hier von der gesetzweise geordneten Sache (Bund) gebraucht, wie ', 11 von den gesetzlich verpflichteten Personen. Νόμος im Sinne der heiligen Schrift ist jede Offenbarung des göttlichen Willens, welche das Verhältniß der Menschen zu Gott und untereinander gesetzlich regelt. Durch νομοθέτηται wird lso dem N. B. Gesetzeskraft und Gesetzesgiltigkeit zugeschrieben, er ist auf bessere Verheißungen gesetzlich begründet als der A. B. Die κρείττονες ἐπαγγελίαι die esseren Verheißungen, welche dem N. B. zu Grunde liegen und darin ihre Erfüllung finden sollen, sind offenbar die in der Weissagung des Propheten Jeremias (8—12) enthaltenen. nicht die Gesammtheit aller auf die neutestamentliche Heilszeit bezüglichen Verheißungen. Es ist die Universalität der wahren Gotteserkenntniß und der wahren Sündenvergebung.

V. 7. Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος.

V. 7. Denn, wenn jener erste (Bund) untadelhaft wäre, so würde wohl nicht für einen zweiten Platz gesucht werden.

Durch die V. 6 ausgesprochene Thesis: Jesus sei der Mittler eines vorzüglicheren Bundes, konnte der Apostel den Lesern, welche den mit Moses geschlossenen Bund Gottes als den Kern der israelitischen Religion betrachteten, anstößig erscheinen; denn darin lag unverkennbar eine Herabwürdigung jenes Bundes. Es war in dieser Thesis der Stab über das mosaische Gesetz und das aronitische Priesterthum gebrochen. Es erforderte deshalb sowohl die Rücksicht auf die Leser als der Zweck des Sendschreibens, die sofortige Begründung der scheinbar kühnen Behauptung. Bevor er nun den Schriftbeweis liefert, zieht er aus der Thatsache der Gründung eines N. B. den logischen Schluß, daß der A. B. nicht untadelhaft war. Die Argumentation ist analog der von 7, 11. Dort wurde aus der Thatsache, daß ein anderer Hohepriester verheißen wurde, auf die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Hohepriesterthums geschlossen; hier wird aus der Thatsache, daß Gott noch während des Bestandes des A. B. einen neuen Bund verheißen habe, auf die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des A. B. geschlossen. Schon das, daß Gott einen zweiten Bund in Aussicht stellt, ist ein sicherer Beweis dafür, daß der schon bestehende erste Bund nicht ἄμεμπτος sein kann. Denn wäre er untadelig, d. h. der Idee und Bestimmung eines Bundes Gottes mit seinem Volke vollkommen entsprechend und daher wahrhaft genügend, so bedürfte es keines zweiten Bundes, und es hätte ein solcher neben dem ersten keinen Platz. Nun aber ist der N. B. gegründet, folglich war der erste Bund nicht ἄμεμπτος; er ist also durch den N. B. abrogirt und mit ihm auch sein Priesterthum. Die Verheißung des N. B. ist also schon an und für sich ein von Gott selbst ausgestelltes Zeugniß, daß der

1) Auch bei Jakobus und im Römerbrief wird der N. B. νόμος genannt: νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας Jak. 1, 25; νόμος ἐλευθερίας Jak. 2, 12; νόμος πίστεως Röm. 3, 27.

A. B. mangelhaft sei. Οὐκ ἄμεμπτος[1]) war der A. B. deshalb, weil er ἀσθενὲς und ἀνωφελές (7, 18) war. Es ist damit jene Mangelhaftigkeit gemeint, welche 7, 11. 18. 19 von dem levitischen Priesterthum und Gesetze geltend gemacht wird, die keine τελείωσις zu Stande bringen konnten. Daß der letzte und eigentliche Grund der Mangelhaftigkeit des A. B. nicht in der Beschaffenheit des Bundesvolkes liege, sondern in den von Gott selbst getroffenen Anordnungen, geht daraus hervor, daß derselbe nur als Gottes Werk betrachtet werden kann; denn bei der Bundesschließung hat Gott Alles allein, ohne Zuthun der Menschen festgestellt. Er war aber mangelhaft nicht in dem Sinne, als hätte er seinem Zwecke nicht entsprochen, sondern weil es im Willen Gottes gelegen war, bei der ersten Bundesschließung einen vollkommenen Bund mit seinem Volke nicht zu schließen. Der A. B. entsprach vollkommen seiner Zeit und seinem Zwecke, was schon in seiner göttlichen Stiftung liegt. Er setzte die bei seiner Gründung von Gott gewollte Gnadenabsicht in's Werk, welche darin bestanden, das Volk Israel für die Theilnahme am Heile in Christus zu erziehen. Der A. B. entsprach also vollständig in allen seinen Einrichtungen seinem pädagogischen Charakter. Von einer Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des A. B. kann also nur im Verhältnisse zum N. B. gesprochen werden. Diesem gegenüber ist jener οὐκ ἄμεμπτος. Der alte wie der neue Bund ist göttlichen Ursprunges, also an sich gut und seinem Zwecke vollkommen entsprechend. Der A. B. bereitet auf die Erlösung vor, der neue gewährt sie; jener ist vorübergehend, dieser bleibend; jener umfaßt Ein Volk, dieser alle Völker; jener konnte weder entsündigen noch heiligen, dieser nimmt die Sünde hinweg und verleiht wahres und ewiges Leben. Der Ausdruck ζητεῖν τινὸς τόπον[2]) ist in seiner Anwendung auf den N. B. von der Vorbereitung seiner Ausführung gebraucht, und insoferne nun ein Platz für diesen zweiten Bund gesucht wird, ist damit der Gedanke ausgesprochen, daß dieser zweite Bund schon während des Bestandes der πρώτη διαθήκη im Rathschlusse Gottes existirte, was aus dem sofort angeführten Ausspruche Gottes ersichtlich ist. In τόπος liegt keine Beziehung auf das Herz des Menschen, so daß der Gedanke wäre: Gott hätte nicht nöthig gehabt, in den Herzen der Menschen nach einem besseren Platze für seinen Bund zu suchen, als der Platz auf den steinernen Tafeln gewesen war. Bei dieser Erklärung könnte von der Schließung eines N. B. keine Rede sein, was aber dem Wortlaute der folgenden Schriftstelle und der ganzen Argumentation, welche ja den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten zu seinem Inhalte hat, entschieden widerspricht. Τόπος kann sich sonach nur auf den Platz beziehen, welchen der N. B. in der Heilsgeschichte einnimmt.

---

1) Ἄμεμπτος (ἀ priv. und μέμφομαι) untadelig (Luk. 1, 6 sine querela) ist wie überall im N. T. im passiven Sinne zu nehmen. Ebenso die Peschito: ܠܐ ܪܫܝܢ ohne Tadel v. ܪܫܐ anklagen, tadeln wegen irgend eines Defektes oder Vergehens.

2) Τόπον τινὸς ζητεῖν heißt für etwas einen Platz, einen Ort suchen, und entspricht den Redensarten τόπον εὑρίσκειν 12, 17; τόπον λαμβάνειν Apgsch. 25, 16; τόπον διδόναι Röm. 12, 19.

V. 8. Μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει· Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν,

V. 8. Denn sie tadelnd sagt er: Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da werde ich für das Haus Israel und für das Haus Juda einen neuen Bund abschließen,

V. 8—12 begründet nun der Apostel ausführlich an der Hand der heiligen Schrift des A. T. die Mangelhaftigkeit des A. B. Es ist die Stelle Jerem. 31, 31—34, welche wie keine andere so klar und deutlich die Mangelhaftigkeit des A. B. ausspricht, und die vorzüglicheren Verheißungen, auf welche der N. B. begründet werden sollte, verkündet. Die Weissagung wird eingeleitet durch die Worte: Μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς [1]) λέγει. Im Hinblicke auf die verschiedenartige Erklärung dieser Worte erhebt sich die Frage nach dem Gegenstande des Tadels, ob dieser der A. B. oder die Bundesglieder, oder beide zugleich seien. Die Beantwortung der Frage richtet sich zunächst nach der Verbindung von αὐτοῖς mit μεμφόμενος oder λέγει. Bei der ersten Annahme wären die Bundesglieder, bei der zweiten der A. B. selbst das Object des göttlichen Tadels. Die Verbindung des αὐτοῖς mit μεμφόμενος [2]) ist sprachlich zulässig, weil μέμφεσθαι sowohl mit dem dat. als mit dem accus. construirt werden kann. Diese Verbindung wird auch noch unterstützt durch die Stellung von αὐτοῖς vor λέγει; denn gehörte das pronom. zu λέγει, dann wäre es nach diesem Zeitworte gesetzt. Dazu kommt noch, daß V. 9 ein Tadel gegen die Bundesglieder ausgesprochen wird, nicht aber gegen den Bund; denn das wird ja gerade getadelt, daß sie nicht im Bunde Gottes blieben. Aus diesen Gründen entscheide ich mich für die Verbindnng des Pronomen mit dem Participium [3]), und beziehe den Tadel auf die alttestamentlichen Bundesangehörigen. Aber auch bei der Verbindung des αὐτοῖς mit λέγει sind die Getadelten zunächst die alttestamentlichen Bundesglieder, nicht der A. B. Das verlangt schon die enge Verbindung des Partic. mit dem Hauptverbum und die Stellung des αὐτοῖς. Wenn aber auch der Tadel direkt an die Bundesangehörigen gerichtet ist, so enthält die prophetische Stelle doch auch einen Tadel des A. B. und insoferne ist V. 8—12 eine Begründung des οὐκ ἄμεμπτος des A. B. Im Tadeln der Bundesglieder ist der Tadel des Bundes enthalten, inwieferne er die Kraft nicht hatte, die an jenen gerügte Uebertretung, deren sich nicht blos einzelne Glieder, sondern das ganze Volk schuldig machte, zu hindern, sie in der Bundestreue zu befestigen und eine bleibende Lebensgemeinschaft mit Gott zu

1) Die Rec. αὐτοῖς ist gegen die stark bezeugte Variante αὐτούς beizubehalten, welche ohne Zweifel nur deshalb gewählt wurde, um die ausschließliche Verbindung des pron. mit μεμφόμενος festzustellen, während αὐτοῖς sowohl mit μεμφόμενος als mit λέγει verbunden werden kann.

2) Die Verbindung des αὐτοῖς mit μεμφόμενος findet sich auch in der Peschito und Vulg. Ebenso verbinden Chrysost. Theophyl. Oecum. den dat. mit dem part.

3) Hiefür spricht auch die Parallelstelle 2. Makk. 2, 7: μεμφόμενος αὐτοῖς εἶπεν.

realisiren. Wenn also auch zunächst die Bundesglieder wegen ihres Bundesbruches getadelt werden, so trifft damit der Tadel den Bund selbst [1]). Denn wenn sich Gott wegen der Bundesuntreue der Israeliten bestimmen läßt, einen neuen, vom alten qualitativ verschiedenen Bund zu errichten, so ist darin unverkennbar der Gedanke ausgesprochen, daß ein Theil der Schuld am A. B. selbst lag; denn wäre er der vollkommene Bund gewesen, dann wäre er auch für immer stehen geblieben. Die Uebertretung des Bundesgesetzes ist kein Grund dasselbe aufzuheben, sonst müßte ja auch der neue Bund abrogirt werden, da bekanntlich auch die neutestamentlichen Glieder denselben vielfach übertreten.

Der erste Theil der Weissagung enthält eine Ankündigung Gottes, es werde die Zeit kommen, da er mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda, also mit den zwölf Stämmen, welche sich unter Jerobeam getrennt hatten, einen neuen Bund schließen werde. Die Worte: ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται [2]) sind bei Jeremias stereotyper Ausdruck als Einleitung zur Prophetie. Mit λέγει κύριος [3]) wird die Weissagung als Gotteswort charakterisirt, und dadurch den Lesern nahe gelegt, daß die Behauptung der Mangelhaftigkeit des alten und der Vorzüglichkeit des N. B. keine Leugnung, sondern vielmehr eine Anerkennung der göttlichen Autorität des alttestamentlichen Gotteswortes sei. Der A. B. will gar nicht als ein vollkommener und auf die Dauer genügender gelten; denn im A. B. selbst sind die dem neuen Bunde geltenden besseren Verheißungen gegeben, welche ausdrücklich über den A. B. hinaus und auf einen neuen und besseren Bund hinweisen. Es ist also nicht der Apostel, sondern das Gotteswort des A. B. selbst, welches die Mangelhaftigkeit des A. B. und die Vorzüglichkeit des neuen ausspricht. Die Redensart συντελεῖν διαθήκην [4]) ist nicht absichlich vom Apostel statt des διαθήσομαι der LXX gewählt, um damit den N. B. als einen vollendeten und vollkommenen zu bezeichnen. Das Verb. συντελεῖν steht hier ohne jeden Nebenbegriff im Sinne von „schließen“ (einen Bund), wie es in dieser

---

1) Estius: Nam etsi crimen violati foederis populo sit imputandum, non testamento, inde tamen arguitur ipsius testamenti seu foederis infirmitas et imperfectio, quia legis obedientiam praestare non potuit, ut proinde novo testamento, quod id possit, locus sit quaerendus. Vgl. Röm. 8, 3. 4; Gal. 3, 21; 2. Cor. 3, 6.

2) Die Vulg. übersetzt venient. Der griechische Text aber behält die Präsensform des hebräischen Originales bei (בָּאִים = venientes); ebenso die Peschito (ܐܳܬܶܝܢ = venientes). In der Prophetie steht gerne das Präsens für das Futurum, weil in derselben das Künftige schon als ein Gegenwärtiges geschaut wird.

3) Die Formel λέγει κύριος stützt sich auf den Cod. Alex.; im Cod. Vat. lautet sie durchweg φησὶ κύριος.

4) Statt καὶ συντελέσω κλ. hat der LXX Text καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ κλ.; für ἣν ἐποίησα V. 9: ἣν διεθέμην, und V. 10 ἣν διαθήσομαι wie in unserem Briefe. Der hebräische Text hat an allen drei Stellen ein und dasselbe Wort כָּרַת, das in Verbindung mit בְּרִית heißt: einen Bund schließen, errichten; während die Peschito mit den Zeitwörtern wechselt: ܘܐܫܰܠܶܡ (V. 8) und ich werde vollenden; ܕܝܰܗܒܶܬ (V. 9) welchen ich gegeben habe, ܕܐܶܬܶܠ (V. 10) den ich geben werde.

[b]edeutung auch vom alexandrinischen Uebersetzer des Jeremias ein paarmal ge-[b]raucht wird [1]). Hätte der Apostel den oben bezeichneten Sinn der Vorzüglich-[ke]it des N. B. mit συντελεῖν verbinden wollen, dann würde er auch V. 10 [d]ieses Verbum beibehalten haben [2]). Die Leser konnten συντελεῖν nicht anders [v]erstehen als im Sinne des Propheten Jeremias, und der Apostel durfte damit [a]uch keinen anderen Sinn verbinden, da es sich einfach um das Citat des alt-[te]stamentlichen Gotteswortes handelte, das bei diesem hochwichtigen Beweise keine [Z]uthat erfahren durfte, ohne sich der Gefahr auszusetzen, von den Lesern einer [m]ißverstandenen Deutung der heiligen Schrift beschuldiget zu werden. Καινή [w]ird der Bund genannt in Hinsicht seiner qualitativen Verschiedenheit vom [A]. B. Es soll damit kein numerischer, sondern ein wesenhafter Unterschied aus-[g]edrückt werden, wie er V. 10 f. beschrieben wird. Οἶκος Ἰσραήλ und οἶκος [Ἰ]ούδα ist das Reich Israel und das Reich Juda. Der N. B. soll die ge-[t]rennten Theile der jüdischen Nation wieder zu Einem Gottesvolke vereinigen. [D]aß die Verheißung dem israelitischen Volke gelte, geht aus V. 9 deutlich her-[v]or; denn den Nachkommen derer, mit welchen Gott den ersten Bund geschlossen, [w]ird die Verheißung gegeben, d. i. den Juden. Weil aber der N. B. für alle [V]ölker der Erde [3]) bestimmt ist, dürfen die Ausdrücke „Haus Israel und Haus [J]uda" nicht auf die Angehörigen des A. B. beschränkt werden; denn zu diesen [b]eiden Häusern im neutestamentlichen Gottesreiche gehören alle, welche durch die [A]postel, die geistigen Stammväter des N. B., zur Einheit des Glaubens in [C]hristus versammelt worden sind. Wohl waren die Juden die Erstberufenen, [m]it ihnen sollte zuerst der N. B. geschlossen werden, aber sie waren nicht die [E]inzigberufenen. Mehrere Exegeten haben im Anschlusse an den heil. Augustin [4]) [u]nter dem Hause Israel die Heiden, unter dem Hause Juda die Juden ver-[st]anden [5]), weil jenes sich dem Götzendienste hingab, dieses aber in der wahren [G]ottesverehrung verblieb. Diese symbolische Erklärung läßt sich mit dem Wort-[la]ute der Weissagung nicht in Einklang bringen, und ist auch nicht nöthig zur [B]egründung der Universalität des N. B.

---

1) Jer, 34, 8. 15, wo im Hebr. dasselbe verb. כָּרַת steht, das sonst mit διατιθέναι [ü]bersetzt wird.

2) Die Abweichung vom Texte der LXX erklärt sich wohl aus der Annahme der [C]itation aus dem Gedächtnisse.

3) 1. Mos. 12, 3; Jes. 2, 2 ff., 42, 6; Malach. 1, 11.

4) Aug. l. 22 contr. Faust. c. 89, und lib. 18 de civit. Dei c. 28. —

5) Cornel. a Lap. Symbolice significat Propheta et Apostolus tam gentiles [(d]omus Israel), quam Judaeos (domus Juda), adeoque omnes fideles, omnesque [p]opulos hujus novi testamenti et gratiae Christi participes fore.

V. 9. οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ, ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν, ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου· ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος.

V. 9. nicht gleich dem Bunde, den ich gemacht mit ihren Vätern an dem Tage, da ich ihre Hand ergrief, sie herauszuführen aus dem Lande Egypten; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so vernachlässigte ich sie, spricht der Herr.

Der neue Bund wird nun zuerst negativ, dann positiv (V. 10) näher beschrieben, und damit als ein wahrhaft neuer charakterisirt. Er ist nicht ein solcher, wie der mit den Vätern auf Sinai geschlossene[1]) und später wieder erneuerte. Als Grund der Stiftung eines neuen Bundes wird angeführt, daß ihre Väter nicht im Bunde Gottes blieben, weshalb sich Gott nicht mehr um sie kümmerte. Die Begründung enthält offenbar einen Tadel gegen die alttestamentlichen Bundesglieder und rechtfertiget die Einleitung des Citates mit μεμφόμενος αὐτοῖς. In diesem Tadel über die Bundesangehörigen ist aber auch die Mangelhaftigkeit des A. B. ausgesprochen, denn es wird ja gesagt, der neue Bund solle nicht wieder so sein, wie der alte. Da nun dieser Ausspruch durch den über das alttestamentliche Bundesvolk ausgesprochenen Tadel begründet wird, so fällt nach dem Zusammenhange der Stelle der Tadel offenbar auf den alten Bund zurück. Der alte Bund wird abrogirt, weil das Volk die Bundespflicht nicht erfüllte und sich Gott in Folge dessen von ihm zurückzog. Das Volk im Ganzen und Einzelnen ist bundesbrüchig geworden, und im Bunde selbst lag keine Kraft, diese universelle Bundesbrüchigkeit zu verhüten oder wieder aufzuheben. Darin liegt seine Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, und der Grund der Nothwendigkeit einer neuen Bundesstiftung nicht in dem Sinne, als sollte der neue Bund nur eine Erneuerung des alten Bundes sein, sondern im Gegensatze zu dem nach dem Auszuge aus Egypten geschlossenen Bunde. Mit der hebraisirenden Ausdrucksweise ἐν ἡμέρᾳ[2]) wird der betreffende Bund als der mosaische oder sinaitische näher charakterisirt. Auf die beiden mit ὅτι eingeleiteten Sätze bezieht sich μεμφόμενος αὐτοῖς V. 8: sie begründen zugleich den Satz οὐ κατὰ τὴν διαθήκην . . . αὐτῶν, indem sie darauf hinweisen, daß dieser Bund schon in der ersten Zeit seines Bestandes sich als kraftlos zeigte, das Volk in der Vereinigung mit Gott zu erhal-

---

1) Statt ἐποίησα haben die LXX die genaue Uebersetzung des hebr. כָּרַתִּי nämlich διεθέμην.

2) בְּיוֹם am Tage = zu der Zeit. בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי am Tage meines Ergreifens. Die griechische Participialconstruction ist Nachbildung des hebr. infin. absol. Der Ausdruck בְּיוֹם ist allgemeine Zeitbestimmung = in tempore, und kann sich nicht auf den Tag des Auszuges aus Egypten beziehen, weil das Gesetz erst am fünfzigsten Tage nach diesem Auszuge gegeben wurde.

ŝs ist jener Abfall zu Kades Barnea (4. Mos. 14) g·meint, in Folge as Verwerfungsurtheil über das Volk ausgesproche ı wurde. Ὅτι ich als Causalpartikel an das Vorausgehende an und καὶ führt das :n Satze Gesagte als Folge ein [2]): denn sie blieben nicht in meinem ınd so vernachlässigte ich sie. Κἀγὼ ἠμέλησα [3]) αὐτῶν bezeichnet das ı Gottes gegen das bundesbrüchige Volk, das nicht mehr Gegenstand Bundesgnade sein konnte. Κἀγὼ ist nachdrucksvoller Gegensatz zu)enn das Verhalten des Volkes und das Verhalten Gottes werden gegenübergestellt, weshalb sowohl im hebr. Originaltexte als in der griechischen und lateinischen Uebersetzung [4]) die beiden Pronomina ich stehen. Das Bedenken, daß die Bundesuntreue Israels die Bundes-ttes doch nicht aufheben durfte, findet seine Lösung in der Thatsache, Bestand des Bundes von der Beobachtung der Bundespflichten von ·r Bundesglieder abhängig gemacht wurde. Diese Untreue hat das oischen Gott und dem Volke zerrissen. Sie hatten aufgehört sein Volk darum hatte er aufgehört ihr Gott zu sein. Es mußte darum ein ınd geschlossen werden, der sich kräftig genug erweise, die Gnadenab-iottes mit der Menschheit zu realisiren [5]).

Ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν τομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ μέρας ἐκείνας, λέγει κύριος, νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν , καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ίψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐ-ἰς Θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί ; λαόν.

V. 10. Denn das ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr, ich werde geben meine Gesetze in ihren Sinn und auf ihre Herzen werde ich sie schreiben, und ich werde sein ihr Gott, und sie werden sein mein Volk.

---

er hebr. Ausdruck ist beidemal positiv: weil sie gebrochen haben (הֵפֵרוּ) meinen › ich Ekel an ihnen hatte.

ιτι das hebr. אֲשֶׁר und das syr. ? ܡܛܠ ܕ hat hier die Bedeutung: denn. Es › keinen Vordersatz, zu dem sich der Satz mit καὶ als Nachsatz verhielte, also il sie nicht geblieben in meinem Bunde, so habe ich 2c.

.μελεῖν sorglos sein, sich nicht kümmern; daher vernachlässigen, wie die Vulg. Der syrische Ausdruck ܫܒܩܬ bezeichnet eine potenzirte Vernachlässigung = und in Folge dessen verwerfen.

erem. 31, 32: וְאָנֹכִי — הֵמָּה; Peschito: ܐܢܐ ܐܦ — ܗܢܘܢ; LXX: αὐτοί — lg.: ipsi — et ego.

ornel. a Lap. macht zu den Worten κἀγὼ κλ. die treffende Bemerkung: Quia on servarunt foederis mei conditiones, scil. leges meas; hinc ergo rejeci usque irritavi ac novum mihi populum condere, novumque cum eis foedus ·evi. Hac sententia repellitur et vetus populus et vetus lex et vetus testamen-ıulus, quia non perstitit in pacto; lex autem, quia non effecit populum suum m; testamentum vero et pactum, quia pacti conditiones et consequenter pac-n infregit populus, ideoque vicissim hoc pactum suum fregit et rescidit Deus.

Der Mangelhaftigkeit und Vergänglichkeit des A. B. gegenüber wird nun die Vollkommenheit und Unauflöslichkeit des N. B. geschildert und gezeigt, daß er auf bessere Verheißungen gründet als jener alte Bund. Die erste vorzüglichere Verheißung ist die, daß im N. B. Gott seine Gesetze dem Bundesvolke in den Sinn geben und auf die Tafeln des Herzens schreiben werde. Nicht äußerlich werden ihm die Gebote Gottes gegenüberstehen als eine kalte nur den Widerspruch reizende Forderung; Gott selbst wird vielmehr Sorge tragen, daß sein Gesetz für alle Bundesglieder ein innerliches werde, so daß sie das Gesetz nicht nur kennen, sondern sich auch innerlich angetrieben fühlen, den sie von innen treibenden Willen Gottes zu thun. Das Gesetz Gottes, das den alttestamentlichen Bundesgliedern als todter Buchstabe gegenübersteht, soll bei den Gliedern des neuen Bundes innerlich werden, d. h. eine lebendige wirksame Macht über das Geistes- und Gemüthsleben sein. Dieses Gesetz übt also eine umgestaltende Kraft aus; es bewirkt einen freien freudigen Gehorsam, und begründet in Folge dessen ein neues inneres Liebesverhältniß zwischen Gott und den Menschen. Es gibt dem Menschen ein neues Herz, einen neuen auf Gott gerichteten Geist, Lust, Liebe und Freude zu Gottes heiligem Willen, schützt also gegen die Verletzung der Bundespflichten und gegen eine wiederholte Auflösung des Bundesverhältnisses, so daß Gott den neutestamentlichen Bundesgliedern fortwährend als ihr Gott, und sie hinwiederum fortwährend Gott als sein Volk angehören werden. Während also im A. B. das göttliche Gesetz nur auf steinerne Tafeln geschrieben war, sind dessen Forderungen im N. B. in den Sinn gelegt und auf die Herzen geschrieben, was durch die Mittheilung des heiligen Geistes im heiligen Sacramente der Taufe geschieht; deshalb kennen im N. B. auch Alle den Herrn (V. 11). Dort stand das göttliche Gesetz als etwas ganz Aeußerliches dem Volke gegenüber, weshalb es die Herzen nicht zu einer freudigen Erfüllung der Gebote Gottes bewegen konnte. Es fehlte die wahre Erkenntniß und darum auch die wahre Liebe; daher der allseitige Abfall vom Gesetze und dessen Urheber, daher aber auch die auf denselben gesetzte Strafe. Hier im N. B. hat das göttliche Gesetz den Menschen in seinem innersten Wesen erfaßt, es ist ihm gleichsam eingegossen und hat sich mit seinem ganzen Erkenntniß- und Liebesleben vermengt, so daß das innigste Verhältniß zwischen Gott und den Menschen besteht, das wegen seiner Innerlichkeit den Charakter des Lebens und der Unauflösbarkeit in sich trägt.

V. 10 schließt sich mit ὅτι[1]) motivirend an das Vorhergehende an, vorzugsweise an das συντελέσω διαθήκην καινήν (V. 8); es wird hier nämlich gezeigt, daß der bei Jeremias angekündete Bund wirklich ein neuer sei[2]),

1) Hieronym. übersetzt das hebr. כִּי (ὅτι) mit sed; die Peschito mit ܕܝܢ autem. Die Uebersetzung des Hieronymus ist sprachlich gerechtfertiget, insofern das hebr. כִּי = daß, weil, denn, nach einer Negation (V. 9, a) die Bedeutung: „sondern“ hat (1. Mos. 45, 8.).

2) Die Leseart διαθήκη μου findet sich sowohl in einigen Handschriften der LXX, als im Cod. Vatic. Im hebräischen Original jedoch steht nur בְּרִית ohne Suff.; ebenso fehlt im Cod. Alex. das Pronomen μοῦ. und in der Peschito.

indem er zum alten Bunde in Gegensatz gebracht wird. Αὕτη weist auf das Folgende hin und findet seine Entfaltung in den Worten: ich werde mein Gesetz in ihren Sinn geben und auf ihre Herzen werde ich es schreiben. Der Kürze halber wird hier nur das Haus Israel genannt, welches der Gesammtname des alttestamentlichen Bundesvolkes ist. Der Ausdruck μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας bezeichnet den zwischen der Schließung des alten und des neuen Bundes liegenden Zeitraum. Wenn die alttestamentliche Zeit zum Abschlusse gekommen, dann kommen die Tage, von denen V. 8 redet. Da bei Jeremias von einer Geistes- und Herzensreligion und von einer unmittelbaren Belehrung durch Gott die Rede ist, so kann hier nur die messianische Zeit gemeint sein; denn die Erneuerung des Bundes zur Zeit des Esdras, oder die treue Anhänglichkeit der Juden an das göttliche Gesetz unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft war keine neue von der alten wesentlich verschiedene Bundesschließung, sondern eben nur eine Erneuerung des alten Bundesverhältnisses. Der Anfang des N. B. fällt in den Augenblick der Incarnation in die unzertrennliche Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur, worin die Bürgschaft des ewigen Bestandes des N. B. und zugleich dessen unvergleichliche Erhabenheit über den alten Bund gründet. Die Stiftung des N. B. vollzog sich auf dem Kalvarienberge im Blute Jesu Christi, wie auch der A. B. auf einem Berge geschlossen und mit dem Blute der Opferthiere besiegelt wurde. Die Promulgation des N. B. und die Einführung des Hauses Israel in dessen Segnungen und Verpflichtungen erfolgte auf Sion am Gedächtnißtage der alttestamentlichen Gesetzgebung, an einem Pfingstfeste. Wie einst Moses herabsteigend vom Berge die Tafeln des Gesetzes dem Volke brachte, so stiegen die Apostel von Sion herab und hinaus zu allen Völkern, den heiligen Geist in ihrem Herzen und auf ihren Lippen tragend und das göttliche Gesetz mit der ganzen Fülle seiner Wahrheit und seiner Gnade in die Herzen legend. Das an das vorhergehende διαθήσομαι sich anschließende Participium διδούς[1]) leitet die Beschreibung der Gnadenfülle des neuen Bundes ein. Gott wird im N. B. sein Gesetz in den Sinn der Bundesglieder geben, und es auf ihre Herzen schreiben. In diesen Worten wird das Himmlische, Geistige und darum Unauflösliche des neuen Bundes im Gegensatze zum Aeußerlichen, Fleischlichen und Vergänglichen des alten Bundes ausgedrückt. Das Gesetz, von dem hier die Rede ist, ist das christliche Gesetz, das den Dekalog zur Grundlage, aber nicht zum ausschließlichen Inhalte hat; das Gesetz der Gnade und der Liebe, durch den heiligen Geist[2]) in die Herzen geschrieben. Diesem Gesetze wohnt

---

1) Im Hebr. steht נָתַתִּי = dabo. Mehrere Handschriften der LXX übersetzen διδοὺς δώσω, welches so viel ist als נָתוֹן אֶתֵּן (vgl. 5. Mos. 15, 10 und eine Verstärkung des Verb. finit. ausdrückt. Die Peschito richtet sich nach dem hebr. Text: ܐܬܠܝܘܗܝ = ich werde es geben (mein Gesetz).

2) Aug. de spiritu et litera c. 21: Quae sunt aliae leges a Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus sancti.

also eine umgestaltende Kraft inne; es ist kein todter Buchstabe, sondern Geist und Leben. In Folge dessen kommt das Gesetz [1]) zum klaren und lebendigen Bewußtsein des Menschen, es erzeugt in ihm Freude und Begeisterung für den erkannten göttlichen Willen, und verleiht zugleich die erforderliche Kraft zu seiner Erfüllung. Denn die Verinnerung des göttlichen Gesetzes geschieht durch die Mittheilung des heiligen Geistes [2]). Εἰς τὴν διάνοιαν und ἐπὶ καρδίας sind synonyme Ausdrücke [3]) und bezeichnen das innere Geistes- und Gemüthsleben des Menschen im Gegensatze zum äußeren Leibesleben. Im A. B. war das Gesetz vor den Geist des Bundesvolkes hingelegt, im N. B. dagegen ist es in den Geist hineingelegt, mit demselben innig verwachsen. Im A. B. war es auf steinerne Tafeln geschrieben, im N. B. ist es auf das Herz geschrieben [4]). In beiden Ausdrucksweisen liegt unverkennbar eine gegensätzliche Beziehung zur Art der alttestamentlichen Gesetzgebung. Wenn nun gleichwohl die beiden Ausdrücke Sinn und Herz [5]) in dieser Verbindung identisch sind und der Unterschied zwischen dem A. und N. B. zunächst darin besteht, daß im neuen Bunde das Gesetz Gottes eine lebendig wirksame Macht über die Herzen ausübt, welche sie antreibt, den Willen Gottes zu erfüllen, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß es sich im N. B. auch um eine bessere Erkenntniß des göttlichen Gesetzes handle; denn die Liebe zum Gesetze ist mehr oder weniger vom Grade der Erkenntniß desselben bedingt. Auf diese allgemeine und bessere Erkenntniß wird deshalb auch V. 11 hingewiesen, und sie ist in jedem der beiden Ausdrücke (διάνοια und καρδία) enthalten, nur mit dem Unterschiede, daß διάνοια vorherrschend das Denk-, καρδία dagegen das Gefühlsvermögen bezeichnet. Der neue Bund bewirkt also eine Umwandlung des ganzen innern Menschen; sein Gesetz ist eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben. In diesem Bunde wird Gott im Geiste und in der Wahrheit gedient, sein Grundcharakter ist Innerlichkeit und Geistigkeit. Diese vom Apostel so sehr betonte Innerlichkeit des neuen Bundes im Gegensatze zur Aeußerlichkeit und Formalität des alten Bundes darf aber nicht dahin gedeutet werden, als wäre im neuen Bunde die äußere Gottesverehrung ausgeschlossen; denn es

1) Im Grundtexte und in der Peschito steht der Singular νόμος. Der Apostel hat im Anschluß an die LXX den Plural, wobei der Eine Dekalog nach seinen einzelnen gesetzlichen Bestimmungen in's Auge gefaßt wird.

2) Röm. 8, 2. 14; Gal. 5, 18.

3) Diese beiden Ausdrücke entsprechen genau dem hebräischen קֶרֶב (mens) und לֵב (cor), welche neben einander gestellt das Geisteswesen des Menschen überhaupt zum Ausdrucke bringen.

4) 2. Cor. 3, 3. heißt es: ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις, wozu Estius die Erklärung gibt i. e. per meam gratiam efficaciter inclinaturus eorum voluntates, ut legem meam ament et impleant.

5) Ἐπὶ καρδίας ist genit. sing.; auch im Hebr. steht der sing. עַל־לִבָּם. Die Peschito dagegen hat beidemal den Plural: ܡܕܥܝܗܘܢ (mentes) und ܠܒܘܬܗܘܢ (corda).

wird hier nicht die bloße Aeußerlichkeit des alten der bloßen Innerlichkeit des neuen Bundes gegenübergestellt, sondern gerade Das hervorgehoben, daß im neuen Bunde wegen seiner umgestaltenden Kraft die Bundesglieder das göttliche Gesetz erfüllen und demzufolge im Bundesverhältnisse bleiben können. Gerade in dieser innern Umgestaltung des Menschen liegt die Bürgschaft der Unzerstörbarkeit und Unauflöslichkeit des neuen Bundes. Die Umgestaltung selbst aber erstreckt sich auf das ganze Leben des Menschen, das ein inneres und äußeres zugleich ist. Sie hat ihren Anfang im Geisteswesen des Menschen und ihren Abschluß und ihre Vollendung in den jenem Geisteswesen conformen Thaten; denn die Verkörperung des Lebensprincipes, des wahrhaft Innern ist schon ein Natur- und Lebensgesetz. — Der Zweck, welchen Gott bei Aufrichtung des Bundes vor Augen hat, ist die Erfüllung der Worte: Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein[1]). Das letzte Ziel, zu welchem das Bundesvolk gelangen soll, ist hiernach das Leben in der unmittelbarsten und vollkommensten Gemeinschaft mit Gott. Diese Verheißung der väterlichen Liebe Gottes, der Aufnahme des neutestamentlichen Bundesvolkes in das Kindesverhältniß war auch schon im A. B. gegeben[2]). Wenn sie nun hier für den neuen Bund wiederholt wird, so liegt darin der Beweis, daß sie sich im A. B. nicht völlig und allseitig verwirklichet hatte. Ihre Realisirung ist dem neuen Bunde vorbehalten, weshalb sie mit Recht unter die besseren Verheißungen des neuen Bundes (V. 6) gezählt werden darf.

V. 11. *Καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, λέγων· γνῶθι τὸν κύριον· ὅτι πάντες εἰδήσουσί με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν.*

V. 11. und nicht wird lehren ein Jeglicher seinen Mitbürger und ein Jeglicher seinen Bruder, sagend: Erkenne den Herrn; denn alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten unter ihnen.

Die weitere vorzüglichere Verheißung, welche mit der vorausgehenden enge zusammenhängt, ist, daß in Folge jener innerlichen Gottesoffenbarung, jener Erleuchtung und Erwärmung des ganzen inneren Menschen lebendige Gotteserkenntniß gemeinsames Eigenthum Aller sein wird; denn Alle ohne Ausnahme sind von Gott selbst belehrt, weil das Gesetz in das Herz eines Jeden geschrieben ist, weshalb es nicht nöthig erscheint, daß einer den anderen darin unterweise. Der Satz, daß im N. B. keine gegenseitige Belehrung behufs Erkenntniß Gottes mehr stattfinden werde, ist selbstverständlich nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen[3]), sondern nur als eine lebhafte Beschreibung der allgemeinen reli-

1) Die Form *εἶναι εἰς* ist Hebraismus. (הָיָה לְ); die Peschito hat den nom. *θεός* und *λαός*.

2) 3. Mos. 26, 12.

3) Die Beziehung der Weissagung auf die Vollendungszeit des N. B., um den buchstäblichen Sinn der Verheißung aufrecht zu halten, widerspricht dem Zusammenhange und dem Wortlaute, der diese Verheißung auf die Stiftung, nicht auf die Vollendung des N. B. bezieht.

giösen Erleuchtung zu fassen. Daß eine solche Belehrung auch im N. B. noch nöthig sei, beweist ja die Abfassung des Briefes.

Als Princip dieser universellen Erleuchtung ist der heilige Geist gedacht[1], der als der Geist der Wahrheit in alle Wahrheit einführt[2]). Insoferne nun der heilige Geist im N. B. einem Jeden eingesenkt wird, ist auch ein Jeder im Besitze der Gotteserkenntniß, weil eben einem Jeden mit dem heiligen Geiste der Glaube eingegossen wird. Durch das verstärkende οὐ μὴ[3]) wird die gegenseitige Belehrung als eine solche hingestellt, welche auf keine Weise geschehen wird oder soll. Nach allen Uncialhandschriften, den meisten Minuskeln, Uebersetzungen und Kirchenvätern ist τὸν πολίτην[4]) zu lesen in der Bedeutung „Mitbürger"; auch der Cod. Vat. hat diese Leseart, während die Peschito dafür umschreibt „den Sohn seiner Stadt". Beide Ausdrücke πολίτην und ἀδελφὸν drücken ein und denselben Gedanken aus[5]); es sind darunter die Mitchristen zu verstehen, die sämmtlich Bürger des himmlischen Jerusalem und Brüder in Christus sind. Da es sich hier um die Stellung und das gegenseitige Verhältniß der neutestamentlichen Bundesglieder handelt, so kann weder das allgemein menschliche Verhältniß in Betracht kommen, noch die Zugehörigkeit zu einem Volke. Im N. B. hat Keiner nöthig zu seinem Mitchristen zu sagen: γνῶθι τὸν κύριον. Diese Gotteserkenntniß ist nichts anderes als der christliche Glaube, der ja nicht von den Menschen, sondern von Gott kommt, insoferne er eine Gnade Gottes ist. Es ist keine blos theoretische Gotteserkenntniß gemeint, sondern ein lebendiges persönliches Bekannt- und inniges Vertrautsein mit Gott, eine im Leben des Menschen sich ausgestaltende Gotteserkenntniß, mit Einem Worte ein Leben nach dem Glauben, welches das Eingeschriebensein der Gesetze Gottes in die Herzen zur Voraussetzung hat. Während Gott im A. B. den Moses und die Priester beauftragte, dem Volke das Gesetz vorzulesen, damit es Jehovah als seinen Herrn anerkenne, wird im N. B. ein jeder persönlich und aus innerster eigener Erfahrung den Herrn kennen und erkennen. Der Grund, warum es nicht nöthig ist den Bruder

---

1) Vgl. Joel 2, 28 f.; 1. Joh. 2, 20. 26 f.

2) Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 3.

3) Οὐ μὴ wird im N. T. gewöhnlich mit dem conj. aor. construirt. Dieser conj. steht hier im Sinne des fut., welche Temporalbedeutung bei den späteren griech. Schriftstellern gewöhnlich geworden. (Vgl. Wiener §. 56. 3.)

4) Die Rec. liest τὸν πλησίον. Der Cod. Alex. hat im ersten Gliede ἀδελφὸν und im zweiten πλησίον. Im hebr. Texte steht für πολίτην רֵעַ, was die LXX meistens mit πλησίον übertragen. Für die Bezeichnung Mitbürger steht sonst im Hebr. „Söhne des Volkes" (בְּנֵי עַמֶּךָ 3. Mos. 19, 18), weshalb die Uebersetzung der Vulg. (proximum) dem hebräischen Texte angemessener ist (vgl. Ps. 122, 8).

5) Πολίτης und ἀδελφός sind synonyme Begriffe, wenn sie mit einander verbunden sind; sie bezeichnen eine politische Gleichberechtigung und Verbrüderung; daher πολῖται die Bürger einer Stadt oder eines Staates, ἀδελφοί die Glieder Eines Volkes. Der letztere Begriff ist also umfassender als der erste.

ır Gotteserkenntniß aufzufordern, liegt darin, daß alle ohne Ausnahme Gott
)on kennen. Die nicht ungewöhnliche[1]) Formel ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου
nn ebensowohl auf die Lebensstellung (gering und vornehm), als auf das
ebensalter (jung und alt) bezogen werden. Hier findet die erste Beziehung
ıtt, obwohl die zweite nicht ganz auszuschließen wäre, da die Gotteserkenntniß
ıch dem getauften Kinde wenigstens dem Keime nach eignet. Es handelt sich
er um die Universalität der Gotteserkenntniß[2]) im N. B., die ihren Grund-
ssen nach bei allen Bundesgliedern, den geringen und hohen, den gelehrten
nd ungelehrten, den jungen und alten vorhanden ist. Ueber das wann und
ie der Erfüllung dieser Weissagung gehen die Erklärungen der Exegeten sehr
eit auseinander. Einige beziehen diese Worte auf die Seligen, andere auf
e Apostel, wieder andere auf die Leichtigkeit der Aneignung der Heilswahr-
eiten nach Inhalt und Umfang in Folge besonderer Erleuchtung. Ohne auf
eselben näher einzugehen, sei nur so viel bemerkt, daß Wortlaut und Zu-
ımmenhang verbieten, die Erfüllung in das Jenseits zu verlegen oder auf
nen gewissen Zeitraum in der Kirchengeschichte zu beschränken. Die Weissag-
ng gilt dem N. B. in seiner ganzen zeitlich-räumlichen Existenzform und gilt
len Gliedern dieses Bundes. Das verlangt schon der Gegensatz zum A. B.[3])
nd der Gesammtheit seiner Glieder. Wahre Glieder des N. B. sind aber
ır Jene, welche im Besitze des heiligen Geistes sind; mit dem Verlurste des
iligen Geistes geht auch die lebendige Gotteserkenntniß verloren, weshalb
h die Weissagung auf die treulosen Bundesglieder nicht beziehen kann. Es
sonach jene Gotteserkenntniß gemeint, welche eine Frucht der Mittheilung
s heiligen Geistes, also eine Gnade Gottes ist. Daß hiebei der Grad der
otteserkenntniß ein verschiedener sein kann ist selbstverständlich.

. 12. Ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν, καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.

V. 12. Denn gnädig werde ich sein ihren Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden und Uebertretungen werde ich nicht mehr gedenken.

Die dritte bessere Verheißung ist die der Gnade Gottes und der Sünden-
ergebung. Sie ist die Grundlage der beiden vorausgehenden Verheißungen
 der die Innerlichkeit und Allgemeinheit der Gotteserkenntniß. Weil der neue
und eine reale Sündenvergebung wirkt, darum werden die Gesetze Gottes

---

1) 1. Mos. 19, 11; 1. Sam. 5, 9; Jerem. 6, 13; Apgsch. 8, 10 u. a. Der hebr. ositiv hat hier durch das angefügte Pronomen die Bedeutung eines Superlativ. Im ebr. wie im Syrisch. heißt es: von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten. Im nschlusse an den hebr. Text hat auch die LXX zweimal das pron. αὐτῶν; ebenso die ec.; das erste αὐτῶν ist jedoch entbehrlich, weshalb es gewichtige Zeugen weglassen.

2) Εἰδήσουσιν ist jonisches fut. für εἴσονται.

3) Im A. B. war die Gotteserkenntniß noch keine allgemeine; sie war nur das orrecht der Propheten und Priester, und selbst diese waren nicht eigentlich mit Gott kannt und mit ihm vertraut.

in den Herzen der Bundesglieder leben und darum werden sie alle Gott erkennen und mit ihm vertraut sein; denn ein wirkliches Bundesverhältniß zwischen Gott und den Menschen ist nur möglich auf der Basis der Sündenvergebung. Weil der alte Bund keine Sündenvergebung zu ertheilen vermochte, fehlte ihm die Innerlichkeit und Allgemeinheit der Gotteserkenntniß. Dieser Mangel der Sündenvergebung ist der Grundfehler des A. B. und der wesentlichste Unterschied zwischen ihm und dem neuen Bunde. Dort ist das erste der todte, außerhalb des Menschen stehende Buchstabe des Gesetzes, welches Forderungen stellt, ohne zu deren Erfüllung Kraft und Freude und Muth verleihen zu können; hier ist das erste die Gnade, Versöhnung und Sündenvergebung, welche in den Herzen das Licht des Glaubens anzündet und demselben zugleich die Liebe Gottes verleiht. Dort ist Irrthum und Sünde, hier Wahrheit und Gnade, welche aus dem Opfertode Christi quillt. V. 12 enthält also den Grund der vorgenannten Gnadenerweisungen und zugleich die Erklärung derselben. Der Inhalt dieses Verses ist der Kernpunkt des neuen Bundes, die tiefste Unterlage für die Argumentation der Inferiorität des A. B. und dessen Abrogation. Im neuen Bunde wird Gott gnädig sein den Ungerechtigkeiten der Bundesglieder (d. h. er wird sie vergeben) und ihrer Sünden nicht mehr gedenken. Es wird also eine wirkliche Sündenvergebung stattfinden, nicht eine typische oder symbolische wie im A. B. Statt der Sünde läßt Gott seine Gnade walten derart, daß die Sünde wirklich getilgt wird, was den neuen Bund zu einem Gnadenbunde macht. Die beiden Satzglieder drücken positiv und negativ ein und denselben Gedanken, den der Sündenvergebung, aus; denn gnädig sein [1]) den Ungerechtigkeiten und der Sünden [2]) nicht mehr gedenken ist ein und dasselbe. Von einem bloßen Zudecken der Sünde weiß auch das alte Testament nichts; denn die beiden Worte ἵλεως und οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι sprechen entschieden gegen eine derartige Erklärung. Wenn Gott dem Sünder gnädig ist, dann gibt er ihm auch die Gnade der Sündenvergebung; ist aber der Mensch im Besitze dieser Gnade, dann ist eben die Sünde nicht mehr da, denn beide können nicht neben und mit einander bestehen, weil beide absolut verschieden und gegensätzlich sind. Und wenn Gott der Sünde durchaus nicht mehr gedenkt, dann ist sie auch nicht mehr vorhanden; denn nur das Seiende ist Gegenstand des göttlichen Schauens. Nur wenn die Sünde wirklich getilgt ist, kann von Gott dem Allwissenden gesagt werden, er gedenke der Sünde nicht mehr. Eine bloße Sündenzudeckung ist keine Sündenvergebung, sondern ein Belassen der Sünde, was nie

---

1) Ἵλεως ist attische Form für das gewöhnliche ἵλαος.

2) Die Worte καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν fehlen im Hebr., bei den LXX, in der Peschito und Vulg., sind aber gleichwohl durch überwiegende Zeugenschaft sicher gestellt. Das Fehlen dieser Worte erklärt sich vielleicht daraus, daß die Uebersetzer nach dem hebr. Texte sich richteten. Keinenfalls aber dürfen ἀδικίαις, ἁμαρτιῶν und ἀνομιῶν als verschiedene Sündenarten hier gedacht werden, weil zu einer solchen Unterscheidung keine Veranlassung gegeben ist.

und nimmer mit dem Ausdrucke „gnädig sein" sich vereinbaren läßt. Und was wäre denn dann für ein Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bunde, wenn in dem einen wie in dem anderen die Sünde bliebe, was wäre für ein Unterschied zwischen der Wirksamkeit der Thieropfer und dem Opfer Jesu Christi, wenn durch das letztere keine wahre Sündentilgung effectuirt werden könnte? Die Erkenntniß Gottes also, d. h. der lebendige Glaube stammt aus der Sündenvergebung; und weil der alte Bund eine solche nicht zu geben vermochte, darum ermangelte er auch der wahren und lebendigen Gotteserkenntniß. Die Sündenvergebung hat aber im Opfertode Jesu Christi ihren Quell, der den Menschen die Mittheilung des heiligen Geistes ermöglichte und erwirkte. Es ist damit der großartige Gedanke ausgesprochen, daß es ohne Welterlösung keine Welterleuchtung gebe, daß sonach die in Rede stehende Gotteserkenntniß das Resultat der Entsündigung des Menschen ist, also nicht Ergebniß wissenschaftlicher Forschung oder menschlicher Belehrung; denn diese führen wohl zum Kennenlernen der Wahrheit, aber noch lange nicht zur Erkenntniß und zur Liebe Gottes. Die Erlösungsgnade muß der Belehrung vorangehen und sie begleiten, widrigenfalls alles Lehren vergeblich wäre[1]). Es ist selbstverständlich, daß die verheißene Sündenvergebung nicht auf das heilige Sacrament der Taufe beschränkt werden darf; denn es ist ja von der Sündenvergebung im Allgemeinen die Rede, die im N. B. auch den nach der Taufe Wiedergefallenen zu Theil wird, um ihnen die durch die Sünde verlorene lebendige Gotteserkenntniß, die Tugenden des Glaubens und der Liebe wiederum einzugießen. Aus diesem Schriftbeweis für die Mangelhaftigkeit des alten Bundes und den vorzüglichen Charakter des neuen folgert nun der Apostel, daß der alte Bund dem neuen weichen müsse.

V. 13. Ἐν τῷ λέγειν καινήν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.

V. 13. Indem er sagt einen neuen, hat er alt gemacht den ersten; das Veraltende aber und Alternde ist dem Verschwinden nahe.

Aus dem Citate ergibt sich dem Apostel die logische Folgerung der Abrogation des alten Bundes. Durch die Verheißung eines neuen Bundes hat Gott den ersten Bund alt gemacht. Damit ist der alte Bund als ein schon zur Zeit des Jeremias veralteter bezeichnet und behandelt; schon damals trug er also das Gepräge einer nicht mehr genügenden Einrichtung, die bald einer neuen und bessern Platz machen sollte, und deren alsbaldige und gänzliche Abrogation in Aussicht stand. Das Wort καινή[2]), das dem Apostel zur

1) Gregor. hom. 30 in Evang.: nisi spiritus sanctus cordi audientis adsit, otiosus est sermo doctoris.

2). Der Gegensatz von καινός ist im Griech. παλαῖος das relativ Alte, das, was schon früher (πάλαι) da war, als ein anderes hinzutrat. Im Allgemeinen entspricht παλαῖος dem lateinischen antiquus, ἀρχαῖος dem lat. priscus und γεραιός dem lat. vetus. Νεός

nächsten Grundlage seiner Folgerung dient, bezeichnet den neuen Bund als einen neuen im relativen Sinne des Wortes, neu im Verhältniß zum alten Bunde, wie dieser παλαιός ist im Vergleiche zum neuen Bunde. Neu heißt also der Bund, insoferne er ein anderer als der alte ist. Καινός (novus) neu, d. i. was zu einem bereits vorhandenen als ein neues d. i. anderes hinzukommt. Es wird aber auch in der heiligen Schrift von dem gebraucht, was der Substanz nach vorhanden und bleibend in eine vorher nicht gehabte Form oder Seinsweise erhoben worden ist[1]). Hienach bezeichnet καινὴ διαθήκη (V. 8) nicht etwa einen wiederhergestellten, oder blos restaurirten Bund, sondern vielmehr einen solchen, der eine vorher nicht gehabte, von der früheren verschiedene, beziehungsweise höhere Seinsweise angezogen hat[2]). Mit Recht wird dieser Bund καινή genannt; denn er ist ein anderer in jeder Beziehung; er ist neu in Ansehung seiner Stiftung, seiner Lehre, seines Opfers, seines Priesterthums, seiner Gnadenmittel, seiner Universalität, seiner ewigen Dauer, seines gottmenschlichen Charakters, seiner umgestaltenden Kraft nach Leib und Seele. — Dadurch, daß Gott von Einführung eines neuen Bundes redet, der an die Stelle des alten treten soll, hat er den Bund mit Moses indirecte als einen alten im Sinne von veraltend und alternd erklärt und auch thatsächlich zu einem solchen gemacht; denn wenn Gott eine Person oder Sache für etwas erklärt, so ist sie auch das von Gott Erklärte, sie trägt in ihrem ganzen Wesen und Erscheinen die Spuren und das Gepräge des in Worten ausgesprochenen göttlichen Willens. Das Perfectum πεπαλαίωκε bezeichnet den alten Bund nicht als einen früheren, der Zeit nach vor dem N. B. dagewesenen, also nicht die zeitliche Priorität, sondern als einen solchen, der an und in sich alt geworden einem abgelebten Greise ähnlich im letzten Stadium seines Lebens sich befindet und dem Tode nahe ist. Diese Erklärung von πεπαλαίωκε[3]) hat seine Begründung im zweiten Satzgliede, woselbst das παλαιοῦν in diesem Sinne verwerthet wird. Τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ ist eine aus dem πεπαλαίωκε gezogene allgemein hingestellte Wahrheit, die aber hier eine specielle Beziehung auf den alten Bund hat. Τὸ δὲ παλαιούμενον hat Passivbedeutung = das, was alt gemacht wird, das Veraltende. Was aber alt gemacht wird geht dem Greisenalter entgegen, es altert in Bezug auf seine eigene Existenzfähigkeit, verliert also seine Lebensfähigkeit, und ist bestimmt, vom Schauplatze der Geschichte und des Lebens abzutreten. Nach dieser Auffassung ist γηράσκον eine Steigerung des Begriffes παλαιούμενον und eine

---

dagegen ist so viel als recens neu im Sinne von jung, frisch an sich, nicht im Vergleiche mit einem anderen, was also noch nicht lange existirt, noch in frischer Kraft steht; der Gegensatz von νέος ist γεραιός das an sich Alte und darum Hinfällige.

1) 2. Petr. 3, 13; Off. 2, 17.

2) Vgl. Eph. 4, 24: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον.

3) Παλαιοῦν kommt nur in der biblischen Literatur vor; in der außerbiblischen Sprache ist nur das med. oder pass. gebräuchlich. Es hat im act. die Bedeutung: alt machen, (nicht: zum älteren machen) oder für alt erklären, wenn es in transitivem Sinne steht (Klagel. 3, 4 u. a.).

nothwendige Folge desselben. Das Veraltende und Abgelebte aber ist dem Verschwinden nahe[1]). Der Ausdruck ἐγγὺς ἀφανισμοῦ gilt dem alten Bund schon zur Zeit, als die angeführte Verheißung gegeben wurde. Schon seit den Tagen des Jeremias war das Verschwinden des alten Bundes in der Annäherung begriffen. Ob zur Zeit des Apostels dieser ἀφανισμός die völlige Abrogation des alten Bundes schon eingetreten sei, oder noch zu erwarten stehe, ist in unserer Stelle nicht ausdrücklich gesagt. Auch das läßt sich nicht bestimmen, ob er an den ἀφανισμός seines Wesens gedacht habe, der mit der Stiftung des N. B., d. h. mit dem Versöhnungstode Christi (9, 15) zusammenfällt, oder an den ἀφανισμός seiner äußeren Erscheinung, der erst mit der Zerstörung Jerusalems eintrat; denn der Ausdruck ἐγγὺς ἀφανισμοῦ besagt an sich nur, daß der A. B. nicht weit von dem Punkte entfernt ist, wo sein Bestand und das Recht seines Bestandes aufhört. So viel jedoch ist gewiß, daß für den Apostel das äußere Fortbestehen des A. B. keine Bedeutung mehr hat; für ihn ist der ἀφανισμός des A. B. schon eingetreten; ihm ist er etwas der Vergangenheit Angehöriges, wovon das zunächst folgende Wort εἶχεν (9, 1) ein unzweideutiges Zeugniß ablegt, das von dem alten Bunde als einem Vergangenen redet. Der ἀφανισμός des A. B. fällt in den Moment des Todes Christi, durch und in welchem der neue Bund gestiftet worden, in jenen Augenblick, wo der Vorhang im Allerheiligsten zerriß. Wenn er gleichwohl thatsächlich noch aufrecht erhalten und fortgesetzt wurde (9, 7; 8, 5), so war sein Dasein nur noch ein Scheindasein ohne jegliche Bedeutung. In der von Gott geordneten Heilsgeschichte hatte er keinen Platz mehr, er war gestorben und begraben. Sehr schön spricht sich über dieses Altern und Hinsterben des alten Bundes Delitzsch aus[2]): „Die Stellung der Propheten zum mosaischen Gesetze kann gar nicht richtiger beurtheilt werden als so, daß schon in ihrer Zeit der alte Bund ein παλαιούμενον und γηράσκον war. Es ist da überall, als ob wir schon den letzten Stundenschlag des alten Bundes vernehmen. Der neue Bund ringt schon mit dem alten um die Gegenwart und rüttelt an seinem greisen Leibe. Zur Zeit unseres Verfassers aber war dieses Werden des neuen Bundes und dieses Entwerden des alten längst zum Schlusse gekommen. Der alte Bund war gestorben und der neue erstanden. Jener lag in aller Herrlichkeit des fortbestehenden aber nur wenige Jahre noch fortbestehenden Tempeldienstes wie auf dem Paradebette; dieser führte in aller Niedrigkeit der Gemeinde Christi ein aufwärts weisendes himmlisches Leben. Und doch waren die Leser geneigt, sich von dem äußeren Gepränge des jüdi-

1) Estius läßt den Apostel also argumentiren: Hoc testamentum novum est; ergo illud vetus. Porro quod vetus est, in dies magis magisque veterascit, et (ut in hominibus) senescit; quod autem veterascit aut senescit ad interitum et mortem properat. Ex quo concludendum relinquit, prius testamentum tandem debuisse finiri, atque in plenitudine temporis, i. e. revelato firmatoque per Christum novo testamento, finem accepisse.

2) Delitzsch S. 348—350.

schen Gottesdienstes blenden zu lassen und dagegen an der armen Kreuzesgestalt der neutastamentlichen Gemeinde sich zu ärgern. Um sie dagegen zu verwahren, fährt der Verfasser in Cap. 9 fort, ihnen zu zeigen, wie die Herrlichkeit des alttestamentlichen Heiligthums mit seinem heiligen Geräthe und Priesterdienste vor der unendlich gnadenreicheren und majestätischeren des neutestamentlichen Hohenpriesters und seines Heiligthums erbleichen müsse." Der Apostel hat nun den Lesern den Beweis geliefert, daß die Abrogation des A. B. im göttlichen Rathschlusse selber lag, daß er also mit seinen Behauptungen und Argumentationen ganz auf alttestamentlichem Boden stehe. Da es sich aber mit den beiden λειτουργίαις genau so verhält wie mit den beiden διαθήκαις, da das Priesterthum genau den Charakter und die Eigenschaften des Gesetzes an sich trägt (V. 6), so liegt in V. 13 auch schon der Gedanke, daß die levitische Liturgie gerade so wie der A. B. den Keim der Auflösung in sich trage, und zum Aufhören bestimmt sei.

Cap. IX. V. 1. Εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν.

V. 1. Es hatte zwar auch der erste Bund Satzungen des Gottesdienstes und das weltliche Heiligthum.

Cap. 8 hat der Apostel die Vorzüglichkeit der Liturgie Christi vor der der alttestamentlichen Hohenpriester im Allgemeinen erwiesen; nun führt er die dort begonnene Vergleichung des Heiligthums und des Dienstes des neutestamentlichen Hohenpriesters mit dem der levitischen Priester weiter, und verbreitet sich hiebei insbesondere über die Erhabenheit des hohenpriesterlichen Opfers Christi über die gesetzlichen Opfer. Er schildert die Amtswirksamkeit der alttestamentlichen Hohenpriester als eine unvollkommene und ihren Zweck nicht erreichende (9, 1—10), und stellt derselben das ein und für allemal vollbrachte, vollkommene und ewig wirkungskräftige hohepriesterliche Werk Christi entgegen (9, 11—14). So ist denn V. 1—10 weitere Ausführung des in 8, 5 thematisch ausgesprochenen Gedankens, und der Beweis für die aus dem Baue und der Bedeutung des mosaischen Zeltes und des an demselben stattfindenden Opferdienstes geschöpften Inferiorität des alttestamentlichen Priesterthums, seines Heiligthums und seiner Opfer.

Zu ἡ πρώτη ist nicht σκηνή, sondern διαθήκη zu suppliren. Ist ja doch in den unmittelbar vorausgehenden Versen (8, 6—13) nur von den beiden Bündnissen die Rede, und namentlich V. 13, woselbst zu καινή und πρώτη das Substantivum διαθήκη zu ergänzen ist. An diesen V. schließt sich 9, 1 auf das engste an[1]). Dazu kommt, daß ἡ πρώτη σκηνή (V. 2) das alttestamentliche Heiligthum gar nicht bezeichnet, sondern nur die vordere Zeltabtheilung. Die Berufung auf die Complut. Ausgabe (1520) und auf die des Rob. Stephanus (1550), in welchem die Leseart σκηνή zuerst sich findet,

---

1) Οὖν ist reassumirend; μὲν concessiv; das diesem entsprechende antithetische δὲ folgt V. 11.

wird entkräftet durch den Umstand, daß sämmtliche Uncialhandschriften, die meisten und die besten alten Codd. und Versionen diese Leseart nicht haben. Die Peschito selbst, die älteste Uebersetzung bezieht ἡ πρώτη auf διαθήκη, was aus der Femininform des adject. hervorgeht[1]), die sich in der syrischen Sprache nur auf διαθήκη beziehen kann, da das syrische Wort für σκηνή mascul. ist. In εἶχεν ist die Abrogation des alten Bundes ausgesprochen. Der Apostel betrachtet den alten Bund in seinem Bestande vom Standpunkte des neuen Bundes, von welchem aus der alte Bund in der Heilsgeschichte keine Existenz und Bedeutung mehr hat, von welchem aus er nicht blos ein alter, sondern ein veralteter ist; er ist durch die Stiftung des neuen Bundes schon dem ἀφανισμός anheimgefallen. Vom alten Bunde wird nun Zweifaches ausgesagt, einmal, daß er δικαιώματα λατρείας, sodann daß er τὸ ἅγιον κοσμικόν hatte. Unter δικαιώματα λατρείας sind die gottesdienstlichen Satzungen zu verstehen, welche von Gott selbst dem Volke Israel gegeben waren. Es ist damit darauf hingewiesen, daß die alttestamentlichen Cultnormen jure divino bestanden, daß sonach der alte Bund nicht an sich nichtig und eitel sei, daß er vielmehr auf göttlichen Institutionen beruhe, welche für die vorchristliche Zeit ihre Berechtigung und sonach ihre tiefe Bedeutung hatten. Im neutestamentlichen Sprachgebrauche bezeichnet δικαίωμα[2]) das Gerechtsein als Erfüllung der Gerechtigkeit (Röm. 5, 18), sodann die Gerechtmachung des Sünders (Röm. 5, 16); endlich Satzung (Röm. 8, 4; Luk. 1, 6). Hier paßt nur die letzte Bedeutung. Durch den genit. λατρείας werden diese Satzungen näher bestimmt, nämlich als solche, welche den Gottesdienst betreffen. Das Wort λατρείας ist als genit. zu fassen, nicht als accus., wornach das Object von εἶχε ein dreifaches wäre: Satzungen, Dienste und das Heiligthum. Bei dieser Annahme entstände eine Tautologie; denn λατρείας würde nichts anderes ausdrücken als eben die Vollziehung der δικαιώματα. Außerdem zeigt die ganze Entwickelung der in V. 1 ausgesprochenen Gedanken, daß der Apostel nicht an die Gesammtheit der alttestamentlichen Satzungen, sondern

---

1) ܩܕܡܝܬܐ prima scil. ܕܕܝܐܬܝܩܐ (fem.); würde sich das adj. auf σκηνή beziehen (ܡܫܟܢܐ m.), dann müßte ܩܕܡܝܐ stehen, wie V. 2.

2) Sprachlich hat δικαιωμα immer passive Bedeutung; denn die von Zeitwörtern abgeleiteten Substantiva auf μα bezeichnen die Wirkung des Verbums als concretum und kommen meistens mit dem Neutrum des part. perf. pass. überein. Δικαιωμα heißt also ein recht oder gerecht Gemachtes; sei es nun das Product rechtlichen Urtheilens, oder rechtlichen Handelns oder rechtlichen Anordnens. Die LXX gebrauchen es häufig als Ausdruck des göttlichen Rechtswillens = Satzung, Gesetz; hebr. חֹק oder חֻקָּה Ps. 118, 5. 8. 45. 68, weshalb die Uebersetzung der Vulg. (justificationes) als eine falsche nicht bezeichnet werden kann, da sie die Ausdrücke δικαιωμα und חֹק auch im A. T. mit justificationes wiedergibt. Die Peschito übersetzt mit mandata ܦܘܩܕܢܐ. Vielleicht hat die Vulg. absichtlich den Ausdruck culturae statt cultus gewählt, um dadurch die genitive Fassung über allen Zweifel zu erheben. Auch die Peschito hat den Genit. ܕܬܫܡܫܬܐ = ministerii.

nur an jene gedacht habe, welche den Gottesdienst betreffen. Dafür spricht auch sprachlicherseits die Partikel τε, welche meistens bei paarweisen Verbindungen gebraucht wird. Es sind also zwei Begriffe: gottesdienstliche Satzungen und das als κοσμικόν bezeichnete Heiligthum, welche genau den beiden Begriffen des vorigen Capitels: λειτουργία und σκηνή entsprechen. Diese δικαιώματα λατρείας schreiben den alttestamentlichen Priestern und Hohenpriestern vor, in welcher Weise sie die Liturgie am Heiligthume zu verrichten haben. Daß aber diese göttlichen Cultsatzungen nur einen äußeren und darum auch nur einen temporären Charakter an sich tragen, erhellt schon aus der kosmischen Cultstätte, an welcher jene Culthandlungen verrichtet wurden. Der Ort, an welchem die Liturgie der alttestamentlichen Priester stattfand, wird τὸ ἅγιον κοσμικόν genannt. Unter τὸ ἅγιον ist weder das Allerheiligste noch das Heilige der Cultstätte zu verstehen; denn nach der Terminologie des Hebräerbriefes heißt das Allerheiligste entweder τὰ ἅγια oder ἅγια ἁγίων, das Heilige oder das Vorderzelt dagegen ἡ πρώτη σκηνή. Es bezeichnet vielmehr den Ort des Gottesdienstes, die Cultstätte in ihrem ganzen Bestande, also das ganze alttestamentliche Heiligthum, was sich schon aus dem Attribute κοσμικόν ergibt, das im Gegensatze zu ἐπουράνιον steht, sowie aus der nachfolgenden Beschreibung seiner beiden Bestandtheile mit ihrem Zugehör, und endlich aus V. 11, wo dem ἅγιον in diesem localen Sinne die himmlische σκηνή entgegengestellt wird. Da der Apostel die alttestamentliche Cultstätte als ein Abbild der Stätte betrachtet, an welcher Christus seine hohepriesterliche Functionen vollzieht, so kann ἅγιον nicht blos die mosaische Stiftshütte mit Ausschluß des nachmaligen Tempels bezeichnen; denn in diesem Falle wäre ja der alte Bund schon durch den salomonischen Tempelbau antiquirt worden. Wenn auch V. 2 zunächst nur die mosaische Stiftshütte in's Auge gefaßt wird, so ist damit die Bezugnahme auf den Tempel keineswegs ausgeschlossen, inwieferne dieser an die Stelle der Stiftshütte trat und den gleichen Wesensbestand mit ihr theilte, und weil der Apostel mit der Stiftshütte auch den Tempel combinirt (vgl. V. 7 und 8, 5). Das Attribut κοσμικόν erklärt sich am natürlichsten aus dem Gegensatze τὰ ἐπουράνια und heißt sonach „der Welt angehörig". Es drückt ungefähr dasselbe aus, was 8, 4 mit ἐπὶ γῆς bezeichnet wird, nur daß in κοσμικός zum Begriffe der Lokalität auch noch der Begriff der Qualität kommt[1]). Dieses Attribut findet auch seine nähere Erklärung in den Ausdrücken „ein von Menschen aufgeschlagenes Heiligthum" (8, 2), ein mit Händen gemachtes (9, 11. 24), ein dieser (irdischen) Schöpfung angehöriges (9, 11). Es wird damit die alttestamentliche Cultstätte nicht blos als eine auf Erden befindliche, sondern auch als eine irdische, materielle und demgemäß vergängliche[2]) gekennzeichnet. Das alttestamentliche Heiligthum gehörte

1) Tit. 2, 12 ist κοσμικός = ἐπίγειος; sein Gegensatz ἐπουράνιος.

2) Der Gedanke der Vergänglichkeit ist zwar nicht der Hauptbegriff von κοσμικόν, ist aber darin enthalten, inwieferne der κόσμος οὗτος den Stempel der Vergänglichkeit an sich trägt. Das syr. Wort ܥܠܡܢܝܐ (saeculare) drückt mehr den Begriff der Zeit

also dieser Welt an, die als eine von Gott getrennte dasteht, und sonach des wahren himmlischen Charakters entbehrt. Da κοσμικόν eine Eigenschaft bezeichnet, durch welche sich das alttestamentliche Heiligthum vom neutestamentlichen unterscheidet, nicht aber eine solche, die beiden gemeinsam ist, so kann es nicht die Bedeutung von κόσμιον = geschmückt, haben. Ebensowenig kann κοσμικός heißen „für die ganze Welt, d. h. für alle Völker der Erde bestimmt“[1]; denn darin lag ja gerade eine der hauptsächlichsten Unvollkommenheiten des alttestamentlichen Heiligthums, daß es eben nicht für alle Völker, sondern nur für Ein Volk bestimmt war. Zudem würde diese Erklärung auf die Stiftshütte gar nicht passen, da sie den Nichtjuden unzugänglich war; auch auf den Tempel ist diese Interpretation unanwendbar; denn wenn auch in der späteren Periode Heiden im Tempelvorhofe sich sammelten, so lag darin noch keine Bestimmung des Tempels für die Völker, abgesehen davon, daß es dem Apostel hier nicht in den Sinn kam, darauf zu reflectiren. Die Erklärung endlich „einen Typus des Universums darstellend“ hat weder im Zusammenhange, noch überhaupt in unserem Briefe einen Anhaltspunkt; denn die jüdische Betrachtungsweise[2]) von der Stiftshütte als Typus des Weltgebäudes ist dem Apostel fremd und an sich unstichhaltig, weil die Stiftshütte einen solchen Typus nicht darstellte.

V. 2. Σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη, ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, ἥτις λέγεται ἅγια.

V. 2. **Denn ein Zelt ward hergerichtet das vordere, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlage der Brode waren, welches Heiliges genannt wird.**

V. 2—5 beschreibt nun der Apostel die Räumlichkeiten des ἅγιον κοσμικόν und seine Ausstattung, während er auf die δικαιώματα λατρείας V. 6—10 zu sprechen kommt. Das Hauptgewicht bei der Beschreibung des alttestamentlichen Heiligthums wird auf die beiden Haupträume desselben gelegt, nämlich auf das Heilige ἡ πρώτη σκηνή = ἅγια, und auf das Allerheiligste ἡ δευτέρα σκηνή = ἅγια ἁγίων, weil diese zunächst als Unterlage seiner Argumentation[3]) verwerthet werden. In der Trennung des Heiligen vom Allerheiligsten sprach sich recht deutlich die Unvollkommenheit, das Kosmische des ganzen Heiligthumes aus; denn jenes Getrenntsein Gottes von den Menschen ist ein Beweis, daß der A. B. mit seiner Cultstätte eine wahre und bleibende Vereinigung Gottes mit den Menschen nicht zu Stande bringen konnte. Zur

aus, ohne jedoch den Begriff der Welt auszuschließen, da bekanntlich im Hebr. wie im Syr. die Begriffe Welt und Zeit in diesem Worte zusammenfließen. Uebersetzt ja doch die Peschito auch mundus mit ܥܠܡܐ (Joh. 1, 10). Mit Berufung auf den syr. Text kann die Uebersetzung saeculare nicht begründet werden.

1) Chrysost. Theophyl. Oecum. Theod. Mops. u. a.

2) Flav. Jos. antiqq. III. 7, 7. Philo de vita Mos. Mang. II. p. 149 ff.

3) V. 9. 11. 12. 24.

Darstellung dieses Gedankens dient auch die Aufzählung der jedem dieser Räume zugehörigen Geräthe, welche ebenso wie die beiden Zeltabtheilungen dem κόσμος οὗτος mit seiner Unvollkommenheit und Vergänglichkeit entsprechen. Auch sie tragen kosmischen Charakter an sich, und zwar in Ansehung der Stoffe, aus denen sie bestehen, der Lokalität, die sie einnehmen, der Art und Weise ihres Gebrauches. Es ist sonach die Ansicht, der Apostel beweise V. 2—5, daß jenes ἅγιον ein κοσμικὸν war, vollkommen gerechtfertiget; denn wozu auch die Aufzählung der Geräthe, auf welche sonst in der Argumentation kein Bezug mehr genommen wird, wenn damit nicht ein besonderer Zweck verbunden war. Bei der Beschreibung der Stiftshütte[1]) wird der Vorhof mit dem dort befindlichen Brandopferaltar nicht berücksichtiget, weil der Apostel nur das eigentliche Heiligthum zu seinen Vergleichungen benützt. Die beiden blos durch einen Vorhang getrennten heiligen Cultstätten werden als zwei Zelte bezeichnet, deren ersteres, als das vordere, ἡ πρώτη heißt. Diese beiden Zeltabtheilungen dürfen aber nicht als zwei verschiedene für sich bestehende Zelte betrachtet werden; die heilige Schrift weiß nur von Einem Zelte, das aus zwei Abtheilungen bestand; denn σκηνὴ ist der Name des ganzen[2]) Heiligthums. Dieses Wort ist artikellos vorausgestellt, weil es durch die nachfolgende Beschreibung näher bestimmt wird[3]). Κατεσκευάσθη weist auf das zurück, was in Bezug auf den Bau der Stiftshütte von Gott angeordnet und von Moses ausgeführt wurde; der Apostel hat nämlich die ursprüngliche in der Thora urkundlich bezeugte Beschaffenheit der Stiftshütte im Auge. Diese Stiftshütte[4]), welche auch Wohnung (Gottes) hieß, war durch einen prachtvollen Vorhang in zwei Abtheilungen geschieden. Die vordere Abtheilung (das Heilige) war ein rechteckiger Raum von zehn Ellen Breite, eilf Ellen Höhe und zwanzig Ellen Länge. Rechts in diesem Raume stand der Schaubrodetisch, links der goldene Leuchter und ganz hinten in der Tiefe, dicht vor dem Eingange in's Allerheiligste der Rauchopferaltar. Die hintere Abtheilung (das Allerheiligste) war ein quadratischer Raum, zehn Ellen haltend und enthielt nur die Bundeslade. Der Raum vor der Stiftshütte, in welchem der Brandopferaltar sammt dem Wasserbecken sich befand, hieß der Vorhof der Stiftshütte. Die dem Vorderzelte zugehörigen Geräthe[5]) waren nach der Thora der Leuchter, der Schaubrodetisch und der Rauchopferaltar[6]). Der Apostel behält die Dreizahl bei, je-

1) 2. Mos. 27, 1 ff.

2) Vgl. 8, 5; 9, 21; 13, 10.

3) Vgl. V. 3; 6, 7; Apg. 10, 41 u. a.

4) 2. Mos. 40, 34 אֹהֶל מוֹעֵד Zelt der Zusammenkunft. 4. Mos. 9, 15 מִשְׁכָּן Wohnung (vgl. 2. Mos. 40, 38). Auch Zelt des Zeugnisses (אֹהֶל הָעֵדוּת).

5) Der Cod. Vat. fügt an unserer Stelle ein: καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον und läßt diese Worte V. 4 weg, was als gegensätzliche Leseart zu sämmtlichen Zeugnissen zu verwerfen ist.

6) Auch Philo. 1, 504, 33 rechnet λυχνία, τράπεζα und θυμιατήριον zu den Geräthen (σκευῶν) ἐν τοῖς ἁγίοις.

so, daß er die auf dem Tische aufgeschichteten Schaubrode für sich bestehend achtet und den Rauchopferaltar (V. 4.) dem Allerheiligsten zutheilt. Ἡ νία ist der siebenarmige Leuchter[1]), der aus feinstem Golde gegossen war an der Südseite[2]) des Zeltes stand. Er hatte sieben Arme d. h. den aft und auf jeder Seite drei Röhren, worauf Lampen sich befanden, die dem reinsten Olivenöle[3]) gefüllt sein und allzeit brennen mußten[4]). Die lg. hat wohl im Hinblicke auf die sieben Arme des Leuchters den plur. delabra gesetzt, weshalb es zur Erklärung dieses plur. nicht der Annahme rf, der Apostel habe hier den salomonischen Tempel im Auge gehabt, in hem zehn[5]) goldene Leuchter standen. Es handelt sich hier nicht um die richtung des salomonischen Tempels, sondern um die der Stiftshütte (8, 5), sie Moses in der Vision auf dem Berge geschaut; zudem wird der Tempel omos nirgends als σκηνή bezeichnet. Die Uebersetzung der Vulg. kann t maßgebend sein, da der griechische Text den Sing. setzt, an den sich auch Peschito anschließt. Im Vorderzelte der mosaischen Cultstätte befand sich er der aus Akazienholz gefertigte mit dem feinsten Golde überzogene Tisch[6]), auf der Nordseite stand. Im salomonischen Tempel waren wie zehn[7]) chter, so auch zehn Tische, während im serubabelischen[8]) und herodianischen[9]) der nur Einer sich befand. Auf diesem Tische lagen zwölf Brode vom fein- Mehle[10]) in zwei Reihen, also je sechs über einander geschichtet. Diese de, welche nach Flavius Josephus ungesäuert waren, mußten an jedem Sab- e durch neue ersetzt werden und hießen im Hebr. Brode des Angesichtes[11]), l sie vor dem Angesichte des im Allerheiligsten thronenden Gottes standen. όθεσις[12]) hat sprachlich genommen zwar einen activen Begriff: das Aufstellen, Vorlegen; hier aber hat es passive Bedeutung: das Aufgelegte, das Auf-

---

1) 2. Mos. 25, 31—39; 37, 17—24. הַמְּנוֹרָה; im Syr. ܡܢܪܬܐ.

2) 2. Mos. 26, 35; 40, 22.

3) 2. Mos. 27, 20.

4) Nach dem Zeugnisse des Flav. Jos. antiqq. l. III. c. 8. § 3 brannten während Tages nur drei, des Nachts aber alle sieben.

5) 3. Kön. 7, 49; 2. Chron. 4, 7. — Der serubabelische Tempel dagegen hatte wie Stiftshütte nur Einen Leuchter (1. Makk. 1, 23; 4, 49. 50.); ebenso der herodianische s. bell. jud. V. 5, 5; VII. 5, 5).

6) 2. Mos. 25, 23 ff.; 26, 35. Er hieß הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר der reine glänzende (weil Gold überzogen) Tisch.

7) 2. Chron. 4, 8.

8) 1. Makk. 1, 23.

9) Jos. bell. jud. l. c.

10) 3. Mos. 24, 5 ff; 2. Mos. 25, 30.

11) לֶחֶם הַפָּנִים, griech. ἄρτοι ἐνώπιοι, ἄρτοι τοῦ προσώπου (2. Mos. 25, 30; 40, 23). au dem Hebr. entsprechend übersetzt die Peschito ܠܚܡܐ ܕܐܦܐ.

12) Im Hebr. steht für πρόθεσις τῶν ἄρτων מַעֲרֶכֶת לֶחֶם Schichtung der Brode Chr. 13, 11).

geschichtete = Auflage; denn es handelt sich um Aufzählung der sachlichen Ausstattung des Heiligen, nicht um die Bethätigung dieser Ausstattung. Die doppelschichtige Auflage von je sechs Broden war ein stetes Dankopfer der zwölf Stämme Israels und eine stete Anerkennung, daß die Erzeugnisse des Landes eine Gabe des Ewigen seien [1]). Auch der Weihrauch, der auf jeder Schichte lag, sollte erinnern, daß dieses Brod ein Opfer für den Herrn sei, weshalb auch der Weihrauch als Askarah [2]) statt des Brodes, welches Aaron und seinen Söhnen als Speise gehörte, verbrannt wurde.

Der Relativsatz ἥτις λέγεται ἅγια bezeichnet den Vorderraum der Cultstätte als ἅγια im Gegensatze zur zweiten Abtheilung, welche ἅγια ἁγίων heißt. Ob dieses gegensätzlichen Verhältnisses ist ἅγια als neutr. plur. [3]) zu fassen. Daß sich das qualitative ἥτις auf σκηνὴ ἡ πρώτη bezieht, bedarf wohl im Hinblicke auf V. 3 keines Beweises [4]). Das erste Zelt heißt Heiliges, das zweite Allerheiligstes. Das praes. λέγεται besagt, daß das Vorderzelt auch jetzt noch so genannt wird.

Das Heilige war dem Juden der Ort der Gegenwart Gottes für das alttestamentliche Bundesvolk. Hier bezeugte sich Gott demselben auf mannigfache Weise, hier spendete er seine Gnaden. Und weil sich der Israelite in diesem heiligen Raume Gott wirksamer und sich näher dachte als im Vorhofe, wurde in Fällen intensiverer Sühne das Opferblut dahingebracht. Was nun die symbolische Bedeutung des Heiligen betrifft, so stellt es nach der Lehre des Apostels selbst die gegenwärtige Zeit dar (9, 9), d. h. den Zustand, in dem sich Israel thatsächlich befand, der ein Zustand der Unvollkommenheit, weil fortwährender Sühnebedürftigkeit war. Das zeigten die Opfer, die im Heiligen dargebracht wurden, wie die Ausschließung nicht blos des Volkes, sondern auch der Priester vom Allerheiligsten. Ein deutlicher Beweis, daß das Allerheiligste dem Menschen noch verschlossen war. Außer dieser realen und symbolischen Bedeutung hatte aber auch das Heilige noch eine typische Bedeutung, wie sie ja auch das Allerheiligste hatte. Wenn nun das Allerheiligste der Stiftshütte Typus des Zustandes der triumphirenden Kirche ist, so hat der Zustand der streitenden Kirche seinen Typus im alttestamentlichen Heiligen. Sehr schön und gründlich beweist diese Typik des Heiligen

1) 3. Mos. 24, 7.

2) Von den selbstständigen unblutigen Opfern, deren Material aus Genußobjecten bestand, kam nur ein kleiner Theil in's Opferfeuer, der vor Gott die ganze Opfergabe vertreten und in Erinnerung bringen mußte. Dieser Theil wird Askaroh (אַזְכָּרָה = Erinnerung) genannt; das Uebrige fiel den Priestern zum Genusse anheim. Die Priester- und Hohepriestermincha wurde ganz verbrannt.

3) Die Leseart ἁγία (femin. sing.) ist zu verwerfen; denn der Apostel will nicht sagen, daß die σκηνή eine heilige genannt wird. Die Peschito übersetzt ἅγια mit heiliges Haus (ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ). Vor ἅγια und ἅγια ἁγίων fehlt der Artikel, weil hier diese nomina die Stelle eines Prädikates einnehmen, oder weil sie als nomina propria betrachtet werden.

4) Die Uebersetzung der Vulg. (quae) ist Gräcismus, indem sie sich nach σκηνή richtet.

Thalhofer[1]), wenn er sagt: „Nach dem Hebräerbriefe gehören die Gläubigen auf Erden, gehört die diesseitige Kirche, in gewissen Sinne schon dem αἰὼν μέλλων an (6, 5), zählt schon zum himmlischen Sion und seinen Schaaren (12, 22—24), sind die Gläubigen Kinder, Söhne Gottes (2, 10 ff.), theilhaftig geworden des heiligen Geistes (6, 4), in Wahrheit das Volk Gottes, das höchst real mit Gott verbunden wird (8, 10), somit das Volk, in welchem Gott geheimnißvoll wohnt. Um dieser Gegenwart, um dieses Wohnens der Gottheit in den Gläubigen willen ist die Kirche in aller Realität das, was das mosaische Heilige nur im Vorbilde war, „Wohnung Gottes". Soferne das mosaische Allerheiligste und Heilige Theile der Einen Wohnung waren, standen sie sich gleich; so ist auch zwischen der verklärten und der irdischen Kirche im Grunde kein wesentlicher Unterschied. Wie aber das alttestamentliche Heilige trotz der Zugehörigkeit zur Einen Gotteswohnung doch in mehrfacher Beziehung als niederer galt, denn das Allerheiligste, so steht auch die streitende Kirche hinter der verklärten mannigfach zurück; sie ist eben noch im Status der Examinition, und ist deshalb auch fort und fort noch der Sühne bedürftig. Als Vorbild dieser Sühne, welche in der Kirche auf Erden bis an's Ende der Tage sich vollzieht, werden wir es zu betrachten haben, daß der Hohepriester am Sühnefeste, nachdem die Blutsprengung im Allerheiligsten vollendet war, auch noch im Heiligen Blut sprengte, eine Sprengung, die sicher nicht blos symbolisch, sondern gleich der im Allerheiligsten auch typisch bedeutsam war. Nicht blos im Himmel bringt Christus sein am Kreuze (Vorhof) vollbrachtes Opfer fürdauernd dar, sondern geheimnißvoll auch in seiner Kirche auf Erden. Bei jeder Feier des eucharistischen Opfers schreitet er in gewissem Sinne aus dem Allerheiligsten (Himmel) heraus in das Heilige (herab in die Kirche), um sein Opferblut zu sprengen."

Ist nun das Heilige Typus der streitenden Kirche, dann muß wohl auch die Mincha[2]) des Heiligen typische Bedeutung haben. Was nun zunächst den Realwerth der Mincha des Heiligen (Lichtopfer, Schaubrode, Rauchopfer) betrifft, so ist er in die Abstinenz von vegetabilischen Genußobjecten zu setzen; denn die Mincha ist Eigenthumshingabe an Gott. Da aber jedes Opfer satisfaktorischen Charakter hat, insoferne es vom sündebehafteten Menschen dargebracht wird, so muß er auch der Mincha eignen, sei es, daß sie als Beiopfer oder als selbstständiges Opfer dargebracht wird; denn die Seele jedes Opfers ist Abstinenz, welche auf's engste mit der Sünde zusammenhängt. Wo aber Abstinenz geübt wird um der Sünde willen, ist der satisfaktorische Charakter des Opfers gesetzt. Die Mincha des Heiligen ist sonach materielle Entsagung des Bundesvolkes in büßender Gesinnung aus Liebe

---

1) Thalhof. l. c. S. 100 f.

2) Das Speiseopfer hieß im Hebr. מִנְחָה (3. Mos. 2, 2; Malach. 1, 11) = Gabe, Opfer, Liebesgabe; es diente dieses Wort zur Bezeichnung der unblutigen Opfer, während die blutigen זֶבַח hießen.

zu Gott behufs Vereinigung mit ihm. Darin liegt ihr Realwerth. Für Feststellung der symbolischen Bedeutung der Mincha des Heiligen fehlt fast jeder sichere Haltpunkt, nur so viel durfte klar sein, daß diese Mincha als fortwährende thatsächliche Abstinenz der Gesammtgemeinde ein stetes Symbol ihres sündhaften Zustandes, ihrer Erlösungsbedürftigkeit, aber auch zugleich des Verbleibens in ihrem sündhaften unpriesterlichen Zustande war. Die symbolische Deutung der Schaubrode, des Licht- und Rauchopfers von der Darbringung des leiblichen [1]) und geistigen [2]) Lebens der zwölf Stämme Israels im Gebete [3]) an den im Allerheiligsten thronenden Gott; oder die Deutung, der Mensch müsse, ehe er in der Welt der Entzückung (im Allerheiligsten des Himmels) sein Endziel erreichen könne, sich vom gewöhnlichen Leben absondern, wie das Heilige davon getrennt ist, er müsse die von Gott für diese Absonderung gewährte Erleuchtung und Gnadenstärkung (Schaubrode) genießen, und sich in freudiger Anbetung (Rauchopferaltar) üben [4]), ist an sich schön, läßt sich aber an der Hand der heiligen Schrift nicht begründen, weshalb ihr auch kein besonderer Werth beizulegen ist. Um so sicherer steht aber die Typik der Mincha im Heiligen. Im Hinblicke auf die Weltmincha des Malachias (1, 11) sind die Schaubrode Typus der Eucharistie, das Lichtopfer Typus Christi, der sich in seiner Kirche auf Erden als Licht erweist voll Gnade und Wahrheit [5]), und das Rauchopfer Typus des hohepriesterlichen Fürbittgebetes, das Christus in Verbindung mit dem Vollzuge des Sühnopfers auf den Altären der Kirche Gott darbringt [6]).

V. 3. Μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνή, ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων,

V. 3. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, welches genannt wird Allerheiligstes,

In der Stiftshütte befand sich ein doppelter Vorhang, der erste war beim Eingange des Heiligen [7]), der andere beim Eingange des Allerheiligsten. Beide Vorhänge waren aus kostbaren Stoffen und herrlicher Stickarbeit. Mit Rücksicht auf den Vorhang am Eingange des Heiligen, wird der Vorhang, der den Vorderraum der Stiftshütte von der hinteren Abtheilung trennte τὸ δεύτερον καταπέτασμα genannt [8]). Er war aus purpurblauer, purpurrother und karmosin farbiger Wolle und aus gezwirntem Byssus gefertiget und mit Cherubimsgestalten durch-

1) Schaubrode.
2) Lichtopfer.
3) Rauchopfer.
4) Hanneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 119.
5) Joh. 1, 4. 14.
6) Vgl. Thalhofer l. c. S. 108.
7) 2. Mos. 26, 36; 38, 18. Der Vorhang vor dem Heiligen hieß מָסָךְ, wofür die LXX gewöhnlich κάλυμμα oder ἐπισπαστόν, einigemal aber auch καταπέτασμα haben.
8) 2. Mos. 26, 31 heißt dieser Vorhang פָּרֹכֶת.

wirkt. Hinter[1]) diesem Vorhange befand sich das Allerheiligste[2]), so genannt wegen der in demselben gnadenvollen Gegenwart Gottes, und der daselbst aufbewahrten hochheiligen Cultgegenstände. Denn das Allerheiligste war jener Raum der Cultstätte, an welchem Gott in relativ vollkommenster und erhabenster Weise gegenwärtig war, weshalb auch hier die hohepriesterliche Blutsprengung am Versöhnungsfeste stattfand; denn es handelte sich an diesem Tage darum, das Opfer (Opferblut) in die nächste Nähe Gottes zu bringen. Die intensivste Sühne hatte an der Stätte der intensivsten Gegenwart Gottes zu geschehen; es wurde dadurch ausgedrückt, daß die Schlachtung des Opferthieres als symbolische Lebenshingabe in den Tod eine solche *an Gott* behufs Versöhnung mit ihm gewesen sei. Die *reale* Bedeutung des Vorhanges war, die Wohnung des Einen Gottes abzutheilen, während dessen symbolische Bedeutung darin bestand, den Juden zu zeigen, daß ihnen für die Dauer des A. B. der Zutritt zu Gott gänzlich versagt sei, und nicht blos ihnen, sondern auch den Priestern als den Repräsentanten Gottes. Darin lag zugleich der Gedanke ausgesprochen, daß, so lange diese Trennung bestand, von einer wirklichen Sühne keine Rede sein, eine dauernde Vereinigung und Freundschaft mit dem heiligen und gerechten Gott nicht erzielt werden konnte. Was die *Typik* des Vorhanges betrifft, so bezeichnet der Apostel selbst (10, 20) das *Fleisch* Christi als Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten, der erst zerrissen werden mußte, ehe der neutestamentliche Hohepriester in das Allerheiligste eintreten konnte. Dieses Zerreißen des Vorhanges im Tempel von Jerusalem, diese Aufhebung der Trennung der beiden Zeltabtheilungen fiel mit dem Tode Jesu, mit dem Zerreißen seines Leibeslebens zusammen. Von nun an war das bisher verschlossene Allerheiligste nicht blos dem neutestamentlichen Hohenpriester, sondern allen durch seinen Tod Erlösten eröffnet, die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen war gefallen, es gab nur mehr Eine Wohnung Gottes und diese ganze Wohnung war nur mehr ein Allerheiligstes; es kann sonach von einer Zweitheilung des himmlischen Allerheiligsten keine Rede mehr sein.

Das Allerheiligste, wo Gott seine Gegenwart zuweilen in einem Lichtglanze oder in einer Rauchwolke offenbarte, war die Stätte der immerwährenden und intensivsten Gegenwart Gottes, als Bundesgott seines Volkes, weshalb auch hier die Bundesacte niedergelegt war in der Lade des Bundes. Da es nur vom Hohenpriester, und von diesem nur einmal im Jahre und nicht ohne Opferblut betreten werden durfte, so sinnbildete es das Ausgeschlossensein des Bundesvolkes vom Umgange mit Gott und deshalb seine Sündhaftigkeit, welche trotz aller Opfer nicht gehoben werden konnte. Außer dieser symbolischen Bedeutung haben wir auch eine *typische* zu unterscheiden,

1) Μετά sonst nur zeitlich wird hier räumlich gebraucht = pone. Die Peschito übersetzt: innerhalb (ܠܓܘ ܡܢ). „Das innere Zelt aber, das innerhalb des zweiten Vorhanges war, wurde Allerheiligstes genannt."

2) Ἅγια ἁγίων ist Uebersetzung des hebr. קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים und die stärkste Umschreibung des Superlativ.

auf welche im Hebräerbriefe ein großes Gewicht gelegt wird. Das mosaische Allerheiligste war Typus des Himmels, d. h. des übernatürlichen Himmels (9, 11), dessen functionirender Hoherpriester Christus ist, der dort sein himmlisches Opfer als Antitypp der Blutsprengung am Versöhnungstage vollzieht.

Dieser Himmel ist es, in welchem, als dem wahren Allerheiligsten Gott auf die vollkommenste Weise wohnt, und in welchen der Herr am Tage seiner Himmelfahrt als Gottmensch eingegangen ist. Im Allerheiligsten ist also jene Zuständlichkeit und Räumlichkeit vorgebildet, in welcher die verklärte menschliche Natur Christi wohnt, und wo auch die Engel und die Seligen im innigsten Lebens- und Liebesverkehr mit Gott der ungetrübten Anschauung Gottes mit dem Heilande sich erfreuen.

V. 4. χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον, καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ, ἐν ῇ στάμνος χρυσῆ, ἔχουσα τὸ μάννα, καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν, ἡ βλαστήσασα, καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης,

V. 4. **habend einen goldenen Räucheraltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug, enthaltend das Manna, und der Stab Aarons, der geknospet hatte, und die Tafeln des Bundes,**

Das Allerheiligste, in welchem die Herrlichkeit des alten Bundes seine Höhe erreicht, wird nun seinem Zubehöre nach näher beschrieben. Zwei Stücke werden V. 4 ff. zu ihm gerechnet, einmal der goldene Rauchopferaltar, sodann die Bundeslade mit den innerhalb und oberhalb derselben befindlichen Gegenständen. Was nun zunächst die Bedeutung von θυμιατήριον betrifft, so gilt es jetzt für eine ausgemachte Sache, daß darunter nicht ein Rauchfaß, sondern der Räucheraltar[1]) zu verstehen sei, obwohl θυμιατήριον[2]) auch Rauchfaß heißen kann. Daraus folgt aber keineswegs, daß es die Bedeutung „Rauchfaß" haben müsse, da es trotz des Sprachgebrauches der LXX bei jüdischen und christlichen Schriftstellern[3]) sehr oft Rauchaltar bedeutet, und der Apostel in der Bezeichnung der Theile und Geräthe des Heiligthums sich nicht an die Terminologie der LXX bindet. Was aber gegen die Uebersetzung mit Rauchfaß[4]) entschieden spricht, ist der Umstand, daß von einem Aufbewahren eines goldenen Rauchfasses im Allerheiligsten nirgends etwas geschrieben steht; denn das Rauchfaß[5]), womit der Hohepriester am Versöhnungstage in's Allerheiligste zu gehen hatte, stand

1) Exod. 30, 1 ff. 37, 25 ff.

2) 2. Chron. 26, 19; Flav. Jos. antiqq. 4, 2, 4; auch bei den Classikern hat es die Bedeutung Rauchfaß.

3) Flav. Jos antiqq. l. 3; bell. judaic. l. 6; Philo. Clem. Alex. Orig. hom. 9 sup. Exod.

4) Die Berufung auf die Peschito ist unstichhaltig weil der Ausdruck ܒܝܬ ܒܣܡܐ Wohnung des Weihrauches ebensogut Räucheraltar als Rauchfaß bezeichnen kann; ja Apok. 8, 3 übersetzt die Peschito λιβανωτόν thuribulum mit ܦܝܪܡܐ.

5) Lev. 16, 12 ff.

nicht das ganze Jahr über daselbst[1]); wir lesen nicht, daß es der Hohepriester an jenem Tage vor der Opferdarbringung zuerst aus dem Allerheiligsten holte. Sodann ist nicht abzusehen, warum der Apostel statt eines wesentlichen Bestandtheiles der Stiftshütte, d. h. des Räucheraltares ein ganz untergeordnetes Geräthe derselben, das Rauchfaß. sollte gesetzt haben. Ebenso unstichhaltig ist das aus dem Epitheton χρυσοῦν gegen die Uebersetzung „Rauchaltar" geschöpfte Argument; denn dieses Epitheton wird vom Rauchaltare auch in der Schrift gebraucht[2]), weil er ganz mit Gold überzogen war[3]). Aus den angeführten Gründen entscheide ich mich also für die Uebersetzung „Rauchaltar". Da erhebt sich aber die Frage, aus welchen Gründen der Apostel den goldenen Rauchaltar dem Allerheiligsten zuzählte, da er doch nachweisbar seinen Platz im Heiligen hatte[4]). Abgesehen von der viel ventilirten Frage, ob der Verfasser ein Palästinenser oder ein Alexandriner sei, ist die Behauptung, er habe sich bezüglich des Standortes des Rauchaltares geirrt, und wirklich geglaubt, der Räucheraltar stehe im Allerheiligsten, eine frivole und alberne zu nennen; denn einem jeden Israeliten war aus der Schrift die Lage des Räucheraltares bekannt, um so mehr einem Manne, der an der Hand der heiligen Schrift gegen die Hebräer argumentirte.

Aber aus welchem Grunde hat er dann den Räucheraltar zu den Geräthen des Allerheiligsten rechnen können; denn daß dem so sei, besagen die Worte μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα, wodurch die darauffolgende Aufzählung der Gegenstände des Allerheiligsten von der voranstehenden Aufzählung der im Heiligen befindlichen Geräthschaften ganz bestimmt geschieden ist. Die Sache dürfte sich so verhalten. Der Rauchaltar stand zwar im Heiligen, war aber zum Allerheiligsten in die engste Beziehung gesetzt; denn der Weihrauchduft, das Symbol der fortwährenden Anbetung und Huldigung des Bundesvolkes, hatte die Bestimmung in das Allerheiligste einzudringen[5]), er bezog sich auf den in demselben gegenwärtigen Gott, gehörte sonach zum Cultus des Allerheiligsten. Der Rauchaltar gehörte recht eigentlich dem Allerheiligsten an, obwohl er vor dessen Eingang stand. Diese Zusammengehörigkeit des Rauchaltares mit dem Allerheiligsten ist schon im Pentateuch hervorgehoben. Dort wird ausdrücklich gesagt, daß der Rauchaltar vor der Bundeslade[6]) stehen solle, und daß dieser

---

1) Mit Recht sagt a Lap. Indecens et sordidum fuisset, relinquere in sanctissima parte templi coram Deo per totum annum thuribulum evaporatum cum cinere et sordibus.

2) Exod. 39, 37; 40, 5.

3) Χρυσοῦν ist epith. ornans. Durch seine Vorausstellung soll der goldene Altar nicht vom ehernen unterschieden werden, in welchem Falle ja der Artikel stehen müßte.

4) Exod. 30, 6: du sollst ihn stellen vor den Vorhang.

5) Ebenso Cornel. a Lap in h. l. Altare oraculi nominatur, quia obversum erat oraculo, ejusque usus non erat alius, quam Deo in oraculo residenti thus adolere.

6) Exod. 30, 6; 40, 5. 24 לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת.

Altar vor dem Herrn stehe[1]). Noch stärker wird diese Zusammengehörigkeit des Rauchaltares und des Allerheiligsten 1. Kön. 6, 22 ausgedrückt, wo er der zum Hinterraume (zum Sprachorte) gehörige Altar heißt[2]). Er wird also in die engste Verbindung mit dem Debîr gebracht, obwohl er nicht in diesem, sondern im Vorderzelte war. Wegen dieses Zugehörigkeitsverhältnisses wurde der Rauchopferaltar am Versöhnungstage wie die Capporet mit dem Sühnopferblute besprengt; denn ausdrücklich wird diese Besprengung[3]) am Versöhnungstage, also nur einmal im Jahre anbefohlen. Das Participium ἔχουσα ist demzufolge nicht im Sinne einer Lokalbestimmung, sondern der Zugehörigkeit zu nehmen. Der Räucheraltar gehörte seiner Bestimmung nach zum Allerheiligsten, seiner Lage nach zum Heiligen. Die lokale Stellung drückt der Apostel 2—4 immer durch die Präposition ἐν (ἐν ᾗ) aus, während ἔχειν sowohl V. 1 als V. 4 den Begriff der Zugehörigkeit hat[4]). Dieser Begriff der Zugehörigkeit muß hier festgehalten werden, widrigenfalls der Apostel mit sich selbst in Widerspruch käme, da aus V. 7 hervorgeht, daß ihm der Standort der Geräthe wohl bekannt war. Die Einwendung, es sei unmöglich dem ἔχουσα das erstemal[5]) die Bedeutung eines Draußenstehens, das anderemal[6]) die eines Drinnenstehens zu vindiciren, wird dadurch gehoben, daß ἔχουσα in beiden Fällen die Bedeutung der Zugehörigkeit hat; denn es handelte sich ja nicht um die lokale Stellung jener Geräthe, die er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen durfte, sondern einfach um das, was zu den beiden Zeltabtheilungen gehörte.

Die zweite zum Allerheiligsten gehörige und daselbst aufgestellte Geräthschaft war die **Bundeslade**, ein von Schittimholz gefertigter, von außen und innen mit reinem Golde überzogener Kasten, zwei und eine halbe Elle lang und ein und eine halbe Elle breit und hoch[7]). Dieser Kasten, der vorzüglichste Bestandtheil der ganzen Stiftshütte, hieß Lade des Bundes[8]) oder Lade des Zeugnisses[9]), wegen der darin niedergelegten steinernen Tafeln mit dem Dekalog, dem Grundgesetze des mosaischen Bundes. Die Bundeslade befand sich auch in dem von

---

1) Lev. 4, 18.

2) 1. Kön. 6, 22: הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־לַדְּבִיר. Die Formel אֲשֶׁר לְ umschreibt den Genitiv und drückt die Beziehung der Zugehörigkeit aus (vgl. Gesen. hebr. Gr. § 115). Die Behauptung, daß dieser Ausdruck auf die Richtung nach dem דְּבִיר hin oder die lokale Stellung zu demselben bezeichne und deshalb mit לִפְנֵי הַדְּבִיר gleichbedeutend sei, läßt sich grammatisch nicht beweisen.

3) Lev. 16, 33.

4) Die Peschito hat diesen Unterschied nicht, indem sie ἐν ᾗ V. 2 und V. 4 mit ܒܗ und ebenso ἔχειν mit ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ übersetzt, also durchaus die lokale Stellung im Auge behält.

5) Χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον.

6) Καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης.

7) Ueber den Bau der Bundeslade vgl. Exod. 25, 10 ff; 37, 1 ff.

8) אֲרוֹן הַבְּרִית Jos. 3, 6. 8. 11.

9) אֲרוֹן הָעֵדוּת Exod 25, 22; 26, 33.

Salomo erbauten Tempel[1]), ging aber bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer verloren[2]). Der serubabelische Tempel hatte ein leeres Allerheiligstes[3]). Die Bundeslade war von allen Seiten πάντοθεν mit Gold belegt[4]), d. h. nicht blos von außen, sondern auch von innen, wie aus dem Pentateuch zu ersehen ist[5]). — In der Bundeslade befanden sich der Mannakrug, der Stab Aarons und die Bundestafeln; denn ausdrücklich wird von allen drei Geräthschaften gesagt, daß sie in (ἐν ᾗ scil. κιβωτῷ) der Bundeslade waren, also nicht vor derselben ihren Platz hatten. Dem gegenüber hat man unter Berufung auf alttestamentliche Stellen den Beweis zu liefern gesucht, daß der Mannakrug und der Stab Aarons nicht in der Bundeslade, sondern nur im Allerheiligsten aufbewahrt wurden. Im Buche Exodus 16, 33 soll nämlich von dem Mannakrug und im Buche Numeri 17, 25 von dem Stabe Aarons ausgesagt sein, daß diese Dinge vor der Bundeslade ihren Standort gehabt haben. Allein mit Unrecht; denn der Ausdruck: stelle das Gefäß vor den Ewigen[6]) ist ein so allgemein gehaltener, daß sich aus demselben etwas Bestimmtes über die Placirung des Mannakruges nicht gewinnen läßt. Der Ausdruck „vor den Herrn stellen" besagt nicht einmal, daß der Mannakrug im Allerheiligsten war; denn er wird auch von der Stellung in der Stiftshütte und sogar im Vorhofe gebraucht. Einen viel sicheren Anhaltspunkt über den Aufbewahrungsort des Mannakruges erhalten wir Exod. 16, 34 und des Aaronstabes Num. 17, 25, wo von diesen beiden Gegenständen gesagt ist, sie seien vor das Zeugniß hingelegt worden[7]). Wurden sie aber vor das Zeugniß, d. h. vor die Gesetzestafeln hingelegt, so befanden sie sich auf dem Boden der Bundeslade, also in derselben. Außer den beiden genannten Stellen hat man sich noch auf 1. Kön. 8, 9 berufen, wo gesagt wird, daß in der Lade nur die zwei Gesetzestafeln waren, und daraus den Schluß gezogen, daß der Mannakrug und der Stab Aarons nicht in der Bundeslade gewesen sein können. Abgesehen nun davon, daß hier nicht die Rede ist von dem, was zur Zeit Mosis in die Stiftshütte gehörte, sondern was sich zur Zeit Salomos im Tempel befand, hat die Erwähnung des Um-

---

1) 3. Kön. 8, 3 ff.

2) Nach 2. Makk. 2, 4—6 hat sie damals Jeremias in einer Höhle des Berges Nebo verborgen.

3) Flav. Jos. bell. jud. V. 5. 5.

4) Περικεκαλυμμένην ist prädicative Bestimmung, deshalb ohne Artikel; also nicht Epitheton zu κιβωτόν.

5) Exod. 25, 11; 37, 1: ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (מִבַּיִת וּמִחוּץ); die Peschito ܟܠܗ ihre Ganzheit. — Χρυσίον demin. von χρυσός ist vielleicht gewählt zur Bezeichnung verarbeiteten Goldes.

6) Exod. 16, 33: לִפְנֵי יְהוָֹה.

7) לִפְנֵי הָעֵדֻת; die Lade wird nie mit diesen Worten bezeichnet, sondern heißt הָאָרוֹן oder אֲרוֹן־בְּרִית oder אֲרוֹן־הָעֵדֻת; dagegen bezeichnet עֵדֻת stets den Dekalog, der bekanntlich in der Bundeslade lag.

standes, daß sich zu Salomos Zeit, als die Lade in den Tempel gebracht wurde, nichts in ihr fand, als nur die zwei Tafeln, offenbar nur dann einen Sinn, wenn außer den Gesetzestafeln noch etwas anderes in der Bundeslade zu erwarten war. Wenn aber noch andere Gegenstände in die Bundeslade gehörten, als die zwei Tafeln, so konnten dieselben nur der Mannakrug und der Aaronsstab sein[1]). Wenn einmal diese Gegenstände zur ewigen Aufbewahrung im Allerheiligsten bestimmt waren, in welchem sich außer der Lade kein anderes Geräthe befand, dann konnten sie nur in der Bundeslade stehen; denn der bloße Erdboden ist kein Aufbewahrungsplatz für die ewigen Denkmale göttlicher Gnadenwunder, wie deren das wunderbare Mannabrod und der ebenso wunderbar erblühte Stab Aarons waren. Nach den LXX und unserem Verfasser war das Mannagefäß[2]) aus Gold, während der Urtext hierüber nichts sagt, und das jerusalemitische Targum diesen Krug aus Thon sein läßt, was jedoch in Anbetracht der anderweitigen Pracht der in der Stiftshütte aufzubewahrenden Gegenstände nicht wahrscheinlich ist. Auch Philo[3]) spricht von einer goldenen Urne, was zur Annahme berechtiget, daß sich das Epitheton χρυσῆ auf Tradition gründet. In diesem Kruge war ein Omer, das tägliche Quantum der dem Einzelnen bestimmten Mannakost, welche zum Andenken an die wunderbare Speisung während des Wüstenzuges aufbewahrt werden sollte.

In der Bundeslade lag sodann der Stab Aarons mit seinen wunderbaren Knospen und Blüthen und Blättern und Mandeln. Er war ein fortwährender wunderbarer Beleg des ausschließlichen Anrechtes Aarons an das Priesterthum. Auch diese Gegenstände hatten wie die Stiftshütte, ihre symbolische und typische Bedeutung; denn darum handelte es sich zunächst, nicht um eine bloße Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Einrichtung. Daß der alte Bund nur ein Schattenbild des neuen sei, namentlich in seinem Heiligthum und Priesterthum, ist der Grund und Hauptgedanke des Hebräerbriefes. Demzufolge ist das Manna Typus des allerheiligsten Altarsacramentes des stehenden Liebeswunders Jesu Christi in seiner Kirche auf Erden und der wieder aufgrünende Zweig Aarons Typus des in seiner Auferstehung verklärten, immer lebenden himmlischen Hohenpriesters. Die Auferstehung Jesu von den Todten ist die göttliche Bestätigung seines Hohenpriesterthums, wie der aus der Abgestorbenheit aufgrünende Zweig Aarons die göttliche Bestätigung des aaronitischen Priesterthums war.

---

1) Für unsere Auffassung spricht auch Num. 4, wo für den Fall des Lageraufbruches über die Verpackung der in der Stiftshütte befindlichen Geräthe die genauesten Vorschriften gegeben sind. Während nun daselbst die unbedeutendsten Dinge, z. B. Zangen, Gabeln, Hacken ꝛc. aufgeführt sind, geschieht des Mannagefäßes und Aaronsstabes keine Erwähnung, was sich nur daraus erklären läßt, daß sich beide innerhalb der Bundeslade befanden,

2) Im Hebr. heißt dieses Gefäß צִנְצֶנֶת. Die LXX und Philo gebrauchen στάμνος als mascul.

3) Phil. 1, 533, 41.

In der Bundeslade befanden sich endlich die zwei steinernen Tafeln des Zeugnisses[1]) auf beiden Seiten mit dem Finger Gottes beschrieben, welche auch die zehn Worte[2]) heißen, woher der Name „Dekalog". Sie waren das Grundgesetz des theokratischen Staates, die carta magna des Bundesvolkes, die Grundlage der ganzen mosaischen Religion. Sie waren deshalb auch allgemein verbindlich[3]) und von ewiger Dauer[4]), wohl werth mit unauslöschlichen Zügen geschrieben und als Bundesvertrag in der Bundeslade aufbewahrt zu werden. Wie am Beginne, sagt sehr geistreich Haneberg[5]), ein zehnmaliges Sprechen die sichtbare äußere Schöpfung hervorgerufen hatte, so legten die zehn Worte, die er vom Sinai herab sprach, den Grund zur geistigen Weltordnung. Diese steinernen Tafeln waren Typus des menschlichen Herzens, das in der Materie gründet und deshalb auch von den Menschen zugerichtet wird, wie ehedem die steinernen Tafeln von Moses[6]) zubereitet wurden. In dieses Herz schreibt der Geist Gottes die Offenbarungswahrheiten in Christo. Der Dekalog selbst ist Typus Christi, des ewigen persönlichen Wortes Gottes, der als Lehrer und Gesetzgeber in der neutestamentlichen Bundeslade im Tabernakel wohnt und zugleich als Brod des Lebens (Manna) die Bürgschaft unserer Auferstehung ist (Aaronszweig). Der Grund, warum der Apostel die Gesetzestafeln zuletzt nennt, dürfte wohl nicht darin zu suchen sein, daß er das wunderbar Kostbare und wunderbar Schöne voraustellen wollte[7]); seine Beschreibung entspricht vielmehr der Reihenfolge der aufgezählten Gegenstände. Der erste Gegenstand, der dem Auge begegnete, war der Rauchopferaltar, sodann die Bundeslade; in ihr begegnete man wieder zuerst dem goldenen Mannakrug, dann dem Aaronszweige und zuletzt den Bundestafeln.

V. 5. ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβὶμ δόξης, κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, περὶ ὧν οὐκ ἔστι νῦν λέγειν κατὰ μέρος.

V. 5. oberhalb derselben aber Cherubim der Herrlichkeit, umschattend den Sühnethron, wovon im Einzelnen jetzt nicht zu reden ist.

Als Gegenstand über der Bundeslade werden die Cherubim[8]) angeführt. Es waren deren zwei an der Zahl, welche an den beiden Enden der die Bundeslade bedeckenden goldenen Platte angebracht waren und mit ihren ausge-

---

1) Exod. 24, 12; 25, 16; 32, 15. 16. 19; 34, 1. 4. 28. 29.
2) Deut. 4, 13; 10, 4: עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, δεκάλογος.
3) Num. 15, 15.
4) Exod. 31, 16; 12, 14.
5) Gesch. d. bibl. Offenb. S. 94.
6) Deut. 10, 1; Exod. 34, 1.
7) Gegen Delitzsch.
8) Exod. 25, 18—23. Χερουβὶμ wird gewöhnlich als neutrum gebraucht; seltener als mascul. Neben Χερουβὶμ finden sich auch die Lesearten Χεροβεὶμ, Χερουβεὶν und Χερουβίν. — Ueber die Gestalt der Cherubim vgl. Ezech. 1 und 10.

breiteten Flügeln die Lade überschatteten und auf sie niederblickten. Sie bildeten gleichsam die Wächter der in der Bundeslade befindlichen Gesetzesurkunde und zugleich den Thron, auf welchem die Offenbarungswolke schwebte, so oft sie zur Erscheinung kam; denn diese Lichtoffenbarung Gottes war nicht permanent, daher der Zuruf: Du über den Cherubim Thronender leuchte auf (Ps. 80, 2) d. h. zeige Deine Majestät, Deine königliche und richterliche Gewalt. Wenn diese Wolke sich zeigte, erschien sie über den Cherubim; sie heißt der Thron der Herrlichkeit[1]) des Herrn. Und weil Gott in dieser Lichtwolke, welche über den Cherubim zu Zeiten schwebte, sich offenbarte, wird er der auf Cherubim Thronende[2]) genannt. Die Cherubim sind Symbol der gesammten Creatur, der freien und der unfreien. Das Thronen Gottes über ihnen ist Sinnbild seiner Herrschaft über die gesammte Schöpfung; weshalb „Thronender auf den Cherubim" so viel ist als allmächtiger, majestätischer Gott und König[3]). Die Cherubim sind also die Repräsentanten der gesammten Schöpfung, welche in ihrer anbetenden und demüthigen Stellung die Huldigung der freien und unfreien Creatur gegen ihren Schöpfer symbolisiren. Vielleicht sollten auch durch die Wahl der Cherubsgestalten die Israeliten an jene Engelswesen erinnert werden, welche mit schwertähnlich zuckenden Feuerflammen den Zutritt zum Paradiese hinderten, wodurch sie als Mittler der vollziehenden Strafgerichte Gottes erscheinen.

Wie einst als Hüter des Paradieses, so stehen sie hier als Hüter des göttlichen Gesetzes, eine stete Erinnerung an die göttliche Strafgerechtigkeit, an das verlorene Paradies, und eine mächtig Aufforderung zur Erfüllung des Bundesvertrages, dessen Hut den Cherubim anvertraut ist. Sie sind ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart, indem sie den Zugang zum Göttlichen wehren, und dasselbe mit ihren Flügeln verhüllen, und insoferne eine Verkörperung der Wahrheit, daß im A. B. ein Nahen des Menschen zu Gott oder gar eine Vereinigung des Menschen mit Gott ausgeschlossen sei. Nach Ezech. 1 u. 10 ist der Cherub ein aus Mensch, Stier, Adler und Löwe zusammengesetztes Wesen mit vorherrschender Gestalt des Stieres (Ezech. 10, 14), weshalb auch der Name des Ganzen „der Ackerer" heißt. Da die Cherubim sowohl bei Ezechiel (1, 5) als in der Offenbarung des heil. Johannes (4, 7) lebende Wesen genannt werden, so erscheinen sie als Repräsentanten aller lebendigen Geschöpfe, weshalb ich der Deutung, es werde durch die Cherubimsgestalt die Vereinigung der vier Regionen der sichtbaren Welt: Menschenseele, Thierseele, Pflanzenwelt, Materie ausgedrückt[4]), nicht beizustimmen vermag, abgesehen davon, daß nach alttestamentlicher Anschauung der Löwe nirgends als Bild des Stoffes und der Materie gilt. Die typische Deu-

1) כִּסֵּא הַכָּבוֹד
2) יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים 1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 3; Ps. 80, 2.
3) Vgl. Thalh. Psalmen-Erklär. Ps. 79, 3.
4) Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. S. 27, Anmerk.

tung der Cherubsgestalt von Christus als Mensch, König (Löwe), Priester (Stier als Opferthier) und Gott (Adler), also von seiner gottmenschlichen, hohenpriesterlichen, königlichen Würde hat in der Typologie des alten Bundes so wenig als im Hebräerbriefe einen sicheren Anhaltspunkt, weshalb hier von derselben abzusehen ist. Der Genitiv δόξης ist nicht auf eine den Cherubim selbst innewohnende δόξα zu beziehen, sondern von der göttlichen δόξα zu verstehen, die sich bei der Wanderung Israels in der Wüste als Rauch- und Feuersäule[1]) sichtbar darstellte, auf Sinai, in der Stiftshütte und im salomonischen Tempel aber als Lichtwolke[2]), welche öfter im A. T. die Herrlichkeit (des Ewigen) heißt[3]). Δόξα ist sonach Ausdruck der Lichtmanifestation[4]) Gottes zwischen den zwei Cherubim, weshalb sie, die Herrlichkeit des Herrn gleichsam tragend, Cherubim der Herrlichkeit genannt werden. Den Genit. δόξης als Eigenschaftsgenitiv = herrliche Cherubim zu fassen, hat keine Analogie im A. T., und wäre in seiner vagen Allgemeinheit ganz bedeutungslos. Die Weglassung des Artikels (τῆς) ist dem Sprachgebrauche der LXX gemäß, welche dem Worte δόξα die Natur eines nomen proprium beilegen[5]). Der bildliche Ausdruck κατασκιάζοντα (beschattend)[6]) ist den LXX entnommen; die Cherubim beschatten, d. h. bedecken den Gnadenthron mit ihren ausgebreiteten Flügeln, wodurch der Dienst der Anbetung des Majestätischen, vor dem sie demüthig zu Boden blicken, bezeichnet ist. Der Gnadenthron ἱλαστήριον propitiatorium, oraculum (Hieronymus) ist der goldene Deckel der Bundeslade[7]). Er heißt ἱλαστήριον, weil auf ihm der höchste und vollkommenste Sühnakt des A. B. am Versöhnungstage vollzogen wurde, indem der Hohepriester den Deckel der Bundeslade mit dem in das Allerheiligste eingebrachten Sühneopferblute besprengte[8]). Er heißt oraculum[9]), weil Gott von hier aus mit Israel durch Moses redete[10]). Die Capporeth war also die Stätte der Versöhnung und der göttlichen Offenbarung. Der Apostel, die LXX und die syrische Uebersetzung[11])

1) Exod. 13, 21.

2) Exod. 24, 16. 17; 40, 33—36; Lev. 16, 2; 1. Sam. 4, 22 u. a.

3) Bei den späteren Juden שְׁכִינָה Wohnung.

4) Licht und Feuer erscheinen unter allen sichtbaren Dingen als der adäquateste Ausdruck des göttlichen Wesens, als die sichtbaren Zeichen des sich offenbarenden Gottes, weshalb die meisten Theophanien des Feuers und Gewölkes sich bedienen. Wie sich Gott im Lichtglanze über dem Sinai offenbarte, so später über der Bundeslade, welche an die Stelle des Sinai trat, daher der Ausdruck: der Sinai ist im Heiligthum (Ps. 97, 18).

5) Vgl. Sir. 49, 8.

6) Κατασκιάζειν ist Uebertragung des hebr. סָכַךְ flechten, bedecken, umschließen, Exod. 25, 20; 37, 9, was 1. Kön. 8, 7 buchstäblich mit περικαλύπτειν gegeben ist. Die Peschito übersetzt κατασκιάζοντα wörtlich ܡܛܠܠܝܢ.

7) Exod. 25, 20,

8) Lev. 16, 14.

9) Exod. 25, 20 (Vulg.).

10) Exod. 25, 22.

11) Ἱλαστήριον Gnadenort. — ܚܘܣܝܐ propitiatio.

legen dem hebräischen Worte Capporeth den Begriff der Sühne zu Grunde, weil auf dieselbe, wie bereits angedeutet, zuerst das Sündopferblut am Versöhnungstage gesprengt und dadurch die zu erzielende Sühne als einzigartige, intensivste und centralste des ganzen Jahres symbolisirt wurde. Sie erscheint als der Hochaltar der mosaischen Cultstätte, auf welchem der Barmherzige ganz besonders gegenwärtig war. Wegen dieser im Allerheiligsten vollbrachten Versöhnung heißt auch dieses geradezu „Haus der Versöhnung“ [1]). Der hebräische Text selbst also gibt dem Worte Capporeth die Bedeutung „Versöhnung“. Was nun die Grundbedeutung von Capporeth betrifft, so ist dieselbe dem „Etymon kaphar [2]) entsprechend, ohne Zweifel, „Bedeckung“ (concret.) Deckel. Diese Bedeutung muß auch aufrecht erhalten werden, wenn man Capporeth vom Piel [3]) ableitet; denn auch in dieser abgeleiteten Conjugation ist der Begriff des Zudeckens der Grundbegriff; denn kipper heißt nicht an sich „sühnen“, sondern es erhält diese Bedeutung erst mit Bezugnahme auf den Opferkult im Allerheiligsten, der die Versöhnung des Menschen mit Gott zum Inhalte und Zwecke hatte. Aus der Grundbedeutung „zudecken“ wurde erst später die abgeleitete Bedeutung „entsündigen, sühnen“ [4]) gewonnen, weil als specifische Wirkung der mosaischen Opfer die in der Opferthora so oft erwähnte Sühne [5]) erscheint und das Blut des Centralopfers auf den Deckel der Bundeslade gesprengt wurde, wodurch dieser als Stätte der Versöhnung, als Altar der alttestamentlichen Opferfeier erschien. Daraus erhellt auch der typische Charakter der Capporeth. Sie ist das Vorbild des himmlischen Allerheiligsten im eminentesten Sinne des Wortes, wo Gott in seiner Herrlichkeit den Engeln und Seligen sich offenbart, und zugleich in Barmherzigkeit zu den Gläubigen auf Erden sich neigt in Anbetracht des gottmenschlichen Hohenpriesters, der mit dem Opferblute seines allerheiligsten Leibes zur Rechten des Vaters, der himmlischen Capporeth weilt, und fortwährende Versöhnung vermittelt. Diese Typik der Capporeth ergibt sich aus der Typik der Blutsprengung des alttestamentlichen Hohenpriesters. War diese, was unzweifelhaft feststeht, das Vorbild der Blutsprengung Christi im himmlischen Allerheiligsten, dann ist die Capporeth Vorbild des himmlischen Opfer- und Sühnealtares, woselbst die himmlische Blutsprengung, das fürdauernde Opfer der Versöhnung stattfindet.

Nach dieser kurzen Skizzirung der alttestamentlichen Cultstätte und besonders des Allerheiligsten bricht der Apostel ab, indem er hinzufügt: περὶ

---

1) 1. Chron. 28, 11: בֵּית־הַכַּפֹּרֶת LXX: οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ.

2) כָּפַר bedecken, überziehen, (Genes. 6, 14 כָּפַרְתָּ), Piel. כִּפֵּר ganz und gar bedecken, verschwinden machen; (von der Sünde) entsündigen.

3) Gegen Kurtz zu d. St.

4) 1. Chron. 28, 11.

5) כַּפָּרָה

ὧν κλ. Περὶ ὧν bezieht sich auf alle [1]) den beiden Haupträumen der Stiftshütte zugehörigen und V. 2. 4. 5 aufgezählten Gegenstände, welche ihm ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (9, 23) sind, wie er auch die Stiftshütte selbst ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων (8, 5), und das mit Händen gemachte Allerheiligste ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (9, 24) nennt. Οὐκ ἔστι scil. τόπος oder χρόνος [2]), darüber jetzt im Einzelnen zu reden ist weder Ort noch Zeit; denn es lag nicht im Plane des Verfassers die Deutung all dieser Dinge für den alttestamentlichen Cult eingehend (κατὰ μέρος Stück für Stück) zu entwickeln. Daraus aber, daß der Apostel sich nicht näher über die symbolische und typische Bedeutung der in der Stiftshütte vorhandenen Geräthe verbreitet, kann nicht gefolgert werden, daß diese jener Doppeldeutung ermangeln. Im Gegentheile geht aus den Worten περὶ ὧν κλ. wie aus dem πάντα (8, 5) klar hervor, daß ihnen ein solch typischer und symbolischer Charakter eignet. Ist ja doch die Stiftshütte mit all ihrem Zubehör ein Abbild der himmlischen Wohnung Gottes.

V. 6. Τούτων δὲ οὕτω κατεσκευασμένων. εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διαπαντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς, τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες.	**V. 6. Nachdem nun aber dieses so hergerichtet ist, gehen in das Vorderzelt allzeit die Priester, die gottesdienstlichen Handlungen verrichtend,**

V. 1 wurde die Thesis aufgestellt, daß auch der A. B. eine göttlich instituirte Cultordnung (δικαιώματα λατρείας) und eine Cultstätte (ἅγιον κοσμικόν) gehabt habe. Nachdem er nun V. 2—5 die Letztere in ihrem Baue beschrieben, wedet er sich der Bedeutung und Bestimmung der beiden Zeltabtheilungen zu, indem er an die in denselben stattfindenden Culthandlungen (V. 6 und 7), welche ihm für seinen Zweck als die wichtigsten erscheinen, erinnert, und dann in V. 8—10 den blos abbildlichen und vergänglichen Charakter dieser Cultordnung entwickelt. Subject zu den Uebergangsworten: τούτων κλ. sind die beiden Zeltabtheilungen und deren Geräthe, welche Gegenstand der unmittelbar vorhergehenden Beschreibung waren. Durch das part. perf. κατεσκευασμένων ist ausgedrückt, daß der Bestand des durch Moses hergestellten Doppelzeltes in die Gegenwart hereinreiche, aber nicht, daß er in durchgängiger Gleichheit noch fortdauere. Die Partikel δὲ [3]) bildet nicht den Gegen-

---

1) Die alleinige Beziehung des Relativums auf die zuletzt genannten Cherubim ist nicht blos unwahrscheinlich, sondern dem Zusammenhange nach unzulässig; denn der Apostel enthält sich nicht nur der symbolischen und typischen Deutung der Cherubimsgestalten, sondern auch der anderen aufgezählten Gegenstände.

2) Die Peschito übersetzt: non est autem tempus dicendi (ܥܕܢܐ ܕܐܡܪ).

3) Die Peschito zieht die Worte: τούτων δὲ κλ. noch zu V. 5 und zwar in Form eines Relativsatzes mit Auslassung des δέ: von dem, was so eingerichtet war (ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܗܟܢܐ ܡܬܩܢܢ ܗܘܝ).

satz zu μέν V. 1, sondern vermittelt blos den Uebergang zu einem anderen früher schon erwähnten Gegenstande nämlich den Culthandlungen. Πρώτη σκηνή ist wie V. 2 das Vorderzelt, das Heilige. Es ist der Ort des Dienstes der Priester, welche daselbst die gottesdienstlichen Functionen zu besorgen hatten[1]). Das Adverbium διαπαντός[2]) scil. χρόνου ist hier eine Zeitpartikel, welche sich aus dem Gegensatze ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ V. 7 erklärt = allezeit, nicht blos einmal im Jahre. Der Opferdienst im Heiligen fand immer statt, Tag für Tag, Woche für Woche. Täglich brachte der Hohepriester das Rauchopfer auf den Rauchaltar und zwar morgens und abends[3]); täglich wurden die Lampen mit Olivenöl versehen[4]), und an jedem Sabbate mußten neue Schaubrode aufgelegt werden. Zu diesem regelmäßigen Opferdienste kamen noch andere Opferfunctionen, welche an keine bestimmte Zeit gebunden waren[5]). Ἱερεῖς im Gegensatze zu ἀρχιερεύς V. 7 ist Bezeichnung der gemeinen Priester; übrigens dürfte der Gedanke an den Hohenpriester nicht ganz auszuschließen sein, da auch er täglich im Heiligen den vorgeschriebenen Opferdienst verrichtete. Die praesentia εἰσίασιν und προσφέρει[6]) haben nur einen Sinn, wenn zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes der alttestamentliche Tempelcult noch bestand; sie sind somit ein Beweis, daß der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse. Der Wechsel der Zeiten des Verbums (κατεσκευασμένων und εἰσίασιν) erklärt sich daraus, daß der Verfasser bei Beschreibung des Baues des Heiligthums nicht den zu seiner Zeit bestehenden herodianischen Tempel, sondern die Stiftshütte im Auge hatte; während er hier, wo von den Culthandlungen die Rede, dieselben als noch fortdauernde beschreibt, und mit Recht; denn diese Culthandlungen waren nach wie vor dieselben, wie denn auch die Hauptabtheilungen der Stifshütte sich dem Wesen nach unverändert gleich erhalten hatten. Einige haben aus der Verbindung des praes. mit den Worten τούτων δὲ οὕτω κλ. die Folgerung gezogen, der Verfasser habe geglaubt, daß zu seiner Zeit noch die sämmtlichen zuvor aufgezählten Geräthe, also auch die Bundeslade, die Gesetzestafeln, der Mannakrug und Aaronsstab im Tempel vorhanden gewesen seien. Eine solche Unkenntniß vom Tempel und dessen Einrichtung dem Apostel zuzuschreiben, ist in Anbetracht seines hohen Bildungsgrades und seiner gründlichen und allseitigen Gesetzes- und Schriftkenntniß geradezu absurd. Er sollte nicht gewußt haben, daß die Bundeslade seit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer ver-

1) Exod 30, 7—9; Levit. 24, 8.

2) Die Peschito übersetzt wie die Vulg. allzeit (ܒܟܠܙܒܢ).

3) Exod. 30. 7. 8.

4) Lev. 24, 2. 4.

5) Lev. 4, 3. 13.

6) Der syrische Text hat beidemal das imperf. ܥܐܠܝܢ ܗܘܘ introibant und ܕܡܩܪܒ ܗܘܐ quem offerebat; während die Vulg. V. 6 das imperf., V. 7 aber das praes. wählt.

chwunden sei[1]), was jedem Juden bekannt war? Mit einer solchen Unwiss-enheit sollte er sich vor seine Leser hingestellt haben, die dem Judenthum mit ›eib und Seele zugethan waren? Aus der Aufzählung der den beiden Zelt-btheilungen zugetheilten Gegenstände, namentlich der Bundeslade, geht nur o viel hervor, daß der Autor den gottgeordneten nicht aber den jeweiligen Bestand des alttestamentlichen Heiligthums im Auge hat; nicht der Tempel, ondern die Stiftshütte ist der Gegenstand seiner Beschreibung, deren Doppel-btheilung, worauf es ihm hier zunächst ankam, auch im Tempel sich vorfand, er zu seiner Zeit mit seinem ganzen Opfercultе noch bestand. Die Formel πιτελεῖν λατρείας[2]) heißt: den (obliegenden) Gottesdienst verrichten, und ist ine den Cult betreffende Redensart wie ἐπιτελεῖν θυσίας, λειτουργίας und ähn-che. Τὰς λατρείας sind die gottesdienstlichen Functionen, der heilige Dienst er Priester. Der Ausdruck bezeichnet also in seiner allgemeinen Fassung immtliche Culthandlungen[3]) des alttestamentlichen Priesterthums, welche im eiligen auf Grund des Gesetzes zu verrichten waren.

. 7. εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς οὐ χωρὶς αἵματος, ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων,

V. 7. in das zweite aber einmal des Jahres allein der Hohepriester nicht ohne Blut, welches er darbringt für sich selbst und für die Sünden des Volkes,

Während die Priester ununterbrochen (tagtäglich) in das Vorderzelt hinein-ehen und ihre gottesdienstlichen Functionen verrichten, hat zum Allerheiligsten :ς τὴν δευτέραν scil. σκηνήν) allein der Hohepriester Zutritt, und auch er ur einmal im Jahre, und auch dieses Einemal nicht ohne Blut[4]), welches er ir sich selbst und für die Sünden des Volkes darbringt. Vom Allerheiligsten waren also Volk und Priester ausgeschlossen. Nie durften sie dasselbe betreten, nd selbst der Hohepriester hatte keinen freien Zutritt zu demselben. Ἅπαξ οῦ ἐνιαυτοῦ einmal des Jahres[5]) = nur an Einem Tage des Jahres näm-

1) Vgl. 2. Makk. 4.

2) Ἐπιτελεῖν bedeutet zum Ende hinausführen, vollkommen fertig machen im Gegen-tze zu ἐνάρχεσθαι; dann aber auch machen, verrichten. Die Vulg. übersetzt dieses Jort mit consummare (Gal. 3, 3 u. a.); Phil. 1, 6 mit perficere.

3) Die Peschito hält sich genau an den griechischen Text, indem sie λατρεία mit ܬܫܡܫܬܐ = ministerium übersetzt, demselben aber das pron. ܗܘܢ ihren (Dienst) hin-ugefügt; während die Vulg. das Wort λατρείας mit sacrificiorum officia = Opferdienst mschreibt, wodurch aber der allgemeine Begriff λατρείας beschränkt wird.

Im Syrischen steht statt des part. praes. ἐπιτελοῦντες wiederum das imperf.: und errichteten ihren Dienst.

4) Lev. 16.

5) Der Ausdruck ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ist genaue Uebersetzung der hebräischen Formel אַחַת בַּשָּׁנָה Exod. 30, 10; Lev. 16, 34.

lich am Versöhnungstage. Daß der Hohepriester an diesem Tage zweimal nach einander das Allerheiligste betreten habe, ist durch den Ausdruck ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ nicht ausgeschlossen. Von einem einmaligen Eintreten am Versöhnungstage ist hier keine Rede und kann keine Rede sein, weil dies der Thora widerspräche[1]). In den Worten ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων selbst ist ein zweimaliges Eintreten angedeutet, insoferne sie mit οὐ χωρὶς αἵματος in Verbindung gebracht sind; denn zweimal trat der Hohepriester in das Allerheiligste mit dem Blute der Opferthiere, zuerst mit dem Blute τοῦ μόσχου τοῦ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, dann mit dem Blute τοῦ χιμάρου τοῦ περὶ τῆς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. Προςφέρει ist von der Darbringung des ins Allerheiligste gebrachten Blutes gebraucht, und entspricht genau dem Sprachgebrauche der Opferthora[2]). Μόνος hebt die Ausschließlichkeit des hohepriesterlichen Eintrittes in das Allerheiligste hervor. Ὑπὲρ ἑαυτοῦ[3]) heißt nicht pro sua scil. ignorantia, sondern pro seipso; denn im ersten Falle müßte der Artikel τῶν vor ἑαυτοῦ stehen; dieses ist also nicht von ἀγνοημάτων, sondern von ὑπὲρ abhängig. Die syrische Uebersetzung hält sich genau an den griechischen Text[4]): für sich selbst und für die Sünden des Volkes. Für den Sinn ist jedoch diese Unterscheidung von keinem Belang; denn es ist klar, daß die Darbringung des Blutes zum Behufe der Sühne geschah, welche Sünde voraussetzt, was ausdrücklich Lev. hervorhebt, wo dieses Opfer des Hohepriesters als Sündopfer[5]) bezeichnet wird. Ἀγνοήματα[6]), ein übliches Septuagintawort, bezeichnet dem Etymon nach jene Sünden, welche der Opfersühne fähig waren, d. h. jene, welche aus Versehen oder Uebereilung[7]) gegen das Gesetz begangen wurden, mit einem Worte Schwachheitssünden; denn nicht alle Vergehen und Verbrechen konnten im A. B. durch Opfer gesühnt werden. Wissentlich boshafte Gesetzesübertretungen wurden bestraft und konnten nur durch Erleiden der angeordneten Strafe gebüßt und gesühnt werden. An unserer Stelle steht ἀγνόημα[8]) für

---

1) Lev. 16; ebenso Philo 2, 591. Die jüdische Tradition (Maimonides) spricht sogar von einem viermaligen Betreten des Allerheiligsten am Versöhnungstage von Seite des Hohenpriesters, was aber im Hinblick auf die gesetzliche Vorschrift des Pentateuchs und auf das Zeugniß des Philo keinen Werth hat.

2) Lev. 1, 5; 7, 33; Ezech. 44, 7. 15. Προςφέρειν αἷμα = הִקְרִיב אֶת־הַדָּם.

3) In den Worten ὑπὲρ ἑαυτοῦ liegt der stillschweigende Gegensatz zu 7, 26. 27 und ist damit die Inferiorität des alttestamentlichen Hohenpriesters Christo gegenüber ausgesprochen, der nicht nöthig hat wie jener zuerst für seine und dann für des Volkes Sünden Opfer darzubringen.

4) ܡܛܠ ܢܦܫܗ = pro seipso.

5) Lev. 16, 3: לְחַטָּאת.

6) Vgl. Hebr. 5, 2.

7) Lev. 4, 2 ff.; 5, 15 ff. Num. 15, 22 ff.

8) Das syrische Wort ܣܟܠܘܬܐ = Thorheit, welches sich sprachlich an ἀγνόημα anschließt, bezeichnet wie dieses „Sünde“ überhaupt.

inde überhaupt. Zu dieser Annahme sind wir nicht blos berechtiget im Hinblick f den biblischen Sprachgebrauch [1], nach welchem das alleinstehende ἀγνοήματα = αρτίαι, sondern geradezu genöthiget im Hinblicke auf das Opfer des Vernungtages, von welchem hier die Rede ist. Daß es sich aber an diesem ge nicht blos um Sühne der Schwachheitssünden, sondern aller Sünden [2]) ıdelte, bedarf keines Beweises. Darum hat auch der hebräische Text wie LXX Uebersetzung [3]) bei Beschreibung des Opfers am Versöhnungstage ı Ausdruck peccatum.

Da hier vom Opfer des Versöhnungstages die Rede ist, dürfte es aneigt sein, die Bedeutung der Opferschlachtung und Blutsprengung in der saischen Opferliturgie etwas näher in's Auge zu fassen, weil sie von hoher chtigkeit für das Verständniß des Hebräerbriefes ist. Am Versöhnungstage t der Hohepriester mit dem Blute der im Vorhofe geschlachteten Opferthiere das Allerheiligste, um es für sich selbst und für die Sünden des Volkes :zubringen. Es wurde einmal auf die Capporeth und siebenmal vor diese gesprengt, dann erst im Heiligen an die Hörner des Räucheraltars gecht [4]) und auf ihn ebenfalls siebenmal gesprengt [5]). Das noch übrig ge:bene Blut wurde an den Fuß des Brandopferaltars ausgeschüttet. Der)lachtung des Opferthieres ging die Handauflegung voraus als Symund Mittel der Uebertragung von Sünde und Schuld des Opfernden das an sich schuldlose Opferthier. Diese Substitution eines unschuldigen ens für ein schuldiges behufs Erleiden des Todes war ein sinnenfälliges 'enntniß der Todesschuld des Menschen und eine offene Erklärung, daß der fernde bereit wäre, sein eigenes Leben in den Tod dahinzugeben, um die ederversöhnung mit Gott zu erlangen. Die Handauflegung war sonach ein entlicher Vorbereitungsact auf die Tödtung des stellvertretenden Opferthieres) zwar bei allen blutigen Opfern behufs Andeutung des Grundes und eckes der Opferschlachtung. Daß übrigens die Handauflegung keine reale, dern nur eine symbolisch-typische Sünden- und Schuldübertragung war, ibt sich daraus, daß auch das stellvertretende Erleiden des Todes durch das ferthier nur ein symbolisch-typisches war, indem der Opfernde durch dieses lvertretende Todesleiden nicht real entsündigt werden konnte, sondern nur levitischen Reinheit theilhaftig wurde. Die alttestamentliche Opferhandlegung hat in Christus ihre Erfüllung gefunden, insoferne auch Jesu Todesen stellvertretenden Charakter hatte, was unbestreitbare Anschauung in der

1) Ps. 24, 7; Weish. 5, 7.

2) Lev. 16, 30.

3) חַטָּאת, ἁμαρτία Lev. 16. 3. 9. 30. Als Grund dafür, daß die Sünden ήματα genannt werden, gibt der heil. Thomas an: quia omnis malus ignorat, bezeichnet ignorantia als quodvis peccatum.

4) Lev. 16, 18.

5) Lev. 16, 19.

heiligen Schrift des neuen Testamentes ist[1]). Er hat die Sünde, Schuld und Strafe der ganzen Menschheit an seinem Leibe stellvertretend getragen. Der Zeitpunkt dieser Uebertragung fällt mit der Incarnation zusammen; denn schon bei der Incarnation war er dem stellvertretenden Tode geweiht; er ist Mensch geworden, um für uns den Tod zu erleiden. Der Zweck der Menschwerdung ist die Versöhnung der sündigen Menschheit; diese aber hat den Tod des Erlösers zur Voraussetzung. Wenn aber dem so ist, dann vollzog sich in der Menschwerdung die neutestamentliche Handauflegung, die Todesweihe des neutestamentlichen Opfers; denn im ersten Augenblicke seines gottmenschlichen Daseins war er dem Tode geweiht, und zwar weil er selbst wollte. Darum kann auch nur er selbst die neutestamentliche Handauflegung vollziehen. Im A. B. nahm sie der Opfernde vor, indem er für sich ein Opferthier substituirte; im N. B. nimmt sie ebenfalls der Opfernde, d. h. Christus vor, indem er sich selbst statt der Menschen substituirt, weil er der Opfernde und das Opfer zugleich ist. An die Handauflegung reihte sich unmittelbar die Tödtung des Thieres; denn durch den Act der Handauflegung, durch Uebertragung der Sünde und Schuld des Opfernden ist das Opferthier dem Tode geweiht. Ist nun der Zweck der Handauflegung die Schlachtung des substituirten Thieres, dann ergibt sich die unabweisbare Folgerung, daß die Opferschlachtung das eigentlichste Wesen des Opferritus sei, der Kern und das Centrum des subjectiven Opfers. Das Wesen und der Höhepunkt des Opfers liegt sonach in der actuellen Lebenshingabe, welche im Blutvergießen realisirt wird, nicht im Blutsprengen. Es ist also unrichtig, der Opferschlachtung eine blos präparatorische Bedeutung behufs Blutgewinnung für die Blutsprengung zu vindiciren. Die Blutsprengung ist nicht Lebenshingabe, in der sich doch das Opfer vollzieht, sondern lediglich der vor Gottes Angesicht gebrachte Beweis der von Seite des Opfernden bereits vollbrachten Lebenshingabe. Die Tödtung ist also nicht bloßes Mittel, sondern die Darbringung selber, weshalb schon Isaias im Vergießen des Blutes das Wesen des messianischen Opfers erblickt[2]). Mit Recht sagt daher Thalhofer (l. c. S. 55): „Um Destruction handelt es sich beim Opfer, und zwar beim blutigen um Destruction eines Lebens, und um Destruction von Genußobjecten; erstere geschieht in der Schlachtung, letztere im Verbrennen der Opferstücke. Trennung des Blutes vom Leibe ist für das blutige Opfer als Lebensopfer die forma sacrificii; als wesentliche Form des Opfers aber muß die Schlachtung central bedeutsam sein.“ Mit der Hingabe des Lebens in den Tod von Seite des Opfernden war die Opferung als subjective That vollendet. Da aber diese Opferhingabe, all die symbolische (Lebenshingabe) und reale (Verzicht auf materielle

1) 2. Cor. 5, 21; Heb. 9, 28; 1. Petr. 2, 24.

2) אֲשֶׁר הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ der ausgegossen hat seine Seele in den Tod = der sein Leben in den Tod dahingegeben hat (Is. 53, 12).

(Genußobjecte) Abstinenz, noch nicht die Kraft hatte, Gott zu versöhnen, vielmehr die Annahme von Seite Gottes die Sühnekraft des Opfers bedingte, so mußte zu jener subjectiven Opferdarbringung auch noch die objective kommen, und diese vollzog sich im Auffangen des entströmenden Blutes durch den Priester als Repräsentanten Gottes. Sobald das Blut des Opferthieres in die Hände des gottbestellten Mittlers vergossen war, wurde es als sühnekräftig betrachtet[1]). Das Auffangen des Blutes von Seite des Priesters erscheint sonach als integrirender Bestandtheil der Opferschlachtung nicht in dem Sinne, als mache sich der Priester dadurch das Blut so zu eigen, daß es als sein eigenes Blut gelte; denn das Opferthier repräsentirt ja nicht den Opferpriester, sondern den das Opferthier darbringenden Sünder; vielmehr in dem Sinne, daß er als Repräsentant Gottes das subjectiv vollbrachte Opfer in Empfang nimmt, und die Opferhandlung objectivirt. Als Sünder und Mittler bethätiget sich der Hohepriester nur einmal im Jahre bei der Darbringung des Opfers am Versöhnungstage, wo er in ganz besonderer Weise als Typus des mit den Sünden der Welt beladenen neutestamentlichen Hohepriesters, und sein Opfer als Typus des Kreuzesopfers erscheint. Diese centrale Bedeutung der Opferschlachtung im A. B. findet ihre Bestätigung in der neutestamentlichen Anschauung, wornach auf den Tod Christi, also auf die Opferschlachtung im N. B. das Hauptgewicht gelegt wird; denn aus Christi Todesleiden[2]) und aus seinem am Kreuze vergossenen Blute[3]) wird die Versöhnung und das Leben der Welt abgeleitet. Die alttestamentliche Opferschlachtung hat im Tode Jesu ihre Erfüllung gefunden. Blutvergießung behufs Erzielung der Sühne war das Wesen der typischen Opferschlachtung. Blutvergießung, Hingabe des Lebens in den Tod zum Zwecke der Weltversöhnung war das Wesen der neutestamentlichen antitypen Opferschlachtung. Hier wie dort gewaltsame Zerstörung des Opferobjectes zum Zwecke der Sühne. Darum wird auch Christi Opfertod von den neutestamentlichen Schriftstellern[4]) als Erfüllung der alttestamentlichen Opferschlachtung aufgefaßt. Der Schlachtung des Opferthieres im A. B. entsprach also die Kreuzigung Christi im N. B. Bezüglich dieses Punktes herrscht allseitige Uebereinstimmung; nicht so in Bezug auf die Frage, wer der Schlachtende beim Kreuzesopfer gewesen sei. Man betont nämlich die Selbsthingabe Christi in den Tod und behauptet, daß sie im alttestamentlichen Opfercult kein Vorbild habe, insoferne nämlich das alttestamentliche Opfer ein unfreiwilliges war. Allein nach unserer Auffassung der Handauflegung war die Opferschlachtung im A. B. ihrer Idee nach Hingabe des eigenen Lebens in den Tod, also ihrem innersten Wesen nach Selbsthingabe, das liegt schon in dem stellvertretenden Charakter des Opferthieres. Diese ideale

1) Lev. 8, 15. 23—25; 14, 13—19.

2) Röm. 5, 6. 10; 2. Cor. 5, 15; 1. Cor. 15, 3; Gal. 2, 21 u. a.

3) Apgsch. 20, 28; Röm. 3, 25; Eph. 1, 7; 2, 13—16; 1. Petr. 1, 19 u. a. Röm. 5, 9; Col. 1, 20; Offb. 5, 6. 9; Mtth. 23, 25 u. a.

4) Offb. 5, 6. 12; 13, 8; 1. Cor. 5, 7.

Selbsthingabe gelangte in der realen Selbsthingabe Christi in den Tod zur Erfüllung. Wie im A. B. der Opfernde in der Regel der Schlachtende war, so war auch Christus selbst der Schlachtende, war es als Repräsentant des sündigen Geschlechtes. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint sein Schlachten, seine Selbsthingabe als laicale oder als subjective Function. Da er aber zugleich Hoherpriester ist, so ist sein Schlachten im Hinblick auf den Typus des Versöhnungstages auch hohepriesterliche Function; Christus ist Subject und Object der Opferschlachtung. Nicht die Kreuziger sind die Darbringer des Opfers, sondern der Gekreuzigte[1]). Daher wird auch der Tod Jesu (Opferschlachtung) wiederholt als Sichselbstdarbringen[2]) bezeichnet. Wie nun verhält es sich mit der Annahme des Kreuzesopfers von Seite Gottes, mit der neutestamentlichen Auffangung des Blutes, mit anderen Worten, mit der objectiven Vollbringung des Opfers? Daß das Kreuzesopfer nicht blos laical, sondern auch priesterlich dargebracht und von Gott acceptirt wurde, ergibt sich schon aus dem typischen Charakter der alttestamentlichen Opferschlachtung. Wie die laicale Selbsthingabe des Opfernden im A. B. ihre Erfüllung in Christi Selbsthingabe in den Tod hat, so hat das Auffangen des Blutes des geschlachteten Opferthieres sein Antityp im hohepriesterlichen Character Christi, der ihm ab instanti conceptionis eignet, denn er wurzelt in seiner gottmenschlichen Natur als solcher. Es ist darum der Gipfel aller Verkehrtheit, zu behaupten, Christus sei am Kreuze noch nicht Priester gewesen, woraus folgte, daß sein Kreuzesopfer der Acceptation von Seite Gottes ermangelt hätte. Die schriftwidrige Behauptung stützt sich auf die Ansicht, daß im A. B. das vergossene Blut erst durch die Sprengung im Allerheiligsten sühnekräftig wurde. Da nun die Blutsprengung beim Opfer Christi in den Himmel zu verlegen ist, so ist auch Christi Opfer nicht schon am Kreuze, sondern erst in Folge der Himmelfahrt, im Momente seines Erscheinens im Allerheiligsten des Himmels vollendet worden. Diese Folgerung ist falsch, weil der Vordersatz falsch ist; denn es ist unrichtig, daß nach alttestamentlicher Anschauung das Opferblut erst durch die Blutsprengung sühnekräftig wurde; denn das Opfer des Versöhnungstages, das hier zunächst in Betracht kommt, war schon vor dem Eintritte des Hohenpriesters in das Allerheiligste seinem Wesen nach vollendet. Ist sonach der Kreuzestod das Antityp der alttestamentlichen Opferschlachtung, bei welcher das laicale Blutvergießen und das priesterliche Auffangen des Blutes in unmittelbarster Verbindung stand, dann war auch Christus laicaler und priesterlicher Darbringer des Opfers zugleich, d. h. sein Opfer ward im Augenblicke seiner Vollendung von Gott acceptirt. Mit dem Tode Jesu war der ganze typische Opfercult abrogirt, weil das Opfer am Kreuze die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer war. Wenn nicht, hätte wohl das Zerreißen des Vorhanges in den Moment des Eintrittes Christi in dem Himmel fallen müssen. Und welche Bedeutung hätte das Hinabsteigen

1) Joh. 10, 18.
2) Hebr. 7, 27; 9, 14. 25; Mtth. 20, 28; Joh. 17, 19.

in die Vorhölle, welchen Sinn die Auferstehung, und das Hinaufführen der alttestamentlichen Gerechten in das Allerheiligste des Himmels, wenn das Opfer nicht schon am Kreuze vollendet war, sondern erst durch die Blutsprengung durch den ἐμφανισμός vor Gottes Angesicht zum Abschluß gekommen wäre?

An die Schlachtung reihte sich die Sprengung des Blutes[1]) an den Altar, beziehungsweise an die Capporeth. Daß diese Blutsprengung das Wesen der Opferhandlung nicht sein kann, wurde bereits dargelegt; denn wir haben gesehen, daß das Opfer in der Schlachtung und im Auffangen des Blutes von Seite des gottbestellten Mittlers, des Priesters, seine Vollendung erreichte, daß sonach die sühnende Kraft dem Opferblute schon vor der Sprengung an die Capporeth und ganz unabhängig von ihr innewohne[2]). Vollzieht sich ja doch die Sühne in der Lebenshingabe, diese aber geschieht im Blutvergießen, nicht im Blutsprengen. Die Lebenshingabe fällt mit dem Blutvergießen zusammen; denn mit dem ausströmenden Blute strömt das Leben dahin. Nirgends ist im heil. Texte ausgesprochen, daß die Sühne einzig und allein in der Blutsprengung an den Altar liege, vielmehr wird die Sühne aus dem gesammten Opfervollzug abgeleitet[3]). Es ist dem Pantateuch widersprechend, die Sühne einzig aus der Blutsprengung abzuleiten und sie zum Centrum der Opferhandlung zu machen[4]). Ist nun mit der im Blutvergießen vollbrachten Lebenshingabe das Wesentliche des Opfers vollendet und die Sühne realisirt, so frägt es sich, welche Bedeutung der Blutsprengung zukomme? In der Blutsprengung vollzog sich dem Wesen nach dasselbe, was draußen im Vorhofe geschah, nur in einer dem Allerheiligsten geziemenden Form. Wäre es schicklich gewesen, die Opferschlachtung im Allerheiligsten vorzunehmen, dann hätte es dieses Hineintragens des Blutes nicht bedurft. Weil aber das Opfer vor Gottes Angesicht gebracht werden mußte zum Zeichen, daß die Lebenshingabe an Gott geschehen sei behufs Sühne, so mußte es an den Altar als die Wohnstätte Gottes getragen und daselbst gesprengt und ausgeschüttet werden. Die Blutsprengung bildet sonach einen integrirenden Bestandtheil der Opferhandlung. Von ihr hängt die Aneignung der Opferfrucht ab, welche durch die Lebenshingabe erworben wurde. Demzufolge ist die Blutsprengung nicht blos eine nähere liturgische Explicirung und Solemnisirung dessen, was in nuce schon bei der Blutvergießung geschehen war[5]), sondern vielmehr ein nothwendiges

---

1) Das Verfahren mit dem Blute bestand in Besprengung, חֲזָאָה oder חִוּוּי, in Bestreichung נְתִינָה, und in Ausgießung שְׁפִיכָה'

2) Exod. 29, 20 vgl. mit Lev. 8, 24.

3) Vgl. Lev. 1, 4; 4, 26. 31. 35; 7, 33; 9, 7—11; 16, 3. 6. 11; 8, 12 u. a.

4) Die dagegen sprechende Stelle Lev. 17, 11 darf in Anbetracht der vielen die Sühne als Resultat aller Opferakte bezeichnenden Stellen nicht ausschließlich auf die Sprengung des Blutes an den Altar gedeutet werden; ist vielmehr im Einklange mit diesen Stellen zu erklären.

5) Thalhof. l. c. S. 63.

Moment der ganzen Opferhandlung. Sie kann deshalb auch mit den zahlreichen Handlungen und Symbolen, womit die Spendung der Sacramente umgeben ist, nicht verglichen werden, so wenig als das Erscheinen Christi im Allerheiligsten des Himmels als ein bloßes Symbol, als eine bloße Solemnisirung des Kreuzesopfers bezeichnet werden kann. Handauflegung, Opferschlachtung und Blutsprengung sind die constituirenden Momente der Einen Opferhandlung; das Centrum aber ist und bleibt die Opferschlachtung, weil in ihr die Versöhnung gründet, d. h. weil in ihr das Opfer vollendet ist [1]). Die Blutsprengung kann also nicht die Bedeutung haben, daß das Opfer bei Gott erst durch sie genehm und sühnekräftig werde, denn das Opfer wurde ja nicht im Allerheiligsten vollbracht, sondern im Vorhofe, und das in's Allerheiligste gebrachte Blut war dasselbe, das bei der Schlachtung vom Priester aufgefangen wurde, es war das Blut des rite vollbrachten Opfers. Die Blutsprengung ist also nichts anderes, als die Wiederholung des im Vorhofe geschlachteten Opfers vor dem Angesichte des allheiligen Gottes in einer der hochheiligen Cultstätte angemessenen Weise. Der Blutsprengung im alttestamentlichen Allerheiligsten entspricht der ἐμφανισμός Christi mit seinem auf Erden vollbrachten Opfer im Allerheiligsten des Himmels vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters. Dieser ἐμφανισμός war das Antitypp der Blutsprengung am Versöhnungstage, und geschah zur Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, zur fortwährenden himmlischen Opferfeier, ich sage zur fortwährenden, weil der mit seinem Kreuzesopfer im Himmel erscheinende neutestamentliche Hohepriester das Allerheiligste des Himmels nie mehr verläßt. Auf Grund des Dargelegten ist es unzulässig, die Erfüllung der alttestamentlichen Blutsprengung in den Kreuzestod zu setzen; denn das Kreuz ist wohl die Stätte der Schlachtung und Blutauffaugung von Seite des gottmenschlichen Hohenpriesters, aber nicht die Stätte der Blutsprengung, widrigenfalls die Blutsprengung im Allerheiligsten des A. B. kein Analogon im Opferleben Christi hätte, was nach der Lehre des

1) Wenn dem gegenüber P. Knabenbauer (Stimme aus Maria Laach, Jahrg. 1878, 5. Heft S. 549 f.) unter Berufung auf Suarez (disp. 73. sect. 1. n. 4. sect. 5 n. 2. 3. 5) und auf Cardinal Lugo als Centralact des Opfers die Blutsprengung bezeichnet, und behauptet, daß die Blutsprengung, die amtliche Hinordnung der Tödtung an den Altar, das der Tödtung den Opfercharakter Verleihende ist, daß also erst durch die Blutsprengung die Schlachtung zum Opfer wird, dann muß consequenterweise auch bei Christus dem Antitypp des alttestamentlichen Opferritus die Vollendung des Opfers in sein Erscheinen im Allerheiligsten des Himmels gesetzt werden. Dadurch aber ist die Wirksamkeit des Kreuzesopfers in den Hintergrund gestellt. Man sage nicht, bei Christus verhalte sich die Sache anders als bei der alttestamentlichen Opferhandlung, inwieferne er nämlich laicaler und priesterlicher Opferer und Opfer zugleich ist, bei ihm also im Augenblicke seines Opfertodes das Opfer vollbracht war. Durch diese Behauptung ist die Schwierigkeit der Frage nicht gelöst; denn es handelt sich um das Antitypp der alttestamentlichen Blutsprengung, das nicht in den Kreuzestod, sondern in den ἐμφανισμός Christi vor Gottes Angesicht verlegt werden muß. Entspricht aber dieser ἐμφανισμός der alttestamentlichen Blutsprengung, durch welche erst das Opfer zum wahren Opfer wurde, dann hat das Kreuzesopfer seinen sacrificiellen Opfercharakter verloren.

Hebräerbriefes unbedingt der Fall ist, da nach derselben der im Allerheiligsten Blut sprengende alttestamentliche Hohepriester vorzugsweise als Typus Christi erscheint.

Von diesem Blute, womit der Hohepriester jährlich einmal in das Allerheiligste trat, heißt es, daß er es darbrachte für sich selbst und für die Sünden des Volkes. Was nun die Frage über die Sühnekraft der alttestamentlichen Opfer betrifft, so muß sie dahin beantwortet werden, daß jene Opfer aus sich Entsündigung und Heiligung nicht zu bewirken vermochten, was im Hebräerbriefe ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sie aber wegen ihrer tief innerlichen Beziehung zum Opfer Christi, das sie vorbildeten, religiös-sittliche[1]) Sühne vermitteln konnten. Wenn das Opfer Christi sich auf alle Menschen aller Zeiten erstreckt, also sowohl rückwärts als vorwärts reicht, so dürfte nicht zu zweifeln sein, daß sich das Kreuzesopfer mit seiner entsündigenden und heiligenden Kraft vorzugsweise an den von Gott selbst angeordneten mosaischen Opfercult angeknüpft habe.

V. 8. *τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν, ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν,*	**V. 8. indem der heilige Geist dadurch anzeigt, daß noch nicht offenbar geworden sei der Weg in's Allerheiligste, so lange das Vorderzelt noch Bestand hat;**

Aus der Einrichtung der Stiftshütte und der alttestamentlichen Gottesdienstordnung folgert nun der Apostel die Unvollkommenheit und Abrogation des alten Bundes. Denn wenn der Weg zum himmlischen Allerheiligsten noch nicht offenbar geworden ist, so lange noch das Vorderzelt, also die Trennung des Heiligen vom Allerheiligsten Bestand hat, d. h. so lange die gegenwärtige, alttestamentliche Zeit, ihr Priesterthum, ihr Opferinstitut und ihre gottesdienstlichen Satzungen noch dauern und Giltigkeit haben, so ist damit ausgesprochen, daß, nachdem nun der Weg zum himmlischen Allerheiligsten im Blute Christi (10, 19 ff.) offenbar geworden, die Zeit des alten Bundes mit der Duplicität seiner Opferstätte und seines Opferdienstes vorüber sei. Es ist aber in unserem Verse auch darauf hingewiesen, daß im A. B. eine wahre Versöhnung nicht realisirt werden konnte. Das nachdrucksvoll vorangestellte *τοῦτο*[2]) weist nicht vorwärts, sondern rückwärts und bezieht sich zunächst auf das V. 6 und 7 Gesagte; denn *οὗτος* ist immer zurückweisend, es bezieht sich auf bereits Erwähntes. Wir übersetzen also: „indem der heilige Geist dadurch anzeigt," oder „wodurch der heilige Geist anzeigt." So aufgefaßt erscheint der

1) Daß es sich bei den Opfern des A. B. nicht blos um juridische Sühne, um blos äußerlich theokratische Legalität, sondern um Sühne im moralischen Sinne handelte, geht schon daraus hervor, daß nicht blos Uebertretungen des Ritualgesetzes, sondern auch des Sittengesetzes Gegenstand der mosaischen Opfersühne waren.

2) Die Peschito gibt *τοῦτο* mit ܒܗܳܕܶܐ durch dieses. Das hoc der Vulg. kann ebenfalls als Ablativ gefaßt werden. — *Τοῦτο* kann auch heißen: in Ansehung, in Anbetracht dessen; es ist also kein zwingender Grund vorhanden, demselben die einfache Accus.-Bedeutung zu geben.

heilige Geist nicht blos als derjenige, welcher die alttestamentlichen Typen zum Verständnisse bringt[1]), sondern auch als derjenige, welcher Miturheber jener alttestamentlichen Institutionen ist, die Moses unter seiner Leitung in's Werk gesetzt hat. Wenn auch zunächst die symbolische Deutung von der Einrichtung des jüdischen Cultus und Heiligthums als Belehrung des heiligen Geistes eingeführt wird, so folgt daraus nicht, daß der heilige Geist nicht auch als Miturheber und Mitanordner des mosaischen Cultus aufgefaßt werden dürfe; denn das Werk des heiligen Geistes darf nicht auf die Enthüllung des Zukünftigen, sei es durch Weissagung, oder durch den erschlossenen Sinn der Typen, beschränkt werden. Schon die Betheiligung des heiligen Geistes bei der Gründung und Einrichtung des neuen Bundes nöthiget zu der Annahme, daß auch der alte Bund unter seiner Mitwirkung geschlossen worden sei. Ist ja doch die Schöpfung wie die Erlösung das Werk des dreieinigen Gottes. Nach unserer Deutung des τοῦτο muß hier der heilige Geist wie als Lehrer so auch als Mitbegründer des mosaischen Cultus betrachtet werden. Selbst in dem Falle, daß τοῦτο vorwärts weisend aufgefaßt wird, ist die Erklärung von der Miturheberschaft des heiligen Geistes bei den betreffenden symbolisch-typischen Einrichtungen gerechtfertiget, insoferne der faktische Bestand und die Beschaffenheit des alttestamentlichen Cultus und Heiligthums mit dessen Deutung durch den Geist Gottes in die innigste Verbindung gebracht wird. Τῶν ἁγίων kann, da es im Gegensatze zu τῆς πρώτης σκηνῆς steht, nur das Allerheiligste bezeichnen. Auch ohne dieses gegensätzliche Verhältniß wird τὸ ἅγιον zur Bezeichnung des Allerheiligsten gebraucht; denn dieses ist, als die eigentliche Wohnstätte Gottes, das Heiligthum κατ' ἐξοχήν. Dieser Sprachgebrauch ist sowohl dem Hebräerbriefe als dem A. T.[2]) eigen. Der Ausdruck ἡ τῶν ἁγίων ὁδὸς[3]) ist so viel

---

1) Δηλοῦν klar machen, deutlich zeigen = zur Erkenntniß und zum Verständniß bringen. Die Peschito übersetzt: wodurch bekannt machte, löst also δηλοῦντος mit einer vergangenen Zeit auf (ܡܘܕܥ ܗܘܐ). Mir scheint die präsentische Fassung der partic. δηλοῦντος und ἐχούσης im Hinblick auf die Leser, welche den alttestamentlichen Tempelcult noch immer als zu Recht bestehend ansehen, bezeichnender zu sein. Der heilige Geist zeigt noch immer durch die betreffenden Institutionen, daß der alttestamentliche Tempelcult ein wirkliches Gottnahen nicht gewähren könne.

2) 9, 12. 24. 25; 10, 19; 13, 11. — Lev. 16, 16 17; 20. 23. 27. (הַקֹּדֶשׁ, LXX τὸ ἅγιον). Ezech. 41, 21. 23 bezeichnet das Allerheiligste mit קֹדֶשׁ und das Heilige mit הֵיכָל Palast, Tempel, und die vordere Tempelabtheilung.

3) Estius versteht unter sanctorum via die gratia novi testamenti, per quam nobis aditus est ad coelum, und fügt erläuternd bei: Haec via tempore veteris testamenti nondum erat propalata seu manifestata. Nam etsi nemo fuerit unquam justificatus, nisi per gratiam novi testamenti, cujus auctor est Christus; non tamen ante Christi adventum manifesta fuit ea gratia, i. e. palam cognita et praedicata; sed latebat sub umbris caeremoniarum veteris legis, et a paucis spiritualibus ad novum testamentum pertinentibus, apprehendebatur. Denique post adventum Christi, praedicato ejus evangelio, ac legalibus umbris per ejus passionem remotis, manifestari coepit ac palam agnosci. Ad quod significandum, moriente Christo, velum templi scissum fuisse legitur a summo usque deorsum; illud haud dubie velum, quod erat oppansum Sancto sanctorum, quodque typus erat velatae gratiae.

als εἴσοδος τῶν ἁγίων (10, 19): es ist der in das Allerheiligste einführende Weg, den Jesus offenbar gemacht, und auf dem er der Menschheit vorausgegangen. Dieser Weg, der zum wahren, himmlischen Allerheiligsten führt, ist noch nicht offenbar geworden, so lange das Vorderzelt noch Bestand hat. Φανεροῦσθαι heißt seinem Etymon nach dasjenige, was zur Erscheinung gelangt, sei es das bisher Verborgene oder noch nicht Existirende = offenbar werden, bekannt werden. Es ist nicht gleichbedeutend mit öffnen, wornach der Sinn wäre, der Weg zum Allerheiligsten sei noch verschlossen, der Zugang zur Gemeinschaft mit Gott noch verwehrt, obwohl dieser Sinn an und für sich nicht unrichtig ist und folgerungsweise aus dem φανεροῦσθαι gewonnen werden kann; denn was geoffenbart wird, liegt offen da für einen jeden, der die Offenbarung vernimmt und sie gläubig erfaßt; was aber offen daliegt, ist in der That eröffnet und geöffnet, es ist allen zugänglich. Da aber φανεροῦσθαι in den Parallelstellen[1]) und im syrischen Texte immer in seiner ursprünglichen Bedeutung „offenbar werden" steht, so ist kein Grund vorhanden, davon abzusehen und sich für die abgeleitete Bedeutung zu entscheiden. Unter ἡ πρώτη σκηνή ist das Vorderzelt, das sogenannte Heilige zu verstehen im Unterschiede von dem dahinter gelegenen Zelte der δευτέρα σκηνή dem Allerheiligsten. Das fordert der Sprachgebrauch des Hebräerbriefes, weshalb es unzulässig ist, unter ἡ πρώτη σκηνή der Stiftshütte mit ihren beiden Zeitabtheilungen zu verstehen, wornach die Stiftshütte im Gegensatz zum himmlischen Heiligthum gebracht wäre, so daß himmlisches und irdisches Heiligthum einander gegenüberstände. Allein es handelt sich hier nicht um die Bestimmung eines gegensätzlichen Verhältnisses, sondern lediglich um die Trennung des Heiligen und Allerheiligsten. So lange noch das Vorderzelt Bestand hat, ist der Weg zum Allerheiligsten noch nicht offenbar geworden. Behufs Wiederherstellung vollkommener Gottesgemeinschaft muß die Scheidewand fallen, welche die beiden Zeltabtheilungen von einander trennt. Diese Trennung aber besteht so lange, als das Vorderzelt Bestand hat, und dieses hängt mit dem Bestehen des A. B. zusammen, was aus V. 9 hervorgeht, wo die πρώτη σκηνή ihre nähere Erklärung findet. Demzufolge haben wir unter πρώτη σκηνή die alttestamentliche Zeit oder den A. B. zu verstehen. So lange diese Zeit dauert, so lange Priesterthum, Opferinstitut und gottesdienstliche Satzungen des A. B. Bestand und Giltigkeit haben, besteht faktische Trennung zwischen Gott und den Menschen und von einem Eingange in das wahre Allerheiligste kann keine Rede sein. Der Grund ist, weil die in der alttestamentlichen Zeit dargebrachten jüdischen Opfer eine reale Rechtfertigung und Versöhnung nicht bewirken konnten (V. 9). Im Einklange mit unserer Erklärung sagt Estius in h. l.: Per illud, quod in Sancta sanctorum nemini patebat ingressus, praeterquam uni pontifici, mystice nobis significare voluit Spiritus sanctus, priore tabernaculo stante, i. e. lege veteri, quae per prius tabernaculum significabatur,

1) Röm. 3, 21; 1. Tim. 3, 16. Die Vulg. übersetzt mit manifestari; die Peschito mit [illegible].

adhuc durante, nondum manifestatam fuisse viam ad Sancta sanctorum h. c. ad coelum, per illa sancta significatum; sed demum manifestandam, postquam Christus, pontifex noster, illuc per sanguinem suum introgressus fuisset[1]).

V. 9. ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προςφέρονται, μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα,

V. 9. welches ein Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit ist, gemäß welchem (Sinnbild) Gaben und Opfer dargebracht werden, welche dem Gewissen nach nicht vollkommen machen können die Opfernden,

V. 10. μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.

V. 10. nur hinzukommend zu Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen, Fleischessatzungen, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind.

V. 9. In den Worten ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα wird der Satz „so lange noch das Vorderzelt Bestand hat" näher erklärt. Sie gewähren einen tiefen Einblick in den symbolischen Charakter des Heiligen und der durch dasselbe dargestellten alttestamentlichen Zeit.

Unserer Auffassung zufolge ist ἥτις nicht attractionell zu nehmen für ὅτι, wornach es sich auf den ganzen vorhergehenden Satz und auf V. 7 bezöge, was zwar sprachlich zulässig, und sachlich nicht unstatthaft wäre, insoferne das ganze Heiligthum mit seinem Culte nur symbolisch typischer Natur war. Da aber unter dem Allerheiligsten V. 8 das himmlische Allerheiligste zu verstehen ist, so kann sich ἥτις nur auf τῆς πρώτης σκηνῆς beziehen[2]). Nicht das Allerheiligste der Stiftshütte ist dem Apostel ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit, sondern das Heilige. D i e s e s stellt den ganzen Charakter der alttestamentlichen Zeit und ihres Gottesdienstes und religiösen Lebens in einer παραβολή, d. h. in einem Sinnbilde oder Gleichnisse dar[3]).

1) Daraus, daß das Vorderzelt seinen Bestand verloren hatte, als das Volk faktisch und realiter in seinen priesterlichen Beruf eintrat, was im N. B. geschehen ist, folgert Kurtz, daß es im N. B. einer priesterlichen Vermittelung nicht mehr bedürfe, um zum Gnadenthrone zu gelangen; er benützt also diese Stelle für die protestantische Idee eines allgemeinen Priesterthums. Diese Idee hat aber im Hebräerbriefe, am allerwenigsten in unserer Stelle eine Stütze; denn es leuchtet ein, daß, wenn im A. B. der Weg zum Allerheiligsten noch verschlossen oder verhüllt war, eine priesterliche Vermittelung im N. B. nicht ausgeschlossen ist. Der Gedanke, der A. B. mit seinem Priesterthum und seinen Opfern konnte eine wahre Versöhnung mit Gott nicht zu Stande bringen, gibt nie und nimmer ein Recht zu jener Folgerung.

2) Auch Theophylakt und Oecumenius entscheiden sich für diese Bezugnahme. Der syrische Text faßt ἥτις mit παραβολή zusammen (ܡܬܠܐ ܗܝ). In diesem Falle wäre aber ἐστι zu erwarten. Noch weniger zulässig ist die Beziehung von ἥτις auf στάσιν, da dieses Wort nicht emphatisch gebraucht ist, sondern mit ἔχειν nur e i n e n Begriff bildet.

3) Παραβολή bezeichnet eine gleichnißmäßige symbolische Darstellung einer Sache sowohl in Worten als in dinglichen Bildern (11, 19).

Der καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς kann dem Zusammenhange nach nur die alttestamentliche Zeit bezeichnen, beziehungsweise den Zustand, in welchem sich das alttestamentliche Bundesvolk thatsächlich und gegenwärtig befand. Wird ja doch der Charakter des καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς als ein Charakter der Unvollkommenheit und Sühnebedürftigkeit geschildert, was die Opfer des Heiligen, welche nicht wahrhaft zu sühnen vermochten, klar vor die Augen stellten. In diesem καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς werden die unwirksamen alttestamentlichen Opfer dargebracht, und das Gebot, sie darzubringen, hat mit den anderen fleischlichen Satzungen Giltigkeit bis zum καιρὸς διορθώσεως. Damit ist doch klar ausgesprochen, daß καιρὸς διορθώσεως den Gegensatz zu καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς bildet, daß also die beiden Begriffe nicht identisch sein können; denn wenn die Gaben und Opfer, welche in dem καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς dargebracht werden (προςφέρονται), nur bis zur Zeit der Verbesserung ἐπικείμενα sind, dann folgt daraus unabweisbar, daß dieser καιρὸς διορθώσεως da beginnt, wo jener endet, daß also die beiden genannten Zeiten einander wirklich gegenüber gestellt werden. Bilden sie aber einen Gegensatz, dann kann ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς nur die alttestamentliche Zeit bezeichnen, welche mit dem Tode Jesu, mit der Darbringung des wahren wirkungskräftigen Opfers, ihren Abschluß erreichte. Wie aber kann die alttestamentliche Zeit als ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς, als gegenwärtige Zeit bezeichnet werden? Man hat nämlich unter Berufung auf den Sprachgebrauch[1]) von ἐνεστὼς und ἐνεστηκὼς und auf die vorangehenden und nachfolgenden praesentia den Ausdruck ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς auf die Gegenwart des Verfassers beschränkt, und dessen Beziehung auf die Zeitperiode des alten Bundes in Abrede zu stellen gesucht. Obwohl die alttestamentliche Zeit mit dem Tode Christi ihren Endpunkt erreichte, für die Christen also vorüber war, weil mit der Abrogation des A. B. auch die alttestamentliche Zeit abrogirt wurde, so kann der Apostel dieselbe doch als eine gegenwärtige bezeichnen, insoferne nämlich das Judenthum factisch fortbestand. Vom Standpunkte seiner Leser aus war die alttestamentliche Zeit, obwohl dem rechtlichen Bestande nach vorüber, in der That ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς, weil sie den Tempelcult noch mitmachten, weshalb für sie die Zeitperiode des A. B. noch nicht der Vergangenheit angehörte. Für den Apostel dagegen und für die Christen ist der καιρὸς ἐνεστηκὼς bereits vergangen und der καιρὸς διορθώσεως schon eingetreten[2]). Die Bemerkung, daß ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς nie die vormessianische Zeit, sondern immer die diesseitige Zeitlichkeit im Gegensatze zur jenseitigen Ewigkeit bezeichne, ist im Hinblicke auf den Gebrauch, welchen der Apostel von den Begriffen αἰὼν οὗτος oder ὁ καιρὸς οὗτος und ὁ αἰὼν μέλλων macht, nicht richtig. Nach seiner Auffassung kann die alttestamentliche Zeit recht wohl mit ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς bezeichnet werden; denn ihm ist der αἰὼν οὗτος nicht blos die diesseitige Zeitlichkeit, sondern auch die alttestamentliche Zeit, wie ihm der αἰὼν

1) Röm. 8, 38; 1. Cor. 3, 22 u. a.

2) 6, 5; 9, 11; 10, 1, 2 ff. 9, 14; 10, 18; 12. 22. Alle diese Stellen beweisen, daß sich der Apostel wohl bewußt war, in der zweiten Weltzeit zu leben.

μέλλων nicht blos mit der jenseitigen Ewigkeit, sondern auch mit der Stiftung des N. B. beginnt. — Mit dem Relativsatze καθ' ἣν κλ. wird auf die jüdischen Opfer übergeleitet, und dadurch die Vergleichung der gesetzlichen Opfer mit dem hohenpriesterlichen Opfer Christi angekündet, das den Hauptinhalt des folgenden Abschnittes bildet. Statt der recipirten Leseart καθ' ὃν scil. καιρόν, welche sich auch bei Chrysostomus und Theophylakt, ebenso in der Itala und Peschito findet, ist die Leseart καθ' ἣν scil. παραβολήν zu wählen, weil diese durch die Mss. besser beglaubigt ist, und weil für die Formel „gegenwärtige Zeit" in Anbetracht des Gegensatzes μέχρι καιροῦ διορθώσεως eine nähere Bestimmung nicht nothwendig war[1]). Der Gedanke ist sonach, daß der symbolischen Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums der betreffende Opfercult entspreche, insoferne dieser das himmlische Allerheiligste den Menschen nicht zu eröffnen vermag. Die Darbringung so unvollkommener Opfer ist dem Sinnbilde, der symbolischen Zusammensetzung des Heiligen, ganz angemessen; sie sind so unvollkommen wie dieses. Δῶρά τε καὶ θυσίαι[2]) sind sämmtliche Arten der Opfer, die im Heiligen dargebracht wurden, die Mincha und die Blutsühne bei gewissen Opfern. Προσφέρονται bezeichnet die priesterliche Function des Hinzubringens zu Gott, nicht den laicalen Opferdienst, der in dem Worte τὸν λατρεύοντα seinen Ausdruck findet; denn das Hineintragen der Opfergaben in das Heilige war Sache der Priester, nicht des Volkes, dem der Zutritt in das Heilige verwehrt war. Von diesen Opfern wird nun gesagt, daß sie nicht im Stande sind, eine wahre Vollendung zu bewirken. Μὴ δυνάμεναι[3]) richtet sich im Geschlechte nach dem zunächststehenden θυσίαι. Ob der Apostel durch diese Uebereinstimmung mit θυσίαι zunächst die blutigen Opfer hervorheben wollte wegen der ihnen hauptsächlich inhärirenden Sühne, scheint mir nicht wahrscheinlich; denn es handelt sich hier nicht um eine Hervorhebung der blutigen Opfer, sondern um den Gesammtopferdienst im Heiligen. In den Worten: μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι ist ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Gottesverehrer der wahren τελείωσις nicht theilhaftig machen konnten. Der Begriff τελειοῦν[4]) bezeichnet die Rechtfertigung des Menschen, Hinwegnahme des Gottwidrigen und Setzung des Gottgefälligen, also Entsündigung und Heiligung; in seiner Ausdehnung über dieses Zeitleben auch die Seligkeit und Herrlichkeit, worin die τελείωσις ihren Abschluß und Höhepunkt erreicht. Dieser allgemeine Begriff von τελειῶσαι ist an unserer Stelle durch den Zusatz κατὰ συνείδησιν näher bestimmt und beschränkt. Nur von einer innerlichen Vollendung, von einer Vollendung in Beziehung auf das Gewissen ist hier die Rede. Vollendet in Beziehung auf

1) Die Beziehung des ἣν auf τῆς πρώτης σκηνῆς ist, da παραβολή unmittelbar vorhergeht, sprachlich nicht zu empfehlen.

2) Vgl. 5, 1.

3) Die von dem Willen oder der Vorstellung des Subjectes bedingte Behauptung wird durch μὴ ausgedrückt, namentlich in relativen Nebensätzen. (Vgl. Halm, Elementarbuch der griech. Syntax, II. Curs, 2. Aufl. Münch. 1849.)

4) Ueber den Begriff von τελειοῦν vgl. 7, 19.

das Gewissen ist aber Derjenige, der um die wirkliche Vergebung seiner Sünden weiß, dem also sein Selbstbewußtsein keine Sünde und Schuld mehr vorwirft, der seiner persönlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott gewiß ist. Diese Wirkung vermochten die alttestamentlichen Opfer nicht hervorzubringen, da sie ja nur, entsprechend dem Sinnbilde des Vorderzeltes, symbolisch typischen Charakter hatten, der jeder realen Entsündigung ermangelte. Ihre Leistungsfähigkeit beschränkte sich auf die levitische Reinigung, auf die Wiederherstellung des verletzten Bundesverhältnisses, zufolge dessen der Israelite wieder an allen durch das Gesetz eingeräumten Vorrechten eines Bundesgliedes Theil nehmen konnte. Eine entsündigende Wirkung auf das Innere des Menschen, auf sein Selbstbewußtsein auszuüben, sind sie an sich unfähig, worin denn auch liegt, daß sie den Menschen das wahre, das himmlische Allerheiligste nicht zu erschließen und zu zeigen vermögen. Συνείδησις ist das unmittelbare Wissen des Menschen um sich selbst in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott, also das dem Menschen angeborene religiös-sittliche Bewußtsein, die immanente Gottesidee, welche unabhängig ist von der von außen kommenden Offenbarung. Dieses sogenannte habituelle Gewissen eignet einem jeden Menschen; denn darin kommen alle überein, daß es ein höheres Wesen gibt, nach welchem sich die Menschen zu richten haben. An unserer Stelle, wo die συνείδησις in unmittelbarster Verbindung mit dem Opferdienste steht, muß sie definirt werden als ein auf geoffenbarter Erkenntniß des Willens Gottes beruhendes lebendiges Bewußtsein des Menschen über sein Verhältniß zu Gott. Zur Vollendung gebracht ist dieses Gewissen dann, wenn es den Menschen seiner Schuldlosigkeit und Heiligkeit versichert, wenn es ihm sein Aufgenommensein in die Gottesgemeinschaft tiefinnerlich bezeugt. Κατὰ συνείδησιν τελειοῦν heißt also nicht blos den Menschen vollenden seinem Innern nach[1]), so daß συνείδησις gleich wäre καρδία, sondern es heißt den Menschen so vollenden, daß er sich dieser Vollendung auch bewußt ist, sie tiefinnerlich fühlt. Es ist die subjectivste Gewißheit der Entsündigung und Heiligung damit bezeichnet. Τὸν λατρεύοντα ist nicht der fungirende Priester, sondern Derjenige, für welchen das Opfer im Heiligen dargebracht wird, sei er nun Priester oder Laie. Λατρεύων ist Jeder, der seinen Glauben an Gott in irgend einer Weise bethätiget, der also Gott äußerlich verehrt; in Verbindung mit den Opfern gebracht bezeichnet dieses Wort den Opfernden.

V. 10 setzt die Charakteristik der alttestamentlichen Opfer fort, aber in Verbindung mit anderen gesetzlichen Leistungen[2]), um zu zeigen, daß alle gottesdienstlichen Satzungen des A. B., alle Gesetze über die Opfer, über reine

1) Die Peschito übersetzt: welche nicht im Stande waren zu vollenden das Gewissen Desjenigen, der sie (die Gaben und Opfer) darbringt; sie läßt also κατὰ unberücksichtiget.

2) Die Pechito richtet sich in der Versabtheilung nach dem griechischen Texte, während die Vulg. μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι noch mit V. 9 verbindet, wofür kaum ein Grund vorhanden sein dürfte, da vielmehr durch diese Versabtheilung enge verbundene Satzglieder von einander getrennt werden.

und unreine Speisen und Getränke, über die verschiedenartigen Lustrationen, mit einem Worte das ganze Ceremonialgesetz, nur temporäre Giltigkeit habe, es sind fleischliche Satzungen, denen als solchen der Keim der Auflösung innewohnt, weshalb sie auch mit dem Eintritte des καιρὸς διορθώσεως ihre Verbindlichkeit verlieren. Obwohl sich V. 10 enge an V. 9 anschließt, muß er doch als ein selbstständiges Redeglied betrachtet werden, das sowohl die Supplirung von δυνάμεναι τελειῶσαι als auch die Verbindung mit λατρεύοντα ausschließt. Bei den nicht geringen Schwierigkeiten des Satzes μόνον ἐπὶ . . . βαπτισμοῖς[1]) handelt es sich zunächst um die Beziehung des μόνον und die Bedeutung des ἐπί. Im Hinblicke auf die Stellung, welche μόνον im Satze einnimmt, kann es nicht auf δικαιώματα σαρκός bezogen werden; denn in diesem Falle müßte die Stellung des μόνον den δικαιώματα näher gerückt sein, oder es müßte wenigstens heißen: καὶ ἄλλοις δικαιώμασι σαρκός. Wir beziehen also μόνον zu dem unmittelbar Folgenden[2]), und verbinden es mit dem Satze: καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται: nur hinzukommend zu u. s. w., wornach dann die Opfer mit den gleichzeitig bestehenden gesetzlich angeordneten Speisen und Getränken und Waschungen in eine Categorie gestellt werden, so daß also V. 9 und 10 der ganze Opferdienst mit allem, was demselben vorausgeht und folgt, in Betracht kommt. Die Präposition ἐπί[3]) drückt das Hinzukommen zu etwas anderm oder eine Zusammengehörigkeit mit demselben aus = Gaben und Opfer, die nur zu Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen hinzukommen. In dem Satze καθ' ἣν ist also die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Opferdienstes ausgesprochen und zugleich darauf hingewiesen, daß diese Unvollkommenheit dem Charakter der ganzen alttestamentlichen Zeit entspreche. Aber nicht blos die Opfer, sondern auch die sonstigen religiösen Satzungen, das ganze Ceremonialgesetz theilt diese Unvollkommenheit und Sühneohnmacht. Unter βρώμασι καὶ πόμασι sind zunächst die Speisegesetze zu verstehen, all die Vorschriften über Essen und Trinken[4]) für das gewöhnliche Leben, dann aber auch die Opfermahlzeiten, die als ein Theil des Opfercultes galten[5]). Für die letztere Ansicht spricht

1) Die Peschito faßt den Satz: μόνον κλ. adversativ: sondern (ܐܠܐ) nur in Speisen und Getränken und allerlei Waschungen (bestehen), was jedoch dem griechischen Texte nicht entspricht und auch keinen passenden Sinn gäbe.

2) Ebenso die Peschito, welche das μόνον (ܒܠܚܘܕ) zwischen πόμασι und βαπτισμοῖς stellt, und aus δικαιώματα σαρκός einen Relativsatz macht: welche sind Satzungen des Fleisches.

3) Mehrere Exegeten nehmen ἐπί in der Bedeutung nebst, sammt, und übersetzen: welche (Opfer) sammt Speisen und Getränken und allerlei Waschungen — Satzungen des Fleisches, nur auferlegt sind bis zur Zeit der Verbesserung. Die dem ἐπί beigelegte Bedeutung ist zwar nicht unzulässig (gegen Ebrard), da ἐπί mit dem dat. auch bei den Begriffen eines Nebeneinanderseins, Sichanschließens steht, aber im N. T. findet sich diese Bedeutung nicht. Außerdem ist bei dieser Uebersetzung die Beziehung des μόνο, verrückt.

4) Lev. 11, 34; Num. 6, 3.

5) Lev. 3, 17.

hon der Umstand, daß diese Speisen und Getränke in enge Beziehung zu ῶρά τε καὶ θυσίαι gebracht sind, ebenso die Parallelstelle 13, 9. Man hat ch dem gegenüber auf die Thatsache berufen, daß im Gesetze selbst, das hier llein in Betracht komme, bei den Opfermahlzeiten keine Getränke vorgeschrieen waren; denn die im Gesetze vorkommenden Trankopfer seien bloße Libaonen gewesen; es können also um deswillen an unserer Stelle die Opfermahliten nicht gemeint sein[1]). Bei unserer Auffassung lösen sich diese Bedenken, a nach derselben jene Worte im umfassendsten Sinne zu nehmen sind, und in Grund vorliegt, dieselben zu beschränken. Demzufolge sind auch unter ιαφόροις βαπτισμοῖς nicht blos die mit dem Opferculte verknüpften Waschungen er Priester, sondern auch die sonstigen vom Gesetze vorgeschriebenen Waschungen er Priester und Laien zu verstehen. Um die pharisäischen Waschungen, eren im Evangelium[2]) Erwähnung geschieht, handelt es sich hier nicht; denn iese beruhten nicht auf dem mosaischen Gesetze. Βαπτισμοῖς steht hier wie uch an anderen Stellen der heiligen Schrift für „Waschungen" überhaupt[3]). ιάφοροι heißen sie wegen ihrer Mannigfaltigkeit in Ansehung des Ortes, der Zeit, des Objectes u. s. w. Δικαιώματα[4]) σαρκός kann nichts anderes als Apposition zu δῶρά τε καὶ θυσίαι und zu βρώμασι . . . βαπτισμοῖς sein. Es ist damit ausgesprochen, daß die δικαιώματα λατρείας des A. B. bei näherer Betrachtung nur fleischliche Satzungen[5]) sind, die deshalb nur temporäre Giltigit haben können. Δικαιώματα σαρκός heißen diese Opfer-Speise- und Reinigungsgesetze, weil sie in ihrer Aeußerlichkeit und Vergänglichkeit den Chaakter des Fleisches an sich tragen und bei all ihrer Beobachtung nur äußerche levitische Reinigung zu setzen vermögen, aber keine wahre Versöhnung mit Gott. Darum wird von ihnen gesagt: μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα. Die Zeit der Verbesserung, welche den Gegensatz zum καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς bildet, t die Zeit, wo Gott einen besseren Bund zu schließen verheißen hatte (8, 8 ff.), er Rechtfertigung und Heiligung zu bewirken vermochte. Das alttestamentliche Ceremonialgesetz hatte also nur temporäre Giltigkeit. Mit dem Eintritte des αιρὸς διορθώσεως[6]), der mit dem Kreuzesopfer zusammenfällt, hat es seine

1) Daß bei πόμασι an die Paschamahlzeit zu denken sei, bei welcher später Wein im Trinken herumgereicht wurde, ist unwahrscheinlich, weil nur von solchen religiösen atzungen die Rede ist, die sich auf das mosaische Gesetz gründen.

2) Mtth. 23, 25; Mark. 7; Luk. 11, 39.

3) In demselben Sinne gebraucht auch die Vulg. und Peschito dieses Wort.

4) Statt δικαιώματα lesen einige δικαιώμασι, nach welcher Leseart die Vulg. übertzt. Da aber alle Majuskeln mit Ausnahme des Cod. D δικαιώματα haben, zudem der llgemeine Begriff δικαιώμασι σαρκός, der jene βρώμασι κλ. als Species in sich faßt, zu esem in keinem coordinirten Verhältnisse stehen kann, da endlich das part. neutr. ἐπικείμενα auch einen neutralen Nomin. voraussetzt, ist der Leseart δικαιώματα unbedingt er Vorzug zu geben. Auch die Peschito richtet sich nach dieser Leseart.

5) Ueber δικαίωμα vgl. das zu 9, 1 Gesagte.

6) Διόρθωσις kommt in der heiligen Schrift nur an unserer Stelle vor und hat die Bedeutung der Zurechtstellung, der Verbesserung bestehender Verhältnisse, hier zunächst der ottesdienstlichen Satzungen. Auch Estius faßt διόρθωσις als mutatio in melius. Synonyme Ausdrücke sind κατόρθωμα Apgsch. 24, 2 und ἐπανόρθωσις 2. Tim. 3, 16.

verpflichtende Kraft verloren. Dem Zusammenhange nach bezeichnet hier διόρθωσις die durch Christus herbeigeführte Neugestaltung des religiösen und gottesdienstlichen Lebens, das ein Leben im Geiste und in der Wahrheit ist, im Gegensatze zum fleischlichen und symbolischen Charakter der vormessianischen Zeit. Die Frage, ob διόρθωσις sich auf die Verbesserung der alttestamentlichen Cultinstitutionen, oder auf die Personen, d. h. auf die Rechtfertigung und Heiligung (τελείωσις) der Menschen beziehe, ist eine müssige, weil das Eine geschieht zum Zwecke des Andern. Der Hauptbegriff von ἐπικείμενα ist der der Verpflichtung, womit sich der Nebenbegriff des Beschwerlichen und Lästigen verbindet. Die aus dem part. praes. ἐπικείμενα gefolgerte Behauptung, der Verfasser habe den alttestamentlichen Fleischessatzungen noch verbindende Kraft für sich und seine Leser zugestanden, wäre nur dann richtig, wenn zu seiner Zeit der καιρὸς διορθώσεως noch nicht eingetreten wäre. Daß dem aber nicht so sei, haben wir gesehen und geht überdies aus 9, 14 und 10, 19 ff. zur Evidenz hervor. Wann soll überhaupt der Eintritt dieser Zeit der Verbesserung kommen, wenn sie weder das Kreuzesopfer noch das himmlische Opfer gebracht hat?

Nachdem nun der Apostel die V. 1 ausgesprochene Thesis über den Bestand des alttestamentlichen Heiligthums und dessen Liturgie V. 2—10 entfaltet und die Unvollkommenheit beider seinen Lesern zu Gemüthe geführt hat, stellt er denselben das hohepriesterliche Werk Christi, sein Selbstopfer, das er auf Erden (im Vorhofe) vollbracht und in das himmlische Allerheiligste ein für allemal gebracht hat, gegenüber, womit der dogmatische Theil des Briefes seinen herrlichen Abschluß erreicht.

Zweiter Abschnitt.

Das Selbstopfer Christi und die levitischen Thieropfer.

(9, 11 — 10, 18.)

Dieser Abschnitt ist weitere Ausführung des in 8, 1—4 thematisch ausgesprochenen Gedankens über die Liturgie des neutestamentlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten des Himmels, im steten Gegensatze zum alttestamentlichen Hohepriester und dessen Opferliturgie im Allerheiligsten der Stiftshütte. Das Thema dieses Abschnittes, das in der nachfolgenden Gedankenreihe seine Entfaltung findet, ist in V. 11 und V. 12 niedergelegt, und zerfällt in vier Hauptgedanken, welche rückwärts steigend sich folgendermaßen formuliren:

1. Die Sühnekraft des Kreuzesopfers.
2. Der Eintritt des neutestamentlichen Hohenpriesters in die himmlische Cultstätte.
3. Die Einmaligkeit der himmlischen Opferdarbringung.
4. Das Opfer im Allerheiligsten als Selbstopfer Christi.

V. 11. Χριστὸς δέ, παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου, τουτέστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,

V. 11. Christus aber, gekommen als Hoherpriester der zukünftiger Güter, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht mit Händen gemacht, d. i. nicht von dieser Schöpfung ist,

V. 12. οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰςῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.

V. 12. und nicht durch das Blut von Böcken und Stieren, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal eingegangen in das Allerheiligste, nachdem er eine ewige Erlösung gefunden hatte.

Durch die adversative Partikel δέ tritt V. 11 und V. 12 nicht blos in Gegensatz zu dem alttestamentlichen Hohenpriester, von welchem V. 7 die Rede ist, sondern vielmehr zum ganzen vorigen Abschnitt (V. 1—10). Das verlangt schon die Partikel δέ, welche dem μέν des ersten Verses entspricht, noch mehr aber ergibt sich dieses aus dem Zusammenhange. Es hatte zwar auch der A. B. ein Heiligthum, aber selbst das Allerheiligste in demselben war kein wahres, sondern nur ein symbolisches Allerheiligste. Christus dagegen, der wahre Hohepriester, ist in das wahre Allerheiligste eingegangen und zwar durch ein besseres Zelt als das der Stiftshütte, nachdem er eine ewige Erlösung zu Stande gebracht hatte. Dieser Gedanke bildet den Uebergang zum Hauptthema unseres Abschnittes, das in den Worten „durch sein eigenes Blut" niedergelegt ist. In diesen Worten hat die Wirksamkeit und Einmaligkeit seines Opfers ihren Grund. Fassen wir nun die Periode V. 11 und 12 näher in's Auge. Wohl nicht ohne Grund setzt der Apostel das Wort Χριστός als gegensätzliche Persönlichkeit des alttestamentlichen Hohenpriesters an die Spitze der Periode, um schon von vorneherein die unvergleichliche Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters und seines Opfers anzudeuten; denn der Messias (Χριστός) ist ja das Ziel und die Seele des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen Prophetie. Er als der Gesalbte κατ' ἐξοχήν ist dem Volke Gottes der König und der Priester. Sein Priesterthum ist also ein königliches, darin allein schon liegt dessen Superiorität über das Priesterthum des A. B. Das Christus wirklich als Priester erschienen, besagt der Appositionssatz „παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν". Was die Construction dieses vielartig gedeuteten Satzes betrifft, so geht aus der Wortstellung desselben zur Genüge hervor, daß er wirklich eine Apposition zu dem Subjecte Χριστός bildet; denn in dem Falle, daß παραγενόμενος Apposition zum Prädicatsbegriffe εἰςῆλθεν wäre (= παρεγένετο καὶ εἰςῆλθεν), müßte der Satz anders lauten[1]). Παραγενόμενος selbst

---

1) Παραγενόμενος δὲ ὁ Χριστὸς, ὁ ἀρχιερεὺς τῶν μελλ. ἀγαθ. κλ.

bezeichnet das diesseitige Auftreten Christi als Hoherpriester, seinen Eintritt in die Geschichte, nicht aber, wie man dieses Wort zu deuten beliebte, den Antritt seines himmlischen Hohenpriesterthums, das sich erst mit dem εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια vollzog. Daß dem so sei, ergibt sich aus dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift, wo παραγίγνεσθαι immer von geschichtlicher Erscheinung und Selbstdarstellung, von einem Kommen auf den Schauplatz der Geschichte gebraucht wird[1]). Zur Bezeichnung des Eintrittes Christi in sein himmlisches Hohepriesteramt müßte γενόμενος stehen[2]). Es ist demnach sprachlich unrichtig παραγενόμενος in der Bedeutung von γενόμενος zu fassen und es auf sein himmlisches Hohepriesteramt zu beziehen, um daraus den Beweis zu erbringen, daß Christus auf Erden gar nicht Hoherpriester gewesen, sondern es erst bei seinem Eintritte in das Allerheiligste des Himmels geworden sei. Im Anschlusse an die griechischen Commentatoren, welche παραγίγνεσθαι in der Bedeutung von advenire nehmen, erklärt auch Estius sehr treffend: Sensus est: Christus adventu et incarnatione sua factus pontifex. Non enim, aliorum more, prius natus et adultus, et disciplinis instructus pontifex factus est; sed *advenire*, i. e. incarnari, fuit ei pontificem fieri[3]). Wir übersetzen also: gekommen (oder erschienen) als Hoherpriester der zukünftigen Güter. Neben der recipirten Leseart μελλόντων läuft noch eine andere, nämlich γενομένων[4]) einher, welch' letztere sich auch in der syrischen Uebersetzung findet[5]). Ohne auf die Möglichkeitsgründe über die Umwandlung dieser Leseart in die recept. μελλόντων näher einzugehen, ziehe ich die letztere vor, und zwar aus sprachlichen und sachlichen Gründen, insoferne der Ausdruck γενομένων zur Bezeichnung der durch Christus vollzogenen Realisirung der im A. B. vorgebildeten neutestamentlichen Heilsgüter nicht passend ist, und gerade der Ausdruck μελλόντων ἀγαθῶν als prägnanter Gegensatz der gegenwärtigen alttestamentlichen δικαιώματα σαρκός erscheint[6]). Nun sind allerdings diese ἀγαθά den Christen nicht blos zukünftige, sondern auch schon gegenwärtige, inwieferne die verheißenen Heilsgüter sowohl das ewige Heil, d. i. das ewige Erbe, ewige Herrlichkeit und Seligkeit, als auch Entsündigung und Heiligung, und die darauf beruhende Gottesgemeinschaft hie-

---

1) Luk. 12, 51; Mtth. 3, 1. Die Peschito hat dafür das Wort ܐܬܐ kommen.

2) 1, 4; 6, 20; 7, 26. Ebenso unzulässig ist die Uebersetzung „als ein gegenwärtiger Hoherpriester" 2c.; denn παραγίγνεσθαι in der Bedeutung zugegen sein wird mit dem dat. construirt.

3) Aehnlich Theophyl.: Non dixit factus et electus, sed »accedens pontifex« h. e. in hoc ipsum veniens. Non prius accessit et deinde casu ita eveniente factus est pontifex sed scopus, cur in terram deveniret, pontificatus erat. S. Cornel. a Lap. in h. l.

4) Cod. B und D; Philoxen. Chrysost. Oecumenius.

5) ܕܗܘܝ = γενομένων.

6) Vom Standpunkte des A. B. aus waren die durch Christus erworbenen Heilsgüter buchstäblich μέλλοντα. — Τὰ μέλλοντα ἀγαθά ist ein dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung der durch die Verheißung in Aussicht gestellten neutestamentlichen Heilsgüter.

nieden involviren[1]). Sie umfassen also den ganzen Heilsinhalt. Da aber dieser Heilsreichthum in seiner ganzen Fülle erst im himmlischen Allerheiligsten uns geschenkt wird, so konnte der Apostel mit Rücksicht darauf die Heilsgüter als μέλλοντα bezeichnen[2]). Christus aber wird Hoherpriester der zukünftigen Güter[3]) genannt, weil sie auf seinem hohenpriesterlichen Opfer gründen. Als Hoherpriester hat er diese Heilsgüter für die Menschen im Allgemeinen erworben, und wendet sie fortan den Gläubigen zu, macht sie dadurch der Erfüllung der ἐπαγγελία theilhaftig. Von Christus nun wird im Gegensatze zum alttestamentlichen Hohenpriester gesagt, daß er nicht durch das irdische Vorderzelt in das typische Allerheiligste eingegangen sei, sondern durch ein größeres und vollkommeneres Vorderzelt[4]) in das himmlische Allerheiligste, sodann daß er nicht kraft des Blutes der Opferthiere, sondern kraft seines eigenen Blutes, d. h. seines eigenen in den Tod dahingegebenen Lebens in das Allerheiligste des Himmels einging.

Wenn διὰ τῆς μείζονος . . . σκηνῆς und διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος mit εἰσῆλθεν zu verbinden ist[5]), dann muß die in Rede stehende σκηνή nothwendig eine πρώτη σκηνή sein, und τὰ ἅγια die δευτέρα σκηνή, so daß also dem Vorderzelte und dem Allerheiligsten der Stiftshütte das Vorderzelt und Allerheiligste des himmlischen Heiligthums gegenübergestellt wird. Der Sinn des Satzgliedes ist also: Christus ging in das Allerheiligste durch ein vollkommeneres Zelt als jenes war, durch welches die alttestamentlichen Hohepriester in das Allerheiligste gingen. Was nun ist unter dieser μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνή zu verstehen? Wenn τὰ ἅγια das himmlische Allerheiligste bezeichnet, den eigentlichen Himmel als Wohnsitz Gottes (V. 24; 8, 2), der wenn auch überräumlich und überzeitlich, gleichwohl nicht jeglichen lokalen Begriffes ermangelt, dann muß auch die σκηνή, durch welche Christus hindurchgegangen, um eben in jene himmlische Räumlichkeit und Zuständlichkeit zu gelangen, ein räumlicher Begriff sein, was auch aus der Parallelstelle 4, 14 διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς (vgl. 7, 26) unzweifelhaft hervorgeht. Es sind zwar diese οὐρανοί als Collectivbegriff aller Himmelsräume, der übersinnlichen und sinnlich wahrnehmbaren, nicht geradezu identisch mit unserer σκηνή, liefern aber den Beweis, daß es sich bei unserem

---

1) Vgl. 9, 15. 28; 13, 14; 4, 9. 11. — 9, 14. 15. 26.

2) Estius gibt noch einen andern wie mir scheint beachtenswerthen Grund für die Wahl „μελλόντων" an: Hinc rursum e contrario disce, pontificem veteris testamenti non futurorum bonorum, sed tantum praesentium pontificem fuisse; ideoque nec gratiam, nec remissionem peccatorum, nec quidquam ejusmodi per ejus ministerium praestari potuisse . . . Id ipsum ostendunt promissa veteris testamenti, in quibus nulla mentio bonorum futuri saeculi.

3) Ueber die Genitivverbindung vgl. Röm. 15, 33; 16, 20; 15, 13; 2. Theff. 3, 16 u. a.

4) Der bestimmte Artikel τῆς kann im Deutschen mit dem unbestimmten Artikel gegeben werden = durch ein Zelt, welches größer und vollkommener ist; vgl. Joh. 3, 10.

5) Diese Verbindung ist auch gefordert durch οὐδέ V. 12, welches das Folgende mit dem Vorausgehenden verknüpft.

Verfasser um räumliche Vorstellungen handelt, wenn er von dem Durchgange des neutestamentlichen Hohenpriesters in das himmlische Allerheiligste redet. Da nun V. 11 und 12 das himmliche Heiligthum dem irdischen gegenüber gestellt wird, so können unter der himmlischen σκηνή nur jene himmlischen Räumlichkeiten gemeint sein, welche zwischen dem sichtbaren Sternenhimmel, der ja ταύτης τῆς κτίσεως ist, und dem höchsten Himmel, der eigentlichen Wohnstätte Gottes, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegen. Gehört das Allerheiligste der Uebersinnlichkeit und Ueberweltlichkeit an, dann muß auch das mit demselben Ein Heiligthum bildende Heilige der Uebersinnlichkeit und Ueberweltlichkeit zugetheilt werden und es kann demgemäß σκηνή nicht die niederen Himmel, den Wolken- und Sternenhimmel bezeichnen. Noch weniger aber die menschliche Natur Christi, die Zuständlichkeit seiner Exinanitio von der Krippe bis zum Kreuze[1]); denn bei dieser Erklärung müßte consequenterweise unter dem Allerheiligsten die verklärte Zuständlichkeit Christi im Himmel verstanden werden, so daß also der Gedanke wäre, Christus ist im Gegensatze zum alttestamentlichen Hohenpriester durch sein gottmenschliches Leben auf Erden, das dem mosaischen Heiligen entspricht, in sein verklärtes himmlisches Leben eingegangen. Bei dieser künstlichen Erklärung wird die herrliche Antithese: Christus und der aaronitische Hohepriester — mosaisches Heiligthum und himmlisches Heiligthum verwischt; denn der verklärte Hohepriester und das himmlische Allerheiligste sind nach dem Sprachgebrauche des Hebräerbriefes keine sich deckenden Begriffe, nicht zu reden davon, daß eine so fern liegende Deutung ohne nähere Erklärung von Seite des Apostels den in solchen Ideen nicht weit vorgeschrittenen Lesern unmöglich zugemuthet werden konnte. Wäre sie im Sinne des Apostels gelegen gewesen, dann müßte man diese Deutung nach dem erklärenden τουτέστιν erwarten; was nicht der Fall ist. Im Gegensatze zu der σκηνή, durch welche die alttestamentlichen Hohenpriester in das Allerheiligste der Stiftshütte eingingen, wird die σκηνή, durch welche Christus hindurchgegangen μείζων καὶ τελειοτέρα und οὐ χειροποίητος genannt. Μείζων kann nach unserer Auffassung der σκηνή nur räumliche Größe bezeichnen im Gegensatze zu der Beschränktheit und quantitativen Winzigkeit des Vorderzeltes der Stiftshütte, während die eigenschaftliche Bestimmung τελειοτέρα auf die Vollkommenheit derselben in Ansehung der qualitativen Beschaffenheit hinweist im Gegensatze zu der Unvollkommenheit des kosmischen Zeltes. Οὐ χειροποίητος[2]) nicht mit Händen gemacht heißt dieses Zelt, weil es nicht von Menschenhänden, sondern von Gott selbst aufgeschlagen, d. h. geschaffen ist[3]); es ist kein Menschenwerk wie die Stiftshütte, sondern eine unmittelbare göttliche Setzung. Das Prädicat οὐ χειροποίητος wird nun durch οὐ ταύτης τῆς κτίσεως näher erklärt, wobei der Nachdruck auf ταύτης zu legen ist. Aus dem Zusammenhange, in welchem diese Worte stehen, geht hervor, daß der

1) Vgl. Thalhof. l. c. S. 98 f.

2) Χειροποίητος ist ein lukanisches Wort (Apgsch. 7, 48; 17, 24).

3) Vgl. 8, 2.

Apostel hiebei an die materielle, sinnlich=wahrnehmbare Schöpfung, aus deren Stoffen die Stiftshütte von Menschen erbaut wurde, denkt. Der erklärende Zusatz will also ausdrücken, daß mit dem Prädicate οὐ χειροποίητος nicht blos gemeint sei, daß dieses Zelt nicht von Menschen errichtet, sondern auch, daß es überhaupt nicht dieser materiellen, sinnlich=wahrnehmbaren, sondern der übersinnlichen, himmlischen Welt angehöre. Κτίσις [1]) im Sinne von fabricatio oder structura zu nehmen ist sprachlich unzulässig, auch würde bei dieser Deutung das nachdrucksvolle Pronomen ταύτης einer passenden Erklärung ermangeln. Die Negation dieser zeiträumlichen Schöpfung fordert die Position einer anderen überzeitlichen und überräumlichen Schöpfung, und diese kann dem Zusammenhange nach keine andere sein, als die zwischen dem Sternenhimmel, der noch zu dieser Schöpfung gehört und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegenden übersinnlichen Himmelsräume [2]). Daß hier das Irdische und Himmlische einander gegenübergestellt ist, sollte im Hinblick auf den klaren Wortlaut wie auf den ganzen Zusammenhang nicht bestritten werden. Gehört aber das mosaische Zelt der irdischen Schöpfung an, dann muß das Gegenbild desselben einer anderen Schöpfung angehören, und diese kann keine andere als die himmlische sein, d. h. eine überweltliche. Da nun der Sternenhimmel zu dieser Welt gehört, kann er nicht als σκηνή bezeichnet werden, durch welche der neutestamentliche Hohepriester in's Allerheiligste einging. Die dagegen erhobene Einwendung, daß bei dieser Erklärung, welche die unteren Himmel (Wolken= und Sternenhimmel) mit der Erde zusammen als αὕτη ἡ κτίσις ansieht, außerhalb derselben noch eine zweite von ihr verschiedene, entweder früher oder später stattgefundene Schöpfung gelehrt werde, was der ganzen Schrift fremd und schon durch den 1. V. der Genesis als un= und widerbiblisch dargethan wird, wäre nur dann richtig, wenn bei unserer Erklärung noch eine zweite Schöpfung statuirt werden müßte, was aber keineswegs der Fall ist; denn die in Rede stehenden der übersinnlichen Welt angehörigen Himmel sind nicht durch eine eigene Gottesschöpfung gesetzt, sondern zugleich mit der sichtbaren Schöpfung in's Dasein gerufen, gehören aber gleichwohl dieser nicht an, gehören

---

1) Auch der syrische Text unterscheidet zwischen ܥܒܕ facere und ܒܪܐ creare, und gebraucht letzteres Wort nur von dem Schaffen Gottes.

2) Man hat dagegen geltend gemacht und gesagt: Ist τὰ ἅγια, wie der Verfasser selbst 9, 23 auslegt, αὐτὸς ὁ οὐρανός, so kann σκηνή nicht auch ὁ οὐρανός sein, so wenig das Heilige der Stiftshütte zugleich das Allerheiligste war (Delitzsch). Darauf ist zu erwiedern, daß die σκηνή als Durchgangspunkt zum Allerheiligsten das Allerheiligste selbst allerdings nicht ist und nicht sein kann und als solches auch von uns nicht bezeichnet wird, so wenig als die οὐρανοί (4, 14), durch welche Christus hindurchgegangen αὐτὸς ὁ οὐρανός sind; daß aber die οὐρανοί mit dem αὐτός ὁ οὐρανός die Eine Wohnung Gottes bilden, wie ja auch das Vorderzelt und Hinterzelt des alttestamentlichen Heiligthums die Eine Gotteswohnung auf Erden war. Die Vorstellung von einer Anzahl noch über dem sinnlich=wahrnehmbaren Sternenhimmel liegenden, der übersinnlichen Welt zugehörigen Himmeln, deren höchster als die eigentliche Wohnstätte Gottes betrachtet wurde, war im apostolischen Zeitalter weit verbreitet.

vielmehr zum Hause des Vaters, von dem der Heiland sagt, daß in ihm viele Wohnungen seien. Der mosaische Bericht über die Schöpfung des Himmels und der Erde spricht weder für noch gegen unsere Deutung, weil Moses in den Worten: Im Anfange schuf Gott den Himmel, ganz allgemein die Schöpfung des Himmels referirt, ohne sich über die Beschaffenheit desselben näher auszudrücken. Der 1. V. der Genesis spricht nur den Gedanken aus, daß Alles außer Gott Seiende seinen Grund im Schöpferwillen habe, nicht mehr und nicht weniger.

V. 12, welcher das zweite Satzglied enthält, schließt sich mit οὐδέ „auch nicht" an das erste an. Vom sprachlichen Standpunkte aus wäre καὶ οὐ zu erwarten, weil der vorangehende Satz „durch ein nicht mit Händen gemachtes Zelt," in der Affirmation steht. Οὐδέ rechtfertiget sich nur bei der Annahme, der Apostel habe sich den affirmativen Begriff negativ gedacht: „nicht durch ein mit Händen gemachtes Zelt". Δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων ging der Hohepriester am Versöhnungstage in das Allerheiligste, zuerst mittelst und mit dem Blute des im Vorhofe geschlachteten jungen Rindes für sich und sein Haus, dann mittelst und mit dem Blute des Bockes, der als Sündopfer für das Volk geschlachtet wurde [1]). Die Präposition διά ist instrumental zu fassen = mittelst, kraft; sie bezeichnet das Mittel, wodurch der Eingang in das Allerheiligste geöffnet wird. Insoferne aber der Hohepriester sich diesen Eingang nicht blos durch das bei der Tödtung vergossene Blut ermöglichte, sondern derselbe auch durch dessen Hineinbringung in's Allerheiligste bedingt war, verbindet sich mit dem Begriffe „mittelst" auch der von „mit". Wenn nun das Blut der Opferthiere das Mittel für den Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste ist, das ihm das ganze Jahr hindurch verschlossen war; wenn ihm also dieses Blut das Allerheiligste erschließt; wenn ferner dasselbe hineingetragen wird, um das Allerheiligste damit zu besprengen und zu reinigen, (V. 23) so folgt daraus offenbar, daß diesem Blute die sühnende und reinigende Kraft schon vor dem Eintritt in das Allerheiligste und vor dessen Sprengung in demselben innewohnt, daß also das Opfer im Augenblicke der Blutvergießung, d. i. der Lebenshingabe in den Straftod vollbracht war. Der Plural τράγων καὶ μόσχων erinnert an die oftmalige (alljährliche) Wiederholung der Opferhandlung; denn am Versöhnungsfeste wurde nur Ein junger Stier und nur Ein Bock geschlachtet, nicht aber mehrere dieser Thiere [2]). Wenn der Apostel das Sündopferbockblut gegen das Ritual des Versöhnungstages zuerst nennt, so geschieht es wohl deshalb, weil ihm die Darbringung desselben als Sündopfer des Volkes als das Gewichtigere erscheint. In den Worten διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια ist Jesu Tod als sühnendes, gnadenvermittelndes Opfer aufgefaßt. Beachten wir hiebei die scharfen Gegensätze. Der alttestamentliche Hohepriester

---

1) Lev. 16.

2) פַּר, LXX μόσχος heißt junger Stier, was die Vulg. sonst mit vitulus übersetzt (St. W. פָּרָה sprossen); die Peschito übersetzt mit ܥܓܠܐ vitulus, juvencus.

ging in das Allerheiligste mit dem Sühneblut der Opferthiere, also ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ (V. 25), Christus aber mit seinem eigenen Blute; jener alljährlich, dieser ein für allemal, weil er das Allerheiligste nie mehr verläßt; jener in das von Händen gemachte Allerheiligste, dieser in das himmlische Allerheiligste; jener, nachdem er am Versöhnungstage draußen im Vorhofe die jährlich vorgeschriebene Versöhnung zu Stande gebracht, dieser nachdem er durch seinen auf Erden erlittenen Kreuzestod eine ewige Versöhnung erfunden hatte. Unter dem Blute, durch welches Christus in das Allerheiligste des Himmels ein für allemal einging, ist selbstverständlich sein im Tode vergossenes Blut zu verstehen, durch dessen Vergießung ewige Erlösung erlangt wurde. Es ist der Schlüssel, der ihm das Allerheiligste eröffnet hat, woraus folgt, daß diesem vergossenen Blute erlösende Kraft eignet, ehe es an den Altar des Himmels gesprengt wurde. Hat dieses Blut einmal den Himmel eröffnet, dann ist durch dessen Vergießung die Sünde hinweggenommen, welche den Menschen den Himmel verschlossen hat. Hätte diesem Blute die wahre erlösende Kraft gefehlt, dann hätte Christus weder als Hoherpriester, noch als Stellvertreter des Menschengeschlechtes in das Allerheiligste des Himmels eingehen können; nun er aber eingegangen, ist damit der unumstößliche Beweis geliefert, daß in der Blutvergießung, nicht in der Blutbesprengung die Versöhnung liegt[1]). Dieses Blut, das er am Kreuze vergossen, hat also ihm und uns den Eingang in das himmlische Allerheiligste erschlossen. Ἰδίου sagt der Apostel, um den Gegensatz zum Thierblute im A. B. mit Nachdruck hervorzuheben[2]), und den gewaltigen Unterschied des alt- und neutestamentlichen Sühneblutes recht handgreiflich zu machen.

Ἐφάπαξ[3]) ein für allemal, als Gegensatz zu ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ V. 7 des levitischen Hohenpriesters, drückt mit dem Begriffe der Einmaligkeit auch den des für alle Zeiten Genügenden aus (10, 10 ff.) entsprechend dem αἰωνίαν des folgenden Participialsatzes, worin ἐφάπαξ seine beste Erklärung findet; denn eine ewige Versöhnung bedarf keiner Wiederholung, wie dies bei den vorbildlichen Opfern der Fall war. Εἰς τὰ ἅγια wie V. 8 = in das himmlische Allerheiligste, das das Heiligthum im eminenten Sinne ist. Weil das Blut, auf Grund dessen und mit welchem Christus in das Allerheiligste einging, nicht Thierblut, sondern sein eigenes Blut war, so brauchte er das Allerheiligste nicht mehr zu verlassen. Hatte ja sein Blutvergießen eine reale (9, 13. 14) und auf ewig giltige Sühne zu wege gebracht, und war hiedurch ein wiederholtes Blutvergießen, d. h. Sterben nicht blos überflüssig, sondern unmöglich, deshalb

1) An unserer Stelle ist unverkennbar das Blutvergießen, nicht das Blutsprengen als erlösend aufgefaßt.

2) Der syrische Ausdruck ܡܢ ܕܡܐ ܕܢܦܫܗ ist wörtliche Uebersetzung des griech. διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος und nicht eine gesteigerte Emphase wie Estius glaubt; denn es ist bekannt, daß im Syrischen das pron. reflex. bei Personen durch ܢܦܫܐ (Seele) ausgedrückt wird, ebenso das Wort ἴδιος (Röm. 10, 3).

3) Daß ἐφάπαξ den Hauptgedanken des Satzes enthalte, ist nicht richtig; denn die Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi wird erst von V. 25 an besonders betont.

auch kein Grund vorhanden, das Eingehen in das Allerheiligste zu wiederholen. Der Zweck dieses Eingehens wird hier nicht angegeben, wohl aber V. 24, nämlich, um vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen, was sich schon aus der typischen Function des alttestamentlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten ergibt. Dieser trat in das Allerheiligste mit dem Blute der Opferthiere, d. h. mit dem vollbrachten Opfer, um es vor Gottes Angesicht zu bringen zur Sühne der Sünden. Er that dem Wesen nach dort dasselbe, was er schon im Vorhofe gethan, nur in einer dem Allerheiligsten passenden Form. Was er also im Allerheiligsten darbrachte, war das im Vorhof geschlachtete Opfer. Analog verhält es sich bei Christus und seinem Opfer. Er trat in das himmlische Allerheiligste mit seinem eigenen Blute, d. h. mit dem im Vorhofe (auf Erden) behufs Sündensühne vollbrachten Lebensopfer, um es im Himmel darzubringen. Das Thun des alttestamentlichen Hohenpriesters im Allerheiligsten des Himmels war sonach mit dem auf Erden wesentlich identisch und insoferne Opferthätigkeit nur in einer für das himmlische Allerheiligste passenden Form, weil er im Himmel, der Stätte der Verklärung und des Lebens nicht sterben konnte, wie ja auch das typische Versöhnungsopfer nicht unmittelbar vor dem Angesichte Gottes, im irdischen Allerheiligsten geschlachtet wurde. Was also Christus im Himmel opfert ist sein Blut, das er am Kreuze vergossen, durch welches und mit welchem er in das Allerheiligste eingegangen ist. Bei dieser Opferung des Blutes Christi im Himmel ist selbstverständlich jene falsch realistische protestantische Vorstellung abzuweisen, welche lehrt, Christus habe sein verklärtes Blut getrennt von seinem blutlosen Auferstehungsleibe, ebenso in das Allerheiligste des Himmels gebracht, wie der mosaische Hohepriester das Opferblut in das vorbildliche Allerheiligste trug; denn mit dem verklärten Leibe Christi ist sein am Kreuze vergossenes Blut zu unlöslicher Einheit verbunden, weil ein lebendiger Leib nicht ohne Blut sein kann. Der mit Bezug auf den alttestamentlichen Hohenpriester und seine Opferdarbringung gewählte Ausdruck „Christus ist durch sein eigenes Blut in das Allerheiligste eingegangen" besagt nichts anderes, als Christus ist durch sein Opfer und mit seinem Opfer (= vergossenes Blut) in den Himmel eingegangen, d. h. hat sein am Kreuze vollbrachtes Opfer vor dem Angesichte Gottes dargebracht. Das Opfer Christi im Himmel (himmlische Blutsprengung) ist also dem Wesen nach identisch mit seinem Kreuzesopfer, nur seine Form ist eine andere, wie sie eben die himmlische Cultstätte erfordert, und diese Form ist die der Verklärung. Ein verklärtes Blut getrennt vom verklärten Leibe ist aber undenkbar, darum muß es in Vereinigung mit dem glorificirten Leibe des Gottesmenschen, der Hoherpriester und Opfer zugleich ist, gedacht werden. Aus dieser Erklärung ist ersichtlich, daß es sich um eine wirkliche Darbringung des Kreuzesopfers, also auch des im Tode vergossenen Opferblutes handle, daß sonach die Worte „Christus ist mit seinem Blute in das Allerheiligste eingegangen" keine blos bildliche Vorstellung enthalten, indem man behauptet, der Verfasser habe nirgends ausdrücklich von Christus gesagt, er sei mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste eingegangen, oder er habe sein Blut in demselben dargebracht. Daß Christus mit seinem eigenen Blute in den Himmel eingegangen,

ersehen mit demselben[1]), nicht ohne dasselbe[2]) fordert schon die typische Anaogie mit dem alttestamentlichen Hohenpriester. Dazu kommt, daß die Präposiion διὰ an unserer Stelle nicht blos „kraft, mittelst, auf Grund", sondern auch mit" bedeutet; denn der Hohepriester, mit welchem hier Christus verglichen vird, ist nicht nur auf Grund des vergossenen Blutes, sondern zugleich mit emselben in's Allerheiligste behufs Blutsprengung eingegangen. Der Eingang n das Allerheiligste war nicht Zweck an sich, sondern Mittel zum Zwecke, und ieser Zweck war, das vergossene Blut, das ihm den Eingang ermöglichte, vor Gottes Angesicht zu bringen. In das himmlische Allerheiligste ging Christus in αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος[3]), nachdem er ewige Erlösung gefunden hatte. ὑρίσκειν ausfindig machen = erreichen, zu Stande bringen kommt in diesem Sinne auch Röm. 7, 18 vor. Das Medium εὑρίσκεσθαι für sich finden, erwerben drückt eine Erlangung durch selbsteigene Leistung aus; denn die ewige Erlösung hat ihren Grund in der Selbsthingabe Christi. Aber nicht blos die elbsteigene Handlung bezeichnet das Medium, sondern auch dies, daß die Handung in der Sphäre des Subjectes vorgeht, zu seinem Nutzen oder Schaden geschieht[4]). So aufgefaßt wäre der Gedanke ausgesprochen, daß die von Christus erworbene Erlösung nicht blos den Erlösten, sondern auch ihm, dem Erlöser, als Stellvertreter des sündigen Geschlechtes zu Gute komme, was, wie wir bereits esehen, auch wirklich der Fall ist, indem sein Kreuzestod ihm den Eingang in das himmlische Allerheiligste ermöglichte. Wir übersetzen εὑράμενος durch: nachem er gefunden hatte[5]), wodurch die Realisirung der Erlösung vor die Himnelfahrt, also in den Kreuzestod verlegt wird. Die ewige Erlösung hat Christus chon durch seinen Tod erworben; dies geht aus den dem Tode Christi zugeschriebenen Wirkungen (9, 15 ff.; 9, 2) klar hervor; denn diese Wirkungen etzen eine vollendete Opferdarbringung voraus, weshalb es in Anbetracht dieser Stellen kühn ist, zu sagen, der Kreuzestod für sich allein sei noch keine Selbstarbringung Christi[6]), das bloße Erdulden des Todes, an und für sich betrachtet, ei nur der erste Akt der Opferdarbringung[7]), der für sich allein noch keine ündensühnende Kraft habe; erst im zweiten Akte der Opferdarbringung, in einem Eingange in das himmlische Allerheiligste mittelst seines eigenen Blutes,

1) Vgl. ἐν 9, 25.

2) Vgl. 9, 7.

3) Εὑράμενος ist alexandrinische Aoristform für εὑρόμενος. Delitzsch in Uebereintimmung mit Buttmann hält εὑράμην für den aor. I Med. der bei einigen Verbis von nicht attischen Schriftstellern mit dem Charakter des aor II gebildet wird.

4) Buttmann, griech. Gramm. 18. Aufl. S. 371. So heißt εὑρίσκειν λύτρωσιν Erösung zu wege bringen z. B. für andere, εὑρίσκεσθαι λύτρωσιν Erlösung zu Stande bringen ür sich und andere, in seiner und Anderer Angelegenheit.

5) Ebenso Estius: Postquam, dato in pretium sanguine suo, nobis ob peccata servituti mortis obnosciis acquisivisset redemptionem aeternam. Chrys. sieht in ὑράμενος die Schwierigkeit und Kostbarkeit der Erlösung zum Ausdrucke gebracht, woурch diese Worte offenbar auf den Kreuzestod bezogen werden.

6) Riehm S. 527.

7) Riehm S. 530.

finde die Selbstdarbringung Christi ihre Vollendung. Welcher Werth diesen Behauptungen beizulegen sei, wird sich später zeigen. Für jetzt liegt uns nur ob, den Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Uebersetzung von εὑράμενος zu liefern. Vom sprachlichen Standpunkte aus läßt sich gegen unsere Uebersetzung nichts Gegründetes vorbringen; denn die Bemerkung, das part. εὑράμενος und das Verb. finit. bezeichnen zeitlich Zusammenfallendes ist eine bloße Behauptung, die nicht einmal auf einer allgemein giltigen Regel gründet[1]). Das part. aor. weist vielmehr auf ein dem Eintritte in das Allerheiligste vorangehendes und vollendetes Factum hin wie ποιησάμενος 1, 3, und zwar deswegen, weil der Eingang in das Allerheiligste den Opfertod unbedingt zur Voraussetzung hat, gerade so wie das Sitzen zur Rechten Gottes die Sündenreinigung voraussetzt. Wenn die Sünde vom Himmel ausschließt, so kann Christus, so lange er mit der Sünde und dem Sündenfluche der Menschheit beladen ist, in das himmlische Allerheiligste nicht eingehen. Ist er also in den Himmel eingegangen, dann muß die Sünde bereits getilgt sein, und kann die Erlösung von derselben nicht erst im Himmel stattfinden. Im Himmel werden die Sünden nicht getilgt; der Himmel ist nicht der Ort der Entsündigung, sondern der Beseligung. Wenn man dagegen hervorhebt: die Erlösung habe allerdings ihren objectiven Grund im Opfertode Christi auf Erden, aber die Opferhandlung vollendet sich erst mit seiner Selbstdarbringung vor Gott[2]), so heißt dies so viel als der Opfertod ist sühnend und nicht sühnend; denn wenn die Opferhandlung am Kreuze noch einer Vollendung bedarf, dann fehlt ihr eben noch etwas, und von einer vollständigen Erlösung kann dann keine Rede mehr sein. Entweder ist die Selbstdarbringung Christi am Kreuze sühnend oder nicht. Im ersten Falle bedarf sie keiner Vollendung, im zweiten Falle kann von einer Vollendung nicht gesprochen werden. So wenig das eucharistische Opfer eine Vollendung des Kreuzesopfers ist, ebensowenig ist dies das himmlische Opfer.

Λύτρωσις = ἀπολύτρωσις Loskaufung ist Befreiung von Sünde, Schuld und Strafe. Dieses Wort findet zunächst seine Anwendung auf Loskaufung eines Sclaven durch Lösegeld, das ein Anderer für ihn entrichtet, weshalb in λύτρωσις die Stellvertretung den Hauptbegriff bildet. In der heiligen Schrift wird es gebraucht zur Bezeichnung unserer Erlösung, die als eine Loskaufung aus der Schuld- und Todeshaft betrachtet wird. Der Lösepreis ist die Lebenshingabe Christi in den Tod[3]), sein vergossenes Blut[4]), also sein Opfer am Kreuze, womit er stellvertretend die Schuld der Menschheit bezahlt hat. Der Herr selbst nennt die Hingabe seines Leibeslebens in den Opfertod ein λύτρον[5]) und zwar ἀντί πολλῶν, also einen stellvertretenden Lösepreis. Daß eine solche Lebenshingabe in den Tod ein Opfer sei, dürfte wohl nicht bezweifelt werden. Aus all

1) Vgl. Buttmann l. c. S. 419 Anmerk. 3.
2) Maier, Comment. z. Hebr. Br. z. d. St.
3) 9, 15; Tit. 2, 14; 1. Tim. 2, 5. 6.
4) 9, 15; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; 1. Cor. 6, 20; 7, 23; 1. Petr. 1, 19.
5) Mtth. 20, 28.

dem geht hervor, daß die λύτρωσις eine Folge des Opfertodes Christi ist, nicht aber eine Folge seines Einganges in das himmlische Allerheiligste. Αἰωνία heißt die durch das Blut Christi erworbene λύτρωσις, insoferne sie Giltigkeit hat für alle Zeiten und kein neuer Erlösungsakt mehr erforderlich ist im Gegensatze zu ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ (V. 7), zum alljährlichen Opferdienste des levitischen Hohenpriesters. Christus sagt Cornel. a Lap. semel in cruce expians peccata omnia totius mundi, ingressus est coelum, ibique gloriosus residet et residebit semper, quia unica oblatione crucis, utpote pretiosissima et efficacissima meruit nobis et obtinuit, redemptionem aeternam i. e. quae nullo tempore deficiet aut minuetur, sed durabit in aeternum, vimque suam exercet in omnia saecula, ut peccata omnium saeculorum expiet et expurget. Derjenige, dem das Lösegeld geleistet wird, ist offenbar Gott selbst, nicht der Satan; denn wenn auch der Mensch durch die Sünde unter die Botmäßigkeit des Satans gestellt ist, so liegt der Grund hiefür in der göttlichen Gerechtigkeit. Derjenige, dem das Blut der Versöhnung als Lösegeld dargebracht wird, ist immer Gott im A. wie im N. B. Wie dort der alttestamentliche Hohepriester mit dem Blute in das Allerheiligste einging, um es als Lösepreis für die Sünden des Volkes vor Gottes Angesicht zu bringen; so ist auch Christus mit seinem eigenen Blute in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, um es als Lösepreis für die Sünden der ganzen Welt der göttlichen Gerechtigkeit darzubringen. Schon der Umstand also, daß das Opferblut dort wie hier immer in das Allerheiligste gebracht wurde, beweist, daß das Lösegeld immer an Gott bezahlt wird.

V. 13. Εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων, καὶ σποδὸς δαμάλεως, ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους, ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα·

V. 13. Denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprengt, zur Reinheit des Fleisches heiliget,

V. 14. πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ Θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι.

V. 14. um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher kraft ewigen Geistes sich selbst makellos Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von todten Werken, um zu dienen dem lebendigen Gott.

Der Satz, daß das Blut Christi, d. h. sein Kreuzesopfer, sein im Tode vergossenes Blut, die Kraft gehabt habe, den Himmel zu eröffnen, Erlösung zu bewerkstelligen, wird V. 13 und V. 14 begründet unter Gegenüberstellung der Wirksamkeit der Thieropfer und des Selbstopfers Christi und zwar in Form einer Argumentation a minori ad majus. Die Thieropfer wirken äußere Reinheit, das Opfer Christi reiniget das Gewissen, verschafft also innere reale

Reinheit; denn wenn Thierblut levitische Reinheit zu setzen vermag, wofür ein innerer Causalnexus schwer zu gewinnen ist, wie viel mehr wird das Opfer Christi reale Reinigung des innern Menschen bethätigen; denn sein Blut ist nicht wie das Sühneblut des levitischen Hohenpriesters Thierblut, sondern sein eigenes, das er als Gottmensch (διὰ πνεύματος αἰωνίου) vergossen, indem er sich als Gottmensch in den Tod hingeopfert hat (ἑαυτὸν προσήνεγκεν)[1]). So wird aus der Wirksamkeit der levitischen Reinigungsmittel ein Schluß auf die viel höhere Wirkung des Selbstopfers Christi gezogen.

V. 13. Der Apostel leitet seine Argumentation mit dem syllogistischen εἰ ein, durch welches das in Bedingung Gestellte als Wirklichkeit gedacht und angenommen wird, weshalb beim verb. fin. der indic. steht. Unter den alttestamentlichen Opfer- und Reinigungsmitteln wird zuerst das Blut der Opferthiere des Versöhnungstages, sodann die Asche der rothen Kuh genannt und deren Wirksamkeit angegeben, nämlich Reinigung von Sünden durch Erwirkung der Sündenvergebung; denn daß der Zweck der Opferdarbringungen Sündensühne war, ergibt sich sowohl aus der Opferthora, als aus dem Hebräerbriefe. Mit dem Artikel τὸ vor αἷμα wird ausgedrückt, daß nicht blos ein Theil, sondern das gesammte vergossene Blut zur Sühne verwendet wurde; denn am Versöhnungstage wurde das durch die Schlachtung genommene Opferblut vom Hohenpriester an den Altar, beziehungsweise an die Kapporeth gesprengt, zuerst das Blut des jungen Stieres für sich und sein Haus, sodann das Blut des Bockes, der das Opfer der Gemeinde war[2]). Da es sich an diesem Tage um eine centrale Sühne, um eine Sühne der Priester und des Volkes handelte, also um die denkbar vollkommenste Versöhnung Israels, mußte sie der Hohepriester vollziehen, der an diesem Tage in ganz ausgezeichneter Weise als Typus Christi erscheint. Von den zwei Böcken, über welche der Hohepriester das Loos zu werfen hatte, wurde der eine geschlachtet, der andere in die Wüste entlassen. Dem Letzteren legte der Hohepriester im Namen des ganzen Volkes unter Bekenntniß der Sünden die Hände auf[3]), wodurch einerseits die Stellvertretung, andererseits eine auf Sühne abzielende Handlung veranschaulicht wird. Nach Thalhofer, dem die beiden Böcke als moralisch einer gelten, sollte durch Beiziehung eines zweiten Bockes und das mit ihm vorgeschriebene Verfahren die gründliche Ablegung der Sünde und die möglichst vollkommene Sühne dargestellt werden[4]). Außer dem Blute der Opferthiere des Versöhnungstages nennt der Apostel noch die σποδὸς δαμάλεως[5]) ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους. Insoferne die Besprengung mit dem Reinigungswasser im Grunde genommen auch

1) Thalh. l. c. S. 175.

2) Die Rec. liest ταύρων καὶ τράγων; die ältesten und meisten Documente aber haben die umgekehrte Stellung; so auch die Peschito.

3) Vgl. Lev. 16; 21.

4) Vgl. l. c. S. 88 f.

5) Ueber den Ritus der rothen Kuh und Besprengung mit Entsündigungswasser vgl. Num. 19; dazu vgl. Allioli, religiöse Alterthümer S. 156 und S. 230.

eine Besprengung mit Opferblut war, reiht sich die Asche der rothen Kuh dem Reinigungsmittel durch Opferblut als etwas gleichartiges an. Den wesentlichsten Bestandtheil dieses Sprengwassers bildete die Asche des verbrannten Thieres, das als Sündopfer galt; denn wenn auch nach Verordnung des mosaischen Gesetzes durch diese Lustration zunächst die Verunreinigung durch Todtenberührung gehoben werden sollte, so ist doch durch die sacrificielle Tödtung auf die Sünde als Ursache des Todes hingewiesen.

Die rothe Kuh wurde von einem Priester außerhalb des Lagers oder der Stadt geschlachtet und dann mit allem, was an ihr war, verbrannt; selbst das Blut, soweit es nicht zur Sprengung verwendet worden war, wurde, was sonst bei den blutigen Opfern nicht geschah, in den Opferbrand geworfen. Das Blut bildete also einen integrirenden Bestandtheil der durchs verklärende Opferfeuer gegangenen Asche, die dann gesammelt, mit Wasser gemischt zur Reinigung derjenigen benützt wurde, die mit Tod oder Grab in Berührung kamen [1]). Das Thier, dessen Farbe, und die drei Stücke, die in den Opferbrand geworfen wurden, haben eine sehr verschiedene Deutung gefunden, so daß es schwer sein durfte, in dieser Beziehung das Rechte zu treffen. In Anbetracht dessen jedoch, daß die ganze in Rede stehende Opferhandlung (Opferschlachtung und Opferbrand) [2]) auf Lustration der aus dem Tode stammenden Verunreinigung abzielt, halte ich dafür, daß die Wahl der rothen Kuh und der dem Opferbrande beigelegten Ingredienzen „Cedernholz, Hyssop und Coccus" auf die Tod überwindende und Leben begründende Wirkung der Lustration hinweisen. Die Kuh erinnert an die fruchttreibende Lebensmacht [3]); roth ist die Farbe des Blutes als Sitz des animalischen Lebens; Cedernholz Bild der Unverweslichkeit, Hyssop Bild der intensivsten Reinigung, endlich Coccus Symbol der Lebensfülle. Der Umstand endlich, daß das in Rede stehende Sündopfer nicht an heiliger Stätte geschlachtet werden durfte und die dabei betheiligten Personen unrein wurden, stellt die Verabscheuungswürdigkeit des Todes und der Sünde, durch welche jener in die Welt gekommen, auf eine recht fühlbare Weise vor Augen. Der Grund, warum der Apostel aus der großen Zahl der alttestamentlichen blutigen Opfer gerade das Opfer der rothen Kuh wählte, und es in Zusammenhang mit den charakteristischen Opfern des Versöhnungstages brachte, dürfte nach meinem Dafürhalten weniger darin liegen, daß in diesem Opfer ein besonders auffälliges Beispiel der Aeußerlichkeit der zwischen Mittel und Erfolg stattfindenden Beziehung vorlag [4]); auch nicht darin, daß der Apostel den ganzen mosaischen Opfercult zusammenfassen wollte, dessen Spitzen sich in der hohenpriesterlichen

1) Dieses Sprengwasser heißt im Hebr. מֵי נִדָּה (Num. 19, 9. 20) Wasser der Unreinigkeit, was die LXX mit Wasser der Besprengung übersetzen.

2) Daß der Schlachtung, Blutsprengung und Verbrennung sacrificieller Charakter zukomme, ergibt sich aus der auf den ganzen liturgischen Akt sich beziehende Bezeichnung חַטָּאת הִוא, es ist ein Sündopfer (Num. 19, 9).

3) פָּרָה (פרה sprossen, keimen).

4) Ebrard l. c. S. 310.

Darbringung am Versöhnungstage und in der Opferung der rothen Kuh gipfelten, sondern vielmehr darin, daß er neben der Hinwegnahme der Sünde auch die des Todes hervorheben und so auf die allseitige Wirkung der typischen Opfer hinweisen wollte. Der Zweck des Opferinstitutes ist völlige Wiederherstellung des Menschen, Sündentilgung und Lebensetzung nach Leib und Seele.

Durch ῥαντίζουσα[1]), welches zu σποδός gehört, wird die Asche selbst als Agens der Besprengung betrachtet; das Object der Besprengung sind die κεκοινωμένοι. Dieses Wort, wofür die LXX ἀκάθαρτοι, μεμιασμένοι haben, bezeichnet levitische Verunreinigung; denn κοινοῦν = verunreinigen im levitischen Sinne. Schon aus dieser Bedeutung ergibt sich die Nothwendigkeit der Verbindung von τοὺς κεκοινωμένους mit ῥαντίζουσα; denn die contrahirte levitische Verunreinigung wird nicht durch das Blut der Opferthiere des Versöhnungstages, sondern durch das Besprengungswasser hinweggenommen, jenes diente vielmehr zur Sündensühne. Mit dem Versgliede ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα wird die Wirksamkeit der alttestamentlichen Opfer präcisirt. Ihre Kraft besteht lediglich darin, daß das Opferblut heiligt zur Reinheit des Fleisches, sie bewirken also keine reale, sondern nur eine äußerliche Sündenreinigung; keine innere Reinigung vom Sündenbewußtsein, sondern nur eine äußerliche von den an den Menschen haftenden Sündenmakeln. Sie erklären Den, der bisher als unrein in den Augen Gottes und des Volkes gegolten hat, wiederum als rein, ohne daß er es in Wirklichkeit wäre, und ermöglichen ihm wieder das Nahen zum Heiligthum und die Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes Gottes. Ihre Kraft erstreckt sich also lediglich auf die Hinwegnahme der äußerlichen Sündenfolgen. Die Grundbedeutung von ἁγιάζειν[2]), der alle anderen zur Basis dienen, ist: aus der Welt und ihrem sündhaften Wesen aussondern und Gott weihen. An unserer Stelle ist es von καθαρίζειν dem Sinne nach wenig verschieden, während an anderen Stellen diese Verschiedenheit mehr hervortritt. Daß es hier den Begriff von καθαρίζειν in sich schließt, geht schon daraus hervor, daß καθαριεῖ (V. 14), dem ἁγιάζει unseres Verses entspricht, und daß die καθαρότης als eine Folge

---

1) Die Vulgata und Peschito übersetzen ῥαντίζουσα mit aspersus, [illegible], wobei die Vulg. inquinatos mit sanctificat verbindet, was jedoch dem griechisch. Texte nicht entspricht, nach welchem ῥαντίζουσα ein Object haben muß, das kein anderes sein kann als κεκοινωμένους. Deshalb ist auch die Uebersetzung (Allioli): „Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die Bestreuung der Kuhasche die Verunreinigten heiliget" ꝛc., nicht richtig. — Κοινόν ist das hebr. חֹל (חֻלִּ) = profanum, oder טָמֵא immundum im Gegensatze zu ἅγιον; vgl. 10, 29; Apstg. 10, 28. Auch Estius erklärt κεκοινωμένους mit qui immunditiam aliquam legalem contraxerant, und fügt bei: ad tollendas legales immunditias peculiariter instituta erat aqua aspersionis commista cinere vaccae rufae. Die Peschito übersetzt: „welche verunreinigt waren" ([illegible]).

2) Ueber das Gemeinsame und Unterscheidende der Begriffe ἁγιάζειν und καθαρίζειν vgl. 2, 11.

des ἁγιάζειν hingestellt wird. Ἁγιάζει ist das gemeinsame Prädicat zu αἷμα und σποδός, umfaßt also sowohl die Sühne durch das Blut, wie die Reinigung mittelst der Asche. Welches nun die Wirkung von ἁγιάζειν sei, besagt der Beisatz: πρὸς[1]) τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα. Die Wirkung der alttestamentlichen Reinungsmittel geht über den Bereich „des Fleisches" nicht hinaus. Selbst blos äußerlich entbehrten sie der innewohnenden Kraft, vermochten also das Innere des Menschen nicht zu reinigen. Dies gilt nicht blos von der Besprengung mit dem Reinigungswasser, sondern auch von den Opfern des Versöhnungstages; denn auch diese vermochten aus sich keine wahre sittliche Vollendung und innere Gottesgemeinschaft zu erzeugen, schon deshalb nicht, weil diese Opfer keine wirkliche Stellvertretung für Menschen sein konnten. Daß dem so sei, erhellt zur Evidenz aus V. 14, wo die Wirksamkeit des Blutes Christi im Gegensatze zu den Opfern des A. B. als eine tiefinnerliche hervorgehoben wird. Wenn daher gesagt wird[2]), der Apostel habe an unserer Stelle die durch die Opfer des Versöhnungstages bewirkte Sühnung der Sünden unbeachtet gelassen und nur die von ihnen gewährte leibliche Reinheit hervorgehoben, so scheint mir diese Behauptung mit dem hier intendirten Beweise des Apostels nicht in Einklang zu stehen, abgesehen davon, daß das Blut der Opferthiere des Versöhnungstages die Reinigung von Sünden und nicht von leiblicher Verunreinigung zu bewerkstelligen hatte. Gerade dies will der Apostel beweisen, daß das Blut Christi Reinigung der Sünden bewirkt, womit zugleich die Sündenreinigung des A. B. in Abrede gestellt wird. Der Gegensatz zur Reinigung des Fleisches ist die Reinigung des Gewissens von todten Werken. Wäre aber V. 13 von der Sündenreinigung ganz abgesehen, dann bestände kein Gegensatz mehr, was doch unstreitig der Fall ist. Wir verstehen sonach unter καθαρότης[3]) τῆς σαρκός die Gesammtwirksamkeit der alttestamentlichen Opfer und Lustrationen, levitische Seelen- und Leibesreinheit, Sühne der Sünden und leibliche Reinigung. Mit σαρκός wird der ganze alte Bund mit seinem Gesetze und seinen Opfern als fleischlich, hinfällig und äußerlich charakterisirt. Σάρξ bezeichnet die materielle Seite der menschlichen Natur im Gegensatze zu πνεῦμα, das seiner Natur nach der immateriellen, übersinnlichen Welt angehört. Insoferne dem Materiellen, dem irdisch Stofflichen der Begriff der Aeußerlichkeit inhärirt, wird das Wort[4]) geradezu zur Bezeichnung des Aeußerlichen gebraucht (9, 10) und der inneren Seite der menschlichen Natur, speciell dem Gewissen gegenübergestellt; so an unserer Stelle. Der Grund dieser blos

1) Die Präposit. πρός bezeichnet hier nicht den Zweck, sondern den Erfolg.

2) Maier Adalb. z. d. St.

3) Καθαρότης heißt Reinheit puritas; die Vulg. übersetzt mit emundatio. Dieses bezeichnet die Ursache, jenes die Wirkung. Die Peschito hat wie 1, 3 purificatio ([illegible]).

4) Der griechische Ausdruck σάρξ schließt den Begriff des Unreinen und Unbrauchbaren in sich (σαίρειν reinigen, kehren, putzen); während das syrische Wort [illegible] das Moment des Verächtlichen hervorhebt.

äußerlichen Reinigung liegt unter anderem im fleischlichen Charakter des alttestamentlichen Priester- und Opferinstitutes [1]).

V. 14. Wenn schon das Blut und die Asche der Opferthiere, die doch in keinem inneren Zusammenhange mit dem vom Thiere wesenhaft verschiedenen Menschen stehen, Reinigung, wenn auch nur eine äußerliche, zu realisiren vermögen; um wie viel mehr wird das Blut Christi Reinigung zu Stande bringen, und zwar nicht blos eine äußerliche, sondern eine innerliche. Wir haben hier eine Vergleichung der beiderseitigen Versöhnungsmittel ihrer Kraft und Wirksamkeit in gegensätzlicher Form. Dort thierisches Blut und thierische Asche, hier Christi Blut; dort Reinigung des Fleisches, hier Reinigung des Gewissens. Unter dem Blute ist hier wie dort das in den Tod dahingegebene Leben zu verstehen; denn in der Lebenshingabe, die mit dem Tode zusammenfällt, hier in der Vergießung des Blutes, liegt das Wesen des Opfers. Deshalb wird auch im N. T. aus dem Tode Jesu oder, was dasselbe ist, aus seinem im Tode vergossenen Blute die Versöhnung abgeleitet. Versöhnung kann aber nur die Frucht des vollbrachten und von Gott acceptirten Opfers sein, also ist nicht die Blutsprengung, sondern die Blutvergießung das Sühnemittel. Während aber im A. B. das Opferblut beziehungsweise das im Tode hingegebene Opferleben ein thierisches und als solches ein vergängliches und unfreiwilliges ist, ist dagegen das Gott zum Opfer dargebrachte Leben Christi ein gottmenschliches und darum ewiges und freiwilliges. Auf diesem Gegensatze beruht die Steigerung πόσῳ μᾶλλον κλ., welche im Relativsatze ὃς διὰ πνεύμ. κλ. die ausgesprochene Wirkung des Blutes Christi näher begründet. Der Grund ist, weil Christus kraft ewigen Geistes sich selbst makellos Gott dargebracht hat. Vor Allem frägt sich, was unter πνεῦμα αἰώνιον zu verstehen sei [2])? Ohne auf die zahlreichen Erklärungsversuche dieser Worte näher einzugehen, wollen wir diese in ihrem Zusammenhange mit V. 13 in's Auge fassen; denn ich halte dafür, daß sie aus ihrem Gegensatze zu V. 13 erklärt werden müssen. Dem fleischlichen Charakter der alttestamentlichen Opfer und deren Wirksamkeit wird der geistige Charakter des Opfers Christi gegenübergestellt, in welchem die geistige Reinigung wurzelt. So aufgefaßt bildet διὰ πνεύματος den einfachen Gegensatz zu διὰ σαρκός, der zwar nicht ausdrücklich genannt, aber zu ergänzen ist; denn das Aeußerliche steht dem Innerlichen, das Fleischliche dem Geistigen gegenüber. Schon dieser Umstand, daß das Opfer Christi διὰ πνεύματος dargebracht wurde, erhebt es weit über die alttestamentlichen Opfer, bei denen Alles nur auf das Aeußerliche, auf mechanische Befolgung fleischlicher Satzungen ankam, ohne auf die innerliche Verfassung des Opfernden zu reflectiren. Diese Erklärung der Selbstdarbringung Christi als einer selbstbewußten freien That im Gegensatze zu dem ohne Wissen und Willen geschehenden, darum sittlich bedeutungslosen Geopfertwerden der Thiere

1) 7, 16.

2) Statt der recipirten Leseart αἰωνίου lesen Andere ἁγίου. Allein αἰωνίου ist äußerlich besser beglaubigt (mehrere Cod. Vulg. Pesch. die meisten Griechen).

äre nun richtig, wenn διὰ πνεύματος ohne das Prädicat αἰωνίου stände.
llein dieses Prädicat gibt dem in Redestehenden πνεῦμα eine andere Bedeu-
ıng, welche das ethische Moment der Selbstdarbringung Christi in den Hinter-
:und stellt, um so mehr, als dieser Gedanke in den Worten ἑαυτὸν προςφέ-
:ιν zum Ausdrucke gelangt. Αἰώνιος ist weder im klassischen Griechisch, noch
: der heiligen Schrift ein ethischer, sondern ein metaphysischer Begriff, der auch
ı unserer Stelle aufrecht erhalten werden muß. Er weist darauf hin, daß
:m Geiste, kraft dessen Christus sich selbst dargebracht hat, die metaphysische
igenschaft der Ewigkeit zukomme. Ist dem so, dann bezeichnet πνεῦμα αἰώ-
ον die göttliche Natur in Christo; denn nur dieser eignet die Ewigkeit, nicht
ꞔer seiner menschlichen Natur. Wohl ist letztere vermöge der hypostatischen
nion mit jener vereiniget, participirt also an dem πνεῦμα αἰώνιον, so daß
e gottmenschliche Person Christi das πνεῦμα αἰώνιον in sich trägt; aber we-
:r die menschliche Natur, noch die gottmenschliche Person ist das πνεῦμα
ἰώνιον; dieses ist vielmehr das Göttliche in Christus. Weil dieses πνεῦμα
ἰώνιον in ihm war, trug er die Kraft unauflöslichen Lebens (7, 16) in sich,
odurch auch seinem Leibesleben die Unvergänglichkeit zu Theil wurde. Inso-
rne aber das Göttliche in Christus, das in Christo wohnende Princip der
wigen Gottessohnschaft, vom andern Wesensbestandtheile seiner Persönlichkeit,
. h. von seiner menschlichen Natur nicht getrennt gedacht werden kann, und
:r Apostel an unserer Stelle offenbar dem Thierblute das gottmenschliche Blut
hristi gegenüberstellt, also die gottmenschliche Persönlichkeit Christi im Auge
at; so dürfte unter πνεῦμα αἰώνιον der gottmenschliche Geist Christi zu ver-
ehen sein, jener Geist, welcher die Lebenskraft und Lebensfülle des göttlichen
eistes in sich trägt, und darum an der göttlichen Eigenschaft der Ewigkeit
articipirt. Wie Christus nur vermöge seines unauflöslichen Lebens der wahre
ohepriester sein kann, so vermag er auch nur kraft dieses Lebens das wahre
)pfer zu sein. Dieses unauflösliche Leben aber wurzelt in seiner göttlichen
!atur. Bei ἑαυτὸν προςήνεγκεν ist nicht an die Selbstdarbringung im Him-
iel, sondern an die Selbstdarbringung Christi am Kreuze zu denken, in wel-
ıer er sein Leben behufs Erlösung und Heiligung des Geschlechtes in den Tod
ahingegeben hat. Diese Lebenshingabe[1]) in den Tod ist also das versöhnende
nd eben darum das vollendete Opfer; denn diese Wirkung konnte Jesu Tod
ur haben, wenn er Opfer, laicales und priesterliches, also ein für allemal
ollendetes Opfer war. Für diese Deutung der Hingabe in den Opfertod am
reuze spricht der Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden V. 15 ff.,
o von der Opferdarbringung auf Erden die Rede ist, und namentlich der
mstand, daß der aor. προςήνεγκεν die Selbstdarbringung als eine der Blut-
arbringung oder Blutsprengung vorausgegangene Thatsache hinstellt. Ebenso

1) Sie wird ausdrücklich als Opfer bezeichnet (προςφορά oder θυσία) Eph. 5, 2;
ebr. 9, 26, 28; 10, 10. 12. 14; wie hinwiederum das Sterben Jesu als Sichselbst-
arbringen Hebr. 7, 27; 9, 25; Mtth. 20, 28; Joh. 17, 19; einmal als Geopfertwer-
en (προςενεχθείς) 9, 28.

spricht für unsere Auffassung der Ausdruck ἄμωμος, welcher in den alttestamentlichen Opfervorschriften die erforderliche körperliche Fehllosigkeit der Opferthiere bezeichnet [1]), mit welchen Christus als das makellose Opfer verglichen wird. Diese Vergleichung setzte außer allen Zweifel, daß an unserer Stelle die Selbstdarbringung am Kreuze gemeint sei; denn ἄμωμος ist kein Prädicat der Blutsprengung oder des himmlischen Opfers. Und welchen Sinn sollte der Gedanke haben: Christus hat sich selbst droben im Himmel unbefleckt Gott dargebracht? Wir halten also trotz des Widerspruches, daß der Kreuzestod für sich allein noch keine Selbstdarbringung sei, unsere Erklärung aufrecht, weil dieser Widerspruch sowohl vom Hebräerbriefe (9, 26. 28; 10, 10. 14), als auch von den anderen Büchern des N. T. widerlegt wird. Der Ausdruck ἄμωμος findet seine Erklärung im alttestamentlichen Opferritus, wornach jedes Opferobject körperlich fehlerlos sein mußte. Dieser körperlichen Makellosigkeit der Opferthiere wird die ethische Makellosigkeit d. h. Sündelosigkeit Christi gegenübergestellt, welche Folge des in Christo wohnenden πνεῦμα αἰώνιον ist. Sie gründet also in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit [2]); denn nur der Gottmensch konnte ein makelloses Opferobject sein, weil jeder Mensch als Sünder unter dem Fluche der Sünde steht, also sündenbefleckt ist. Anders verhält sich die Sache bei Christus. Er ist zwar als Repräsentant des Geschlechtes in die menschliche Natur, in all ihre Schwäche eingegangen und zum stellvertretenden Sündopfer geworden, aber er selbst ist ohne Sünde, er ist makellos, weshalb er allein befähiget ist, Sündensühne zu bewirken. Vom Blute Christi heißt es nun: καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων [3]). Diese Worte bilden den Gegensatz zur καθαρότης τῆς σαρκός (V. 13) und sind synonym mit κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι. Jener äußeren Wirkung des Thierblutes wird als Wirkung des Opfertodes Christi eine innere ethische Reinigung entgegengestellt, d. h. die in der Rechtfertigung und Heiligung sich vollziehende und im eigensten Bewußtsein sich bekundende Reinigung von der Sündenschuld und der actuellen Sündhaftigkeit [4]). Es ist eine Reinigung, in Folge deren auch das Gewissen sich rein weiß, also eine innere, reale, wesenhafte. Mit dieser reinigenden Wirkung des Blutes Christi hängt die heiligende Wirkung

1) 3. Mos. 22, 19: תָּמִים.

2) Die Frage, ob ἄμωμος ein rein ethischer Begriff sei, ist eine müssige; denn Christus ist unbefleckt einmal weil er Gottmensch ist; er ist Mensch geworden, ohne in die Sünde Adams verwickelt zu werden; sodann weil er frei von jeder persönlichen Sünde ist. Sündelos ist er in das Geschlecht getreten, sündelos hat er sich in demselben erhalten, er ist der sündelose Mensch.

3) Statt der in einigen lateinischen und griechischen Codd. stehenden Leseart ὑμῶν, ist ἡμῶν als stärker bezeugt und dem Sinne entsprechender beizubehalten; denn es ist nicht abzusehen, warum der Apostel bei der Lehre über die universelle Wirksamkeit des Blutes Christi sich selbst sollte ausgeschlossen haben; auch die Peschito liest ἡμῶν (ܬܐܪܬܢ). Ebenso ist das fut. καθαριεῖ gegenüber dem perf. beizubehalten; denn die letztere Leseart ist eine spätere und weniger bezeugte.

4) 1. Joh. 1, 7. 9.

desselben unzertrennlich zusammen, weshalb der Begriff καθαρίζειν auch die letztere in sich schließt, zumal hier, wo es unverkennbar mit ἁγιάζει V. 13 dem Sinne nach vollkommen übereinstimmt. Reinigung ist also nicht blos wirkliche Sündentilgung, sondern auch sittliche Erneuerung. Wie diese Erklärung zu dem Begriffe der συνείδησις nicht passen soll, vermag ich nicht einzusehen, da das Gewissen als Bezeichnung für das Innere, das religiös-sittliche Gebiet des Menschen[1]), ebenso der Reinigung als der Heiligung fähig ist. Von einem bloßen Wissen um die Tilgung des Sünde- und Schuldbewußtseins ohne wirkliche Sündenreinigung kann hier keine Rede sein. Das ist protestantische, aber nicht apostolische Lehre, nach welcher die Erlösung durch Christus kein subjectives Wissen des Menschen um Entsündigung, sondern objectiv vollbrachte Entsündigung und Heiligung ist, eine totale Umgestaltung des innersten Wesens des Menschen zum ungetrübten und herrlichen Ebenbilde Gottes. So wenig ein Zudecken der Sünde wirkliche Reinigung von Sünden ist, ebensowenig ist das subjective Bewußtsein[2]) der Sündentilgung eine wirkliche Sündenreinigung. Νεκρὰ ἔργα können dem Zusammenhange nach nur sündliche Werke sein; denn die reinigende Kraft des Blutes Christi nöthiget an die Reinigung von wirklichen Sünden zu denken; ist ja überall nur von Sündentilgung die Rede, nicht aber von der Reinigung von äußeren Gesetzeswerken. An diese kann auch deshalb nicht gedacht werden, weil sie an sich nichts Sündhaftes, vielmehr etwas von Gott selbst Gebotenes sind und darum der Sühnung durch Christi Blut nicht bedürfen. Νεκρά[3]) heißen sie, weil sie ihrem innersten Wesen wie ihren Wirkungen nach den Charakter des Todes und der Trennung vom lebendigen Gott an sich tragen; denn mit diesem von todten Werken befleckten Gewissen kann der Mensch dem lebendigen Gott nicht dienen. Das Ziel der Wirkung des Blutes Christi besagen die Worte: εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι, welche in gegensätzlicher Beziehung zu den todten Werken stehen. Diese Zielbestimmung ist, neue Lebensbethätigung im Dienste des lebendigen Gottes. Λατρεύειν bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der LXX zunächst den Priester- und Levitendienst am Heiligthum, welchem Begriffe sich auch das N. T. anschließt, dann aber auch den Gottesdienst im Allgemeinen, der hier im Zusammenhalte mit θεῷ ζῶντι[4]) als ein lebendiger gedacht ist; es ist eine Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 23), wo-

1) Zu συνείδησις vgl. 9, 9. Hier steht es in der Bedeutung von anima oder mens; vgl. Est. z. d. St.

2) Mit Recht bemerkt Estius: Conscientia non potest intelligi proprie, quasi sensus sit: Efficiet, ut non simus conscii peccatorum. Nam saepe contingit, esse peccatum, ubi non sit peccati conscientia; quin et Apostolus dicit: Nihil mihi conscius sum, sed in hoc non justificatus sum (1. Cor. 4, 4).

3) Ueber νεκρὰ ἔργα vgl. 6, 1.

4) Gott heißt ζῶν weil er das Leben ist; denn Gott ist wesentlich Leben; und dann weil er der Grund wie alles Seienden, so auch alles Lebenden ist. Dieses Prädicat bezeichnet also das Wesen Gottes in seiner eigenen inneren Bestimmtheit wie in seiner sich manifestirenden Wesensherrlichkeit.

zu das sündenreinigende Blut Christi befähigt und verpflichtet. Nicht äußere Werkthätigkeit ist der Zweck der hohenpriesterlichen Reinigung und Heiligung Christi; denn diese fand sich ja schon im A. B. in ausgeprägtester Weise, sondern innerliche Frömmigkeit, ein Leben aus Gott, in Gott und für Gott. Es ist eine Hingabe der ganzen Persönlichkeit in Gesinnung, Wort und That an Gott, eine fortwährende aus der Liebe Gottes hervorsprossende Lebenssetzung, die immer wieder Leben hervorbringt und dem lebendigen Gott immer ähnlicher macht. Der Dienst des lebendigen Gottes verlangt, daß der Gott Dienende im Zustande des Lebens sei und als ein in und durch Christus Lebender Thaten des Lebens setze, welche, weil aus der Vereinigung mit Christus entspringend, Gott wohlgefällig und darum verdienstlich sind. Λατρεύειν auf die sola fides zu beschränken, oder vom allgemeinen Priesterthum zu verstehen, widerspricht dem Wortlaute wie dem Zusammenhange; denn es handelt sich hier nicht um Glaube und Unglaube, sondern um ἔργα; an die Stelle der todten Werke haben Thaten des Lebens zu treten; und was das allgemeine Priesterthum betrifft, so verbietet schon der Vergleich mit dem A. B., der von einem solchen Priesterthum nichts weiß, λατρεύειν auf dasselbe zu beziehen, abgesehen davon, daß sich von diesem Gedanken im ganzen Hebräerbriefe auch nicht eine Spur findet, und in die Argumentation des Sendschreibens gar nicht paßte.

V. 15. Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως, θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.

V. 15. Und deshalb ist er eines neuen Bundes Mittler, auf daß, nach erfolgtem Tode zur Erlösung von dem unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen.

Wie 8, 6 und 7, 22 geht jetzt der Apostel vom Hohenpriesterthum Christi und seinem Opfer auf dessen mittlerisches Verhältniß zum N. B. über, dessen Stiftung auf der Selbstdarbringung Christi, d. h. auf seinem Kreuzesopfer beruht. Er begründet sodann die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi behufs Gründung und Besiegelung des N. B. und behufs Einweihung des himmlischen Heiligthums, indem er zugleich die Stiftung des N. B. mit der des alten vergleicht. Die Beweisführung ist folgende: Deshalb, weil er sein Leben zur Erlösung und Heiligung des Geschlechtes in den Tod dahingegeben hat, ist er Mittler des N. B. zu dem Zwecke, um auf Grund der durch seinen Tod bewirkten Sühne den Berufenen das verheißene Erbe zu vermitteln. Denn ohne diesen Tod hätte das verheißene Erbe nicht angetreten werden können, weil nach allgemeinem Rechte vor dem Tode des Erblassers nicht geerbt werden kann. Daher konnte auch schon das vorbildliche alttestamentliche Erbe (Entsündigungs- und Heiligungsgnade, wie der A. B. sie zu vermitteln vermochte) nicht ohne vorausgegangenen Tod (der Opferthiere) angetreten werden, und überhaupt konnte man schon im A. B. ohne vorausgegangenes Blutvergießen

d. h. ohne vorausgegangenen Tod fast keine Sündenvergebung (Erbe) erlangen [1]). Διὰ τοῦτο weist auf V. 14 zurück, nicht vorwärts auf ὅπως [2]). Weil Christus als Gottmensch sich selbst Gott zum Opfer gebracht, und dadurch eine ewige Erlösung erfunden hat, darum ist er Mittler eines neuen Bundes. Es ist damit der Grund angegeben, warum Christus als Mittler des N. B. bezeichnet werden kann, nämlich wegen jener tiefinnerlichen reinigenden Wirkung seines vergossenen Blutes, welches leistet, was Thierblut und Kuhasche nicht zu leisten vermochten. Vor Allem erhebt sich die Frage, in welchem Sinne die so verschiedenartig gedeutete διαθήκη [3]) V. 15—20 zu nehmen sei. Einige übersetzen dieses Wort durchweg mit Testament, Andere durchweg mit Bund, wieder Andere mit Verfügung. Allein die letztere Ansicht hat den Sprachgebrauch des A. T. durchaus gegen sich, und was die erstgenannten Deutungen betrifft, inwieferne immer eine derselben ausschließlich also durch den ganzen Abschnitt V. 15—20 festgehalten wird, so können sie nur durch künstliche Erklärung ihre durchgängige Stellung behaupten. Deshalb entscheide ich mich für einen Wechsel [4]) in der Bedeutung des Wortes διαθήκη; denn die Uebersetzung „Testament" paßt V. 15 nicht zu μεσίτης; und die Uebersetzung „Bund" nicht zu V. 16 und 17. Die nähere Begründung für den Wechsel von Bund und Testament wird bei den einschlägigen Versen geschehen. Es ist nun allerdings richtig, daß διαθήκη im Sinne des hebräischen Berith (Bund) ein längst eingebürgerter, religiöser Begriff der Juden und Judenchristen war; daraus folgt aber keineswegs, daß der Apostel ausschließlich den Begriff Bund mit διαθήκη verbunden habe, oder verbunden haben müsse; das geht daraus hervor, daß der Begriff Bund im folgenden Zwecksatze in den der Erbverfügung oder des Testamentes übergeht, und daß der Autor das hebr. Berith mit dem doppelsinnigen von den LXX gewählten Ausdrucke διαθήκη übersetzt, das eine einseitige (Testament) oder zweiseitige (Bund) Willensbestimmung bezeichnen kann. Uebrigens dürfte auch vom hebr. Berith der Begriff „Testament" nicht ganz auszuschließen sein [5]), da ein Bund zwischen Gott und den Menschen zu

---

1) Vgl. Thalhof. l. c. S. 175 f.

2) Würde sich διὰ τοῦτο vorwärts auf ὅπως beziehen, dann müßte von der διαθήκη καινή wohl schon in den Versen 11—14 die Rede sein, um damit einen Uebergang zu V. 15 zu gewinnen.

3) Ueber die Bedeutung διαθήκη vgl. 7, 22.

4) Wenn dagegen geltend gemacht wird, es wäre verkehrt, bald mit Bund, bald mit Testament zu übersetzen, da der Zusammenhang fordert, den Ausdruck διαθήκη gleichmäßig in sämmtlichen Versen zu fassen; und dann zu gleicher Zeit behauptet wird, διαθήκη bedeute dem Etymon und dem Sprachgebrauche nach „stiftungsgemäße Feststellung", welche ebensowohl eine Erb- wie eine Bundesstiftung, aber auch beides zumal sein kann wie hier, so ist nicht abzusehen, wie eine solche dem Worte „Stiftung" zugetheilte Doppelbedeutung von unserer Auffassungsweise sich unterscheiden sollte.

5) Der Charakter des „Testamentes", der sich in der göttlichen Verheißung des Erbes ausspricht, steht bei der Betrachtung der alten wie der neuen διαθήκη sogar im Vordergrunde der Anschauung des Apostels.

seinem Inhalte verheißene Heilsgüter, also eine Erbschaft hat (8, 6). Verheißungen sind an die Stiftung des A. und des N. B. geknüpft, weshalb der Begriff der Bundesstiftung ganz ungezwungen in den der Erbverfügung übergehen kann, so daß also in διαθήκη der Begriff Bund und Testament liegt. Treffend bemerkt Delitzsch[1]): „Es tritt übrigens hier nicht ein Begriff an die Stelle des andern, sondern der Verfasser denkt beide schon in διαθήκης καινῆς μεσίτης zusammen, so daß alles Weitere eine Entfaltung des Zusammengedachten ist. Schon ein Blick auf κληρονομίας des Zwecksatzes zeigt, daß διαθήκη gleich von vornherein als ein auf Verheißung eines Erbes bestellter Bund ist, so daß also der μεσίτης nach der Seite der Menschen hin Inhaber des Erbgutes als eines zur Uebergabe an die Menschen empfangenen ist, und nach der Seite Gottes hin für die Menschen Dasjenige zu leisten hat, wodurch ihr Eintritt in den factischen Besitz jenes Erbgutes bedingt ist."

An unserer Stelle hat διαθήκη die Bedeutung Bund, doppelseitiger Vertrag, der selbstverständlich, da es sich hier um einen Bund zwischen Gott und den Menschen handelt, kein Vertrag zwischen zwei gleichstehenden und gleichberechtigten Persönlichkeiten ist; denn der alte wie der neue Bund ist als Gottes Werk zu betrachten; indem Gott bei der Bundesstiftung Alles allein, ohne Zuthun der Menschen festgestellt hat. Er gründet den Bund und stellt die Bedingungen des Wechselverhältnisses fest. Der enge Anschluß unseres Verses an V. 14, wo vom Bundesblute Christi und dessen Wirksamkeit die Rede ist, sowie der Ausdruck μεσίτης, der nur auf einen zwischen zwei getrennten Parteien geschlossenen Bund, nicht aber auf ein Testament paßt, nöthiget hier διαθήκη als Bund[2]) zu fassen. Dazu kommt, daß bisher im Hebräerbriefe nur von einem Bunde die Rede war, weshalb der Apostel nicht auf einmal ohne jede Vermittelung auf den Begriff „Testament" übergehen konnte. Die Stellung von καινῆ[3]) berechtiget für sich allein nicht, den Nachdruck auf διαθήκη zu legen; denn in Fällen, wo der Gegensatz von selbst in die Augen springt, ist es gleichgiltig, ob das Epitheton vor oder nach dem Substantivum steht[4]). Die ganze Tendenz des Briefes, der den neuen Bund stets in Gegensatz zum alten Bunde bringt, legt die Betonung des καινῆ nahe, zumal da 8, 8, wo offenbar der Nachdruck auf καινή ruht, dieses Wort ebenfalls wie hier nach διαθήκη steht.

Μεσίτης[5]) heißt Christus, weil er bei Schließung des Bundes die zwischen Gott und den Menschen stehende Mittelperson gewesen ist, und als

1) Delitzsch z. d. St.

2) Dieser durch Christus gestiftete Bund wird ἡ δευτέρα διαθήκη genannt (8, 7) und durch die Prädicate κρείττων (7, 22; 8, 6), καινή (8, 8. 13), νέα (12, 24) und αἰώνιος (13, 20) vor dem alten Bunde ausgezeichnet.

3) Zu καινή vgl. 8, 8. 13.

4) Im syrisch. Texte steht καινή immer nach (8, 8; Mtth. 26, 28; Marc. 14, 24; Luk. 22, 20), weshalb eine Berufung auf denselben nicht angezeigt erscheint.

5) Ueber μεσίτης, das an 3 Stellen des Hebräerbriefes sich findet (8, 6; 9, 15; 21, 24) vgl. 8, 6, und 7, 22.

solche an der göttlichen und menschlichen Natur participiren mußte. Fuit et Deus et homo inter Deum atque hominem medius constitutus, unde illum Graeci μεσίτην vocant[1]). Die objective Grundlage des neuen Bundes ist der Tod Christi. Der Begriff der Aufrechthaltung des Bundes liegt nicht im Worte μεσίτης, sondern lediglich in der Gründung oder Stiftung desselben. Das Endziel dieser Bundesschließung ist, den Menschen den Besitz des ewigen Erbes zu verschaffen, das wiederum von der vorausgehenden Sündenreinigung bedingt ist. Diese beiden Gedanken finden ihren Ausdruck einerseits im Finalsatze mit ὅπως, andererseits in dem eingeschalteten Participialsatze. Die Worte θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν κλ. heben die Wirksamkeit des Todes Christi hervor, welche es ermöglichte, den Berufenen das längst verheißene Erbe zu verschaffen. Das Hinderniß, welches beseitiget werden mußte, waren die zur Zeit des ersten Bundes begangenen Uebertretungen; denn so lange eine Loskaufung von diesen Uebertretungen nicht geschehen war, konnte das verheißene Erbe nicht angetreten werden. Die alttestamentlichen Opfer vermochten eine solche Loskaufung nicht zu bewerkstelligen, dazu bedurfte es eines anderen Opfertodes und eines anderen Sühnemittels, als des Blutes der Opferthiere. Dieses sündentilgende Opfer hat Christus dargebracht; er hat sein Leben in den Tod dahingegeben behufs der Erlösung und Heiligung des Geschlechtes. Unter θανάτου γενομένου[2]) ist der Opfertod Christi am Kreuze gemeint (V. 14), dem als solchen welterlösende Kraft innewohnt, der sonach keiner Ergänzung bedarf; denn von ihm wird gesagt, daß er geschehen sei εἰς ἀπολύτρωσιν κλ. Diese Worte sind nämlich mit θανάτου γενομένου zu verbinden. Dafür spricht schon die Wortstellung und namentlich der Umstand, daß sie den Zweck des Todes Christi angeben. Das Empfangen des ewigen Erbes hat die ἀπολύτρωσις zur Voraussetzung, nicht zur Folge. Der Begriff der Loskaufung setzt voraus, daß der Tod Christi als ein Lösegeld betrachtet wird, das er für die Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit bezahlt hat. In Folge dieser Loskaufung sind die Sünden gesühnt und getilgt und der Mensch ist befähiget, das ewige Erbe anzutreten. Durch τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων[3]) wird die ἀπολύτρωσις auf jene Sünden beschränkt, welche zur Zeit des ersten Bundes begangen wurden; denn daß hier vom alttestamentlichen Bundesvolke die Rede sei, ist unzweifelhaft. Παραβάσεις[4]) bezeichnet die Gesetzesübertretungen des Volkes Israel seit der sinaitischen Gesetzgebung sowohl in Bezug auf die positiven als auf die negativen Gebote; es sind damit alle während[5]) der Dauer des A. B. begangenen Sünden ge-

1) Lact. institt. IV. 25.

2) Morte intercedente der Vulg. = morte facta.

3) Τῶν παραβάσεων ist hier so viel als ἀπό oder ἐκ τῶν παραβ. vgl. Tit. 2, 14. 1. Petr. 1, 18 und Hebr. 1, 3.

4) In den LXX kommt παράβασις nur Ps. 101, 3 als Uebersetzung von סֵטִים declinationes = peccata. Ueber παράβασις vgl. 2, 2.

5) Επὶ bei, während.

meint. Diese ausschließliche Bezugnahme auf die Sünden des alttestamentlichen Bundesvolkes und deren Tilgung hat ihren Grund darin, daß der Apostel zu Judenchristen spricht[1]), weshalb es hier, wo es sich immer nur um Vergleichung des alten und des neuen Bundes handelt, nicht nöthig war, die universelle Wirksamkeit des Opfers Christi zu betonen, um so weniger, als dieser universelle Charakter schon in anderen Stellen (2, 9. 15; 5, 9) genügend hervorgehoben wurde[2]). In Anbetracht Dessen ist die aus dem Participialsatze gezogene Folgerung, der Apostel beschränke die Wirkungen des Opfers und überhaupt die ganze Heilswirksamkeit Christi auf die Glieder des alttestamentlichen Bundesvolkes, eine durchaus irrige. Nach der Lehre Christi und der Apostel erstrecken sich die Wirkungen des Kreuzesopfers auf die ganze Menschheit, aber auch nur auf diese, weil sie allein sühnefähig ist, nicht auf die Engelwelt, wie Einige unter Berufung auf ὑπὲρ παντός in 2, 9 anzunehmen geneigt sind. Ebenso verkehrt und grundlos ist es, dem Tode Jesu nur rückwirkende Kraft zuzuschreiben. Dagegen sprechen die Aussagen des Briefes über die Vollgiltigkeit und Allgenügsamkeit des ein für allemal dargebrachten Opfers Christi[3]), wie nicht minder seine Lehre von einer ewigen Erlösung (9, 12), und die Bezeichnung des neuen Bundes als eines ewigen (13, 20).

Aus unserem Participialsatze geht ferner hervor, daß es im A. B. eine Sündenvergebung nicht gegeben hat[4]), was schon im schattenbildlichen Charakter desselben liegt; denn das Schattenhafte vermag etwas Wesenhaftes und Reales nicht zu setzen. Ueberhaupt wird im Hebräerbriefe, dem mosaischen Culte die Sühne und Heiligungskraft entschieden abgesprochen und der von ihm gewirkten Entsündigung und Heiligung nur ein juridischer, ein äußerlicher Charakter zuerkannt, während andererseits die Thora den alttestamentlichen Opfern ganz allgemein Sühnekraft zuschreibt, wobei die ethische Sühne nicht ausgeschlossen sein kann. Der Apostel mußte die Sühnelosigkeit der alttestamentlichen Opfer seinen Lesern gegenüber betonen, welche die Versöhnung in dem mosaischen Priester- und Opferinstitut als solchem ohne Christus suchen und finden zu müssen glaubten. Es darf nicht aus dem Auge gelassen werden, daß er überall nur von Dem redet, was die alttestamentliche Versöhnungsanstalt als alttestamentliche leistet in ihrer Trennung von und ihrem Gegensatz zu Christus. In dieser Isolirung kann ihr die Kraft realer innerer Sühne nicht eignen; denn wäre sie im Besitze derselben, dann wären all die Aussagen des Hebräerbriefes über die Mangelhaftigkeit des A. B., und die Aufforderung, aus dem A. B. herauszugehen, ungerechtfertiget. Wenn nun gleichwohl im Hebräer-

1) Damit stimmt auch Estius überein: De peccatis eorum, qui legem non acceperant, nihil hic dicit; non quin pro horum etiam redemptione mortuus sit Christus, sed quia scribens ad eos, qui legem acceperant, tantum de eorum peccatis ac peccatorum remissione sibi censet hinc agendum.

2) Vgl. damit 1, 3; 9, 26.

3) Vgl. 9, 25 — 10, 18.

4) Ueber die Wirkungen der mosaischen Opfer vgl. Thalhof. l. c. S. 108 ff.

briefe die Ansicht herrscht, daß es schon lange vor Christus Gerechte, Gerechtigkeit, Gottgefälligkeit und reale Verbindung mit Gott (Cap. 11), also Entsündigung und Heiligung im Sinne des Christenthums gegeben hat, so läßt sich diese den alttestamentlichen Opfern zugeschriebene Wirkung nur daraus erklären, daß ihnen diese Kraft aus dem Schatze des künftigen Opfers Christi zuströmte, auf welches jene vorbereiteten und zu dem sie in tiefinnerlicher Beziehung standen. Sehr treffend bemerkt Estius [1]): Non sentit Apostolus, transgressiones illas antiqui temporis non ante potuisse redimi, quam Christus moreretur; sed eas nonnisi morte Christi redimi potuisse. Cujus quidem mortis efficacia simul cum novo testamento, etiam ad priora tempora se extendit. — Der Zwecksatz ὅπως τὴν ἐπαγγελίαν κλ. gibt näher an, was Gott damit beabsichtigte, daß er Christum zum Mittler eines neuen Bundes machte; der Zweck war, daß die Berufenen das verheißene ewige Erbe erlangen. Wir verbinden also den Genit. τῆς αἰωνίου κληρονομίας mit ἐπαγγελίαν, nicht mit κεκλημένοι [2]). Einmal läßt sich gegen dieses Hyperbaton [3]) nichts Gegründetes erheben, sodann ist das verheißene ewige Erbe der Hauptbegriff des Zwecksatzes, weshalb ihm auch die Haupttonstelle angewiesen ist. Hier, wo es sich um die Erlangung des verheißenen ewigen Erbes, nicht um die Berufung zu demselben handelt, ist es natürlicher, den näher bestimmenden Beisatz mit ἐπαγγελία in Verbindung zu bringen. Dieses Wort bezeichnet an unserer Stelle nicht das Verheißungswort, den Act des Verheißens, sondern den Inhalt der Verheißungen, die verheißene Sache, die Verheißungsgüter [4]); denn die Verheißung als solche war ja auch schon den alttestamentlichen Bundesgliedern gegeben (8, 8 ff.). Das Erbe selbst ist die κατάπαυσις (Cap. 8) im idealen Sinne, die Ruhe in Gott hienieden und im Jenseits, Entsündigung, Heiligung und Beseligung, mit Einem Worte der ganze unermeßliche und unerschöpfliche Schatz der Erlösung, also nicht blos die zukünftigen Güter, die den Christen erst im Himmel zu Theil werden sollen. Αἰώνιος heißt die κληρονομία mit Rücksicht auf das ewige Leben, das sie schließlich den Entsündigten und Geheiligten gewährt, und womit das von Christus erworbene und uns hinterlassene Erbe seinen Abschluß und seine Vollendung erreicht. Denn wenn auch die Entsündigungs- und Heiligungsgnade als die nächste Frucht und Wirkung des Kreuzesopfers erscheint, so ist doch die letzte und volle Frucht desselben die himmlische Verklärung, die wegen ihres jenseitigen und bleibenden Charakters mit Recht als ewiges Erbe bezeichnet wird. Die κεκλημένοι sind keineswegs blos jene Glieder des A. B., welche bis dahin nur eine vorläufige κατάπαυσις erlangt hatten, sondern vielmehr

---

1) Est. z. d. St.

2) Andere: daß die zum ewigen Erbe Berufenen die Verheißung = das Verheißene empfangen. So auch die Peschito: ܕܐܬܩܪܝܘ ܠܝܪܬܘܬܐ ܕܠܥܠܡ = qui vocati sunt ad haereditatem aeternitatis.

3) Vgl. 9, 16; 12, 11.

4) 6, 12. 15. 17; 10, 36; 11, 13. 39; Gal. 3, 14. 22.

Alle, denen das Heil in Christus rathschlußmäßig zugedacht ist. Der Ausdruck καλεῖν bezeichnet hier weniger die Einladung als vielmehr die Auserwählung. Die Einladung ist nur ein Moment des Begriffes der Berufung, das Hauptmoment liegt in der Realisirung dieser Einladung von Seite des Menschen: denn die Einladung geschieht zu dem Zwecke, daß der Eingeladene der an ihn ergangenen Einladung auch Folge leiste. Deshalb werden auch in unserem Briefe Diejenigen, denen durch die Predigt das Heil angeboten wird, εὐηγγελισμένοι (4, 2) genannt, während κεκλημένοι die von Ewigkeit her zufolge göttlichen Rathschlusses für Erlangung des ewigen Erbes Auserwählten heißen, d. h. Jene, von welchen Gott vorausgesehen, daß sie dem Rufe der göttlichen Gnade gefolgt und treu geblieben sind[1]); denn nur diese haben ein Anrecht auf das Erbe.

V. 16. Ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου.

V. 16. Denn wo ein Testament, muß der Tod des Erblassers beigebracht werden[2]).

Zur Begründung der Nothwendigkeit des Opfertodes Christi, um die Berufenen in den Besitz des ewigen Erbes einzusetzen, bezieht sich der Apostel auf eine allgemein bekannte Thatsache, daß nämlich jedes Testament erst durch den Tod des Testators rechtskräftig oder giltig wird, weshalb zum Vollzuge[3]) einer Erbverfügung das Ableben des Testators constatirt sein muß. In Ermangelung dieses Beweises fehlt jede Erbberechtigung. Hier ist offenbar διαθήκη in der Bedeutung von Testament zu nehmen. Der Begriff der κληρονομία (V. 15), die Christus den Seinigen verheißen und zugesichert hat, leitet den Apostel zu dem Gedanken an ein Testament oder Vermächtniß; denn die διαθήκη ist ihm beides, Bund und Testament. Dem Bunde gegenüber ist Christus μεσίτης, dem Testamente gegenüber ist er διαθέμενος. Daß das Wesen des N. B. dazu berechtiget, denselben ein Testament, und Christus einen Testator zu nennen, dürfte schon daraus erhellen, daß es sich beim neuen Bunde, der auf bessere Verheißungen gegründet ist als der alte Bund, um Mittheilung von ewigen Gütern handelt, in deren Besitz die berufene Menschheit erst nach dem Tode des Bundesmittlers gelangen konnte: denn das verheißene Erbe ist der Gnadenschatz der Erlösung, die durch den Opfertod am Kreuze zu Stande kam. Ohne diesen Tod kein Erbe, nicht blos deßhalb, weil ohne Eintritt desselben nach gemeinem Rechte das Erbe nicht angetreten wer-

1) Die Beschränkung von κεκλημένοι liegt aber weder in der Wahl des Perf. noch im Gebrauche des Artikels, wie einige Exegeten behaupten, sondern vielmehr im Sprachgebrauche des Briefes und im Zusammenhange.

2) Die Peschito übersetzt: Denn da, wo ein Testament ist, muß der Tod bewiesen sein (ܡܬܚܘܐ) von Demjenigen, der es gemacht hat.

3) Wo ein Testament (zur Ausführung kommen soll); es liegt keine Nöthigung vor, ἐστί zu ergänzen, das keinen richtigen Sinn gäbe. Daß unsere Ergänzung die allein passende ist, geht aus V. 17 unzweifelhaft hervor, der V. 16 näher erläutert. Die Itala und Hieronym. lassen est aus.

den kann, sondern auch deshalb, weil die den Menschen verheißenen Güter erst verdient oder erworben werden mußten. Deshalb und weil durch den Zwecksatz V. 15 die Betrachtung des neuen Bundes als eines Testamentes schon vorbereitet war, konnte der Apostel den Gedanken, daß der Tod Christi das Mittel war, durch welches die zum ewigen Erbe Berufenen in den Besitz desselben gesetzt wurden, unmittelbar durch den allgemeinen Satz begründen: denn wo ein Testament, da muß der Tod des Testators constatirt sein. Die Bemerkung, daß ein Testament doch wohl früher existiren könne, ehe der Tod des Testators eintritt, ist richtig und unbestritten; allein es handelt sich hier ja nicht um die Errichtung oder Existenz einer letztwilligen Verfügung, sondern wie aus V. 17 deutlich hervorgeht, um deren Vollziehbarkeit, die vom Tode des Erblassers abhängt. Θάνατον steht nachdrucksvoll vor dem von ihm abhängigen genit. διαθεμένου und diese Betonung wird noch mehr hervorgehoben durch die Einschaltung von ἀνάγκη φέρεσθαι; bildet ja die Nothwendigkeit des Todes Christi den Hauptbegriff der Erläuterung. Diese Nothwendigkeit ist selbstverständlich darin begründet, daß das Testament sonst nicht giltig ist, d. h. nicht zum Vollzuge kommen kann. Φέρεσθαι [1]) hat hier ohne Zweifel die Bedeutung: beigebracht, constatirt werden [2]). Es wird dieses Wort im klassischen Griechisch in der Bedeutung des latein. ferri = gefahren, geführt, getragen, gebracht werden gebraucht, deshalb auch von solchen Dingen, die im Umlauf sind, z. B. von Schriften, die in allen Händen cursiren = notorisch, bekannt sein. Der διαθέμενος [3]) ist hier offenbar Christus; denn der Inhalt des Testamentes ist ein ewiges Erbe, über welches kein Mensch, sondern nur der Gottmensch verfügen kann, der jenes ewige Erbe verdient und zu seinem Eigenthum gemacht hat. Der διαθέμενος kann nie der Sünder sein, auch nicht wenn der Begriff Bund beibehalten wird; denn der Bundschließende ist nicht der Mensch, sondern Gott.

V. 17. Διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει, ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος,	V. 17. Denn ein Testament ist bei Todten rechtskräftig, weil es niemals Kraft hat, so lange der Testator lebt.

Der in Bezug auf jedes Testament giltige Satz V. 16 wird nun näher erläutert, um die Nothwendigkeit des Todes Christi zur Erlangung des ewigen Erbes über allen Zweifel erhaben hinzustellen. Syllogistisch geordnet würde der Beweis lauten: „Wo ein Testament zum Vollzuge gelangen soll, muß der Tod des Testators constatirt sein; denn ein Testament hat niemals Giltigkeit

1) Die Peschito übersetzt mit ܡܚܘܝܐ part. pael v. ܚܘܐ zeigen, anzeigen; den Tod anzeigen = constatiren, daß Jemand gestorben ist.

2) Ἀνάγκη θάνατον φέρεσθαι = es muß der Tod gebracht werden, kann nichts anderes heißen als: es muß der Tod erbracht, d. h. constatirt werden.

3) Διατίθεσθαι hier ein Testament machen; daher διαθεμένος der Testator und διαθήκη Testament. Sämmtliche Uebersetzungen geben διαθεμένος mit testator, ein Wort, das nur Erblasser, aber nicht Bundeszeuge, oder Bundesstifter heißen kann.

so lange der Testator am Leben ist. Christus hat ein Testament errichtet, also mußte er sterben, sollten die in sein Testament Eingesetzten das Erbe antreten." Was nämlich von jedem Testamente gilt, daß muß auch vom Testamente Christi gelten. Wie bei gewöhnlichen Testamenten nach menschlichem, so ist hier nach göttlichem Rechte der Tod des Testators erforderlich. Ohne diesen würde das Testament Christi uns nichts nützen, es bliebe bei der bloßen Verheißung der ewigen Heilsgüter; bei allem Reichthume des Testators wäre die Menschheit arm und elend geblieben. Dieses Testament wurde schon errichtet im Momente der Incarnation, denn in ihr und durch sie wurde die Menschheit objectiv zum Kinde und dadurch zum Erben Gottes gemacht. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zur unzertrennbaren Einheit der Person war die urkundliche und unvertilgbare Errichtung des neuen Testamentes, in welches die ganze Menschheit eingesetzt war. Am Todestage des Herrn geschah dessen Eröffnung und die gläubige Heiden- und Judenwelt, die unter dem Kreuze stand, trat zuerst das Erbe an.

Ἐπὶ[1]) νεκροῖς bei Todten, d. h. unter der Bedingung, daß diejenigen, welche testirt haben, todt sind, was aus dem folgenden Versgliede zu ersehen ist. So lange der Testator lebt ist das Testament nicht βεβαία, fest, sicher; denn es kann immer noch zurückgenommen oder abgeändert werden. Dieser Gedanke, der auf menschliche Testamente paßt, kann jedoch auf das Testament Christi keine Anwendung finden; denn bei diesem kann von einer Aufhebung oder Veränderung eine Rede nicht sein. Unabänderlich war die Welterlösung und die Einsetzung der Menschheit in das himmlische Erbe beschlossen, weshalb ich βεβαία[2]) in der Bedeutung „rechtskräftig, vollziehbar" nehme. Man mag aber die eine oder die andere Bedeutung wählen, für keinen Fall paßt βεβαία auf Bund; denn ein Bund wird nicht erst rechtsgiltig, wenn der Bundesschließende gestorben ist; er ist es vielmehr in dem Augenblicke, wo er geschlossen wurde; ebenso wenig kann von einem Bunde gesagt werden, er sei unabänderlich erst nach erfolgtem Tode des Bundesschließenden.

Μή ποτε[3]) hat die Bedeutung niemals; denn es ist unbestreitbar, daß ein Testament niemals gilt, so lange[4]) der Testator am Leben ist; es ist also zur Aufrechthaltung des Wortes „Testament" nicht nöthig dem μή ποτε die Bedeutung von μήπω „noch nicht" beizulegen. Das Verbum ἰσχύειν[5]) bedeutet

1) Ueber diese Bedeutung von ἐπί vgl. Buttmann griech. Grammat. 18. Aufl. S. 438. Die Peschito übersetzt mit ܥܠ über den Todten (sing.), wobei der erfolgte Tod als Grundlage betrachtet ist, worauf die Giltigkeit des Testamentes ruht. Thom. Aq. übersetzt in mortuis = per mortem.

2) Die Peschito: über den Todten nur ist es (das Testament) befestiget, d. h. nur wenn der Testator gestorben ist hat es Giltigkeit.

3) Μή ποτε nicht irgend einmal = niemals; dieses Wort ist nicht gleich μήπω nondum. Die Peschito läßt μή ποτε unübersetzt: weil, so lange lebend ist derjenige, der es gemacht, in ihm (Testament) nicht ist Nutzen.

4) Ὅτε wann ist hier gleich „so lange als" wie die Peschito übersetzt.

5) Vgl. Mtth. 5, 13; Gal. 5, 6; Philipp. 4, 13; Jak. 5, 16.

Kraft haben, stark, tüchtig sein; hier wo von Testamenten die Rede ist, kann diese Kraft sich nur beziehen auf die Giltigkeit des Testamentes; denn ein Testament, das keine Kraft hat, ist eben ungiltig[1]); hätte es eine Geltung, dann würde es auch seine Kraft äußern, d. h. der Erbe würde die Erbschaft antreten können[2]). Dieser allgemein giltige Satz, daß ein Testament bei Lebzeiten des Testators keine Giltigkeit hat, findet seine Anwendung auch auf das Testament Christi. Darum konnten die Erben erst nach seinem Tode in das Erbe eintreten; denn ein Testament ist der Ausdruck des Willens über das, was nach dem Tode des Erblassers zu geschehen hat. Auf die Frage, wie es dann vor dem Tode Christi Gerechtfertigte geben konnte, antwortet Estius: Valuisse testamentum propter praescientiam et acceptationem Patris, qua mortem filii sui, futuram aspiciens, acceptavit ut factam; non sic quidem, ut omnes testamenti partes impleret in electis Christi mortem praecedentibus; sed ut eas saltem, quas impleri contingit, in hac vita; ut sunt omnes partes justificationis nostrae. Nam coelestem haereditatem cuiquam dari ante mortem et glorificationem Christi, nequaquam fuit conveniens. Der Grund, warum es schon im A. B. Gerechtfertigte, also Erben Gottes gegeben hat, liegt in der rückwirkenden Kraft des Opfertodes Christi, der als schon vollbracht von Seite Gottes geschaut und betrachtet wurde[3]); denn nur bei dieser Annahme kann von einem Antritt des Erbes bei den alttestamentlichen Gerechten die Rede sein, da der Satz: „ohne Tod keine Erbschaft," unumstößlich fest steht. Sind sie aber in das Erbe Christi eingetreten, dann muß für sie Christus bereits gestorben sein. Ist aber Christus für sie schon gestorben, dann sind sie zur Empfangnahme des ganzen Erbes, der Entsündigung, Heiligung und Beseligung, nicht blos eines Theiles desselben berechtiget; denn wer als Erbe in das Testament eingesetzt ist, erhält nach dem Tode des Testators nicht blos einen Theil der ihm zuerkannten Erbschaft, sondern das ganze Erbe. Sind sonach die alttestamentlichen Gerechten Erben Christi, dann haben sie alles geerbt, was Christus hinterlassen hat, also auch das Erbe im Himmel, die ewige Verklärung; denn wäre dem nicht so, dann könnten die Gerechtfertigten der himmlischen Herrlichkeit nie theilhaftig werden. Wenn sie gleichwohl das Erbe des Himmels, die himmlische κατάπαυσις, nicht sogleich anzutreten vermochten, so liegt der Grund nicht darin, weil sie der Beseligungsgnade ermangelten; denn mit Entsündigung und Heiligung wird auch Beseligung, die schönste Frucht der Erlösung verliehen, sondern weil die alttestamentlichen Gerechten als Glieder am Leibe des Gottmenschen vor ihrem Haupte nicht verklärt werden konnten;

1) Die Peschito hebt mehr den Gedanken der Werthlosigkeit hervor ܠܝܬ ܒܗ ܚܘܫܚܐ es hat keinen Nutzen.

2) Estius: Nondum valet i. e. robur ac firmitatem non habet, jus nullum tribuit.

3) Erscheint ja Christus in der heiligen Schrift als das Lamm, das geschlachtet ist von Ewigkeit.

denn die Beseligung der Erlösten hängt ab von dem Erscheinen des Erlösers vor dem Angesichte Gottes. Es ist also nicht ganz richtig, zu sagen, die Auserwählten des A. B. haben nur einen Theil des ausgemachten Erbes antreten können, um sie dadurch von den berufenen Gliedern des N. B. zu unterscheiden, welche gleich nach ihrem Tode in die himmlische Seligkeit zu gelangen vermögen. Die frühere oder spätere Aufnahme in den Himmel berechtiget kaum zu einer solchen Unterscheidung.

V. 18. Ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται.

V. 18. Weshalb auch nicht einmal der erste Bund ohne Blut eingeweiht worden ist.

Unter der zu πρώτη zu ergänzenden διαθήκη ist wieder „Bund" zu verstehen; denn es ist hier vom Bundesopfer die Rede[1]), jedoch so, daß der Gedanke an ein Testament nicht auszuschließen ist; denn auch der A. B. hatte den Charakter eines Testamentes wegen der damit unter gewissen Bedingungen verknüpften Verheißungen, welche auf das Bundesverhältniß hin gemacht wurden. Daß dem so sein müsse, ergibt sich aus dem vorbildlichen Charakter des ganzen A. B. Dieser ist nämlich in Allem ein Abbild vom N. B. wenn auch nur ein schattenhaftes. Ist nun der N. B. als ein Testament und zwar vorzugsweise als Testament zu betrachten, so muß auch bei der Schließung des A. B. wenigstens ein Schatten eines testamentarischen Bundes vorhanden gewesen sein; und dieser testamentarische Charakter lag in der Verheißung eines ewigen Erbes[2]), welche die Bundesschließung zur Voraussetzung hatte[3]). Insoferne also der A. B. an Verheißungen geknüpft war, kommt ihm auch die Eigenschaft eines Testamentes zu. Deshalb muß aber auch ein Schattenbild des Todes des neutestamentlichen Testators im A. B. sich finden und dieses war wirklich vorhanden im Bundesopfer, jedoch nicht in der Art als wären die Opferthiere als διαθέμενοι oder als an Gottes Statt getödtet zu betrachten, sondern insoferne als die bei der alttestamentlichen Bundesstiftung geschlachteten Opferthiere als vorbildliche Repräsentanten und Stellvertreter des neutestamentlichen Opfers erscheinen. Hier wie dort kann also die διαθήκη nicht realisirt werden ohne θανάτου γενομένου; denn das Adäquate des A. B. und des N. T. ist ihr Zustandekommen οὐ χωρὶς αἵματος. Auf diesen Gedanken ist alles Gewicht zu legen, weil es sich um den Beweis der Nothwendigkeit des Todes Christi handelt, ohne den es weder Sündenvergebung noch Glorie gibt, wie es im A. B. keine Heilsgüter ohne Opfer gegeben hat. Das enge an V. 17 sich anschließende ὅθεν ist bei Anerkennung des typischen Charakters des alten testamentarischen Bundes ganz an seinem

1) Das beweisen auch die folgenden Verse 19 und 20, in welchen ausdrücklich vom Bunde die Rede ist (Exod. 24).

2) Exod. 23, 30; 32, 13; Deut. 15, 4. u. a. St.

3) Ist der N. B. ein Testament, dann muß es auch der alte sein, das liegt in seinem typischen Charakter. Der A. B. war in der That die letztwillige Verfügung Gottes mit den Hebräern, welche im Blute der Opferthiere errichtet und bestätigt wurde, weil der Testirende, nämlich Gott, nicht sterben konnte.

Platze, es ist logisch richtig. Mit οὐδέ Vulg. ne — quidem wird die Schattenhaftigkeit des Todes des alttestamentlichen Bundesopfers gekennzeichnet. Nicht einmal der unvollkommene A. B. konnte ohne Opfer (Blut) zu Stande kommen, um wie vielmehr ist ein solches nothwendig, wo es sich um die Gründung des N. B. handelt, zumal dieser Bund vorzugsweise Testament ist. Ἐγκαινίζειν[1]) heißt seinem Etymon nach erneuern und ist ein alexandrinisches Wort. Es wird aber auch gebraucht in der Bedeutung einweihen, sowohl von Privathäusern als vom Tempel[2]). So auch hier, wo es von einem feierlichen heiligen Acte, der Bundesschließung gebraucht ist, und nur insoferne die Einweihung mit der Stiftung zusammenfällt, kann ihm auch die Bedeutung „gründen“ beigelegt werden. Da „erneuern“ weder auf „Bund“ noch „Testament“ paßt, so ist die Bedeutung „einweihen“ hier beizubehalten, und διαθήκη als Bund aufzufassen; denn der Ausdruck „ein Testament einweihen“ ist ungebräuchlich.

V. 19. Λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς κατὰ τὸν νόμον ὑπὸ Μωϋσέως παντὶ τῷ λαῷ, λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τράγων μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου, αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐῤῥάντισε,

V. 19. Denn nachdem jedes Gebot nach dem Gesetze (gesetzmäßig) von Moses dem ganzen Volke verkündet war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke mit Wasser und scharlachrother Wolle und Hyssop und besprengte das Gesetzbuch selbst und das ganze Volk,

V. 20. λέγων· Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ Θεός.

V. 20. indem er sprach: Dies ist das Blut des Bundes, welchen in Beziehung auf euch Gott angeordnet hat.

Zu V. 19—22 folgt nun der geschichtliche Nachweis für die V. 18 ausgesprochene Behauptung, daß auch der A. B. nicht ohne Blut, d. h. ohne Opfertod eingeweiht werden konnte. Der Beweis ist der Hauptsache nach aus der Thora geschöpft, woselbst von der Bundesweihe die Rede ist. Nachdem Moses das Gesetz in ein Buch geschrieben, beauftragte er am Morgen israelitische Jünglinge Brand- und Friedopfer[3]) darzubringen, wobei die eine Hälfte des Blutes der Opferthiere an den Altar ausgegossen, die andere Hälfte aber in Schaalen gesammelt wurde. Dann las Moses das Buch des Gesetzes dem versammelten Volke vor, das sich einstimmig zum Gehorsam auf das Gesetz verpflichtete. Diese Acceptation des göttlichen Gesetzes war die Bedingung der

1) Die Peschito übersetzt mit ܐܫܬܪܪܬ confirmatum, sancitum est; dagegen 10, 20 mit ܚܕܬ innovare; ebenso Joh. 10, 22 ἐγκαίνια (Fest der Tempelweihe) mit ܚܘܕܬܐ. Die Londoner hebr. Uebersetzung gibt ἐγκεκαίνισται mit fundatum est הוּסְדָה von יָסַד fundare, constituere. Auch Estius stimmt dieser Auffassung bei.

2) Deut. 20, 5; 1. Kön. 8, 63; 2. Chr. 7, 5, 1. Makk. 4, 59; Joh. 10, 22.

3) עֹלֹת und זְבָחִים שְׁלָמִים (Exod. 24, 5).

Bundesschließung, welche dann durch die Blutsprengung auf das Bundesvolk besiegelt oder eingeweiht wurde, wobei Moses sprach: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen über alle diese Worte. Durch das Blut des Bundesopfers wurde also der bereits zwischen Gott und dem Volke geschlossene Bund eingeweiht. Daß diesem Bundesopfer eine expiatorische sühnende Bedeutung zukomme[1]), ergibt sich nicht blos daraus, daß alle Arten der blutigen Opfer (Brand-, Sünd-, Schuld- und Friedopfer) wesentlich auf Sühne abzielten, sondern auch aus dem ganzen Zusammenhange, (19—22) der das Blut mit der Sündenvergebung und Reinigung in Verbindung bringt. Wo immer ein sündiger Mensch in ein Bundes- und Freundschaftsverhältniß mit Gott treten will, bedarf er der Sühne, die zunächst im Blutvergießen, in der Hingabe des eigenen Lebens in den Tod liegt, das stellvertretend in den blutigen Opfern des A. B. dargebracht wurde. Der Gedanke, daß die Besprengung des Volkes mit Opferblut symbolisch andeute, der Bundesbrüchige mache sich durch Verletzung des Bundesgesetzes der Todesstrafe schuldig[2]), kommt weder im Originalberichte noch an unserer Stelle zum Ausdrucke. Das Bundesopfer wurde dargebracht zur Sündensühne, und um dadurch die Gemeinschaft mit Gott zu besiegeln und von Gott besiegeln zu lassen. Statt λαληθείσης dem üblichen Worte von göttlicher Selbstbezeugung und offenbarungsgemäßer Verkündigung hat die Vulg. lecto[3]) unstreitig mit Bezugnahme auf den mosaischen Bericht (Exod. 24), der ausdrücklich hervorhebt, daß Moses die Gesetzesrolle vorgelesen habe. Es ist jene Verkündigung gemeint, welche nach der Darbringung des Bundesopfers und vor der Blutsprengung stattgefunden hat. Mit πάσης ἐντολῆς sind all die Gebote und gesetzlichen Vorschriften gemeint, welche im Buche Exod. 20—24 aufgezeichnet stehen. Κατὰ[4]) τὸν νόμον (Rec. κατὰ νόμον) gehört nicht zu πάσης ἐντολῆς, sondern zu λαληθείσης und heißt dem Gesetze gemäß, d. i. dem auf Sinai vernommenen Gesetze (daher der Artikel), das ein Inbegriff von ἐντολαί war, welche Moses genau so wie er sie vernommen dem Volke vorlas. Es bezeichnet also nicht, dem göttlichen Auftrage gemäß; denn νόμος ist vom Ganzen des Gesetzes zu verstehen; sondern die materielle Norm der Verkündigung, welche von Rechtswegen zu geschehen hatte. Was nun folgt ist theils eine Abkürzung des Originalberichtes über die Bundesweihe, theils eine Erweiterung desselben. Bezüglich der Frage, ob sich die Zusätze auf die Tradition stützen, oder ob sie aus selbstgemachter Analogie geschöpft sind, entscheide ich mich für die Traditon, welcher

---

1) Man hat nämlich, um die Uebersetzung „Testament“ aufrecht erhalten zu können, behauptet, es komme dem Brandopfer keine sühnende Bedeutung zu.

2) Gegen Maier Adalb. l. c.

3) Estius macht hiezu die Bemerkung: Non simpliciter locutus est aut pronuntiavit, Moses, sed ex libro; quod non aliud est, quam legere.

4) Auch die Peschito übersetzt κατὰ τὸν νόμον (ܒܢܡܘܣܐ); ebenso die hebr. Lond. Uebersetzung (בַּתּוֹרָה); denn das syr. ܒ wie das hebr. ב = secundum (vgl. Eph. 4, 25).

:r Apostel unbedenklich folgen konnte, da es sich hier nicht um Ermittelung 's archäologischen Thatbestandes, sondern nur darum handelte, die Leser an nes Ereigniß, so wie es ihnen überliefert wurde, zu erinnern. Eine bloße nalogie läßt sich bei Erzählung einer so bestimmten, einzeln dastehenden ge-)ichtlichen Thatsache nicht wohl annehmen, am allerwenigsten bei der Blut- rengung der Gesetzesrolle, deren in den Büchern Mosis keine Erwähnung schieht.

Μόσχοι καὶ τράγοι steht hier nicht als Gesammtbezeichnung aller blutigen pfer, sondern nur derjenigen, die bei der Bundesweihe geschlachtet wurden; nn von dieser, und von ihr allein ist hier die Rede. Μόσχοι[1]) sind Far- n (junge Stiere), welche als Brand- und Friedensopfer dargebracht wurden. οάγοι werden im Originalberichte nicht genannt, weshalb mit Recht ange- ımmen wird, daß sich dieser Zusatz auf allgemeine Tradition[2]) stütze; denn e Ansicht, daß unter den Brandopfern des citirten Berichtes τράγοι zu ver- hen seien, entbehrt der Begründung; daraus, daß Böcke als Brandopfer[3]) :rgebracht werden können, folgt noch nicht, daß sie bei der Bundesstiftung ırklich dargebracht wurden.

Auch von Wasser, scharlachrother Wolle und Hyssop geschieht im Origi- ılberichte keine Erwähnung. Diese Gegenstände kamen in Anwendung bei r Reinigung des vom Aussatze Genesenen (Lev. 14, 6. 52) und der durch odesberührungen Verunreinigten (Num. 19, 6. 18). Das Wasser diente ıerseits zur Verhinderung des Blutgerinnens, andererseits zur Vermehrung r Flüssigkeit. Die Deutung, daß das Blut auf Sündensühnung, das Wasser ıf Tilgung sogenannter levitischer Unreinigkeit sich beziehe, läßt sich nicht ıfrecht halten und kommt hier gar nicht in Betracht. Als Aspergill diente it rother Wolle umwundener Hyssop (Exod. 12, 22). So bei der Reinigung s Aussätzigen, der an einer Leiche Verunreinigten und bei der Sprengung s Blutes des Osterlammes an die Pfosten und Thürschwellen[4]). Sonst nmt dieses Sprengmittel im Opferritual nicht vor, ergibt sich aber aus der ıtur der Sache, wenn es sich wie hier um die Besprengung des ganzen ılkes handelte. Τὸ βιβλίον ist das Buch des Bundes[5]), in welches die Exod. ı—24 enthaltenen Gebote von Moses geschrieben waren; denn nur das, ıs Moses auf Sinai hörte, erzählte er dem Volke und schrieb es dann auf.

---

1) פָּרִים Exod. 24, 5.

2) Der Apostel richtet sich nach der Tradition, die im A. wie im N. B. gilt, ɒ auch sonst in der Menschengeschichte eine hervorragende Rolle spielt. Die Tradition achten heißt nichts anderes, als den Subjectivismus zur Quelle des Wissens machen.

3) Die Behauptung, daß der Ziegenbock im mosaischen Gesetze nirgends als Ganz- er erwähnt wird, ist unrichtig; vgl. Lev. 1, 10 ff. — Zum Brandopfer konnten rren, Widder, Ziegenböcke und Tauben verwendet werden; zum Friedopfer Rinder, hafe und Ziegen beiderlei Geschlechtes.

4) Ueber die mystische Bedeutung dieser Dinge vgl. Estius z. d. St.

5) סֵפֶר הַבְּרִית Exod. 24, 7.

Von dieser Besprengung des Bundesbuches berichtet Exod. nichts. Wir lesen daselbst nur, daß Moses die Hälfte des Blutes auf den Altar goß[1]), mit der anderen Hälfte das Volk besprengte[2]). Durch die Besprengung an den Altar als die Stätte der göttlichen Gegenwart sollte ausgedrückt werden, daß die vorausgegangene Blutvergießung, d. h. die Lebenshingabe an Gott den Heiligen behufs Versöhnung geschehen; durch die Blutsprengung des Volkes aber, daß dasselbe von seinen Sünden gereiniget und dadurch zum Eintritte in den Bund mit Gott befähiget und von nun an Gott geweiht sei. Wie beim Volke so hat auch beim Bundesbuche die Blutbesprengung die Bedeutung eines καθαρισμός, einer Reinigung von menschlichen Befleckungen und zugleich einer positiven Weihe zum heiligen Gebrauche; denn auch das Bundesbuch ist aus kosmischen Stoffen von Menschenhand gefertiget und geschrieben. Dasselbe Blut, das Israel zum Bundesvolke macht und weiht, entsündiget und weiht auch das Buch, und macht es zum makellosen Denkmal des gestifteten Bundes.

V. 20 ist aus dem Gedächtnisse citirt[3]) und enthält den Ausspruch des Moses bei der Weihe des geschlossenen Bundes: Dies ist das Blut des Bundes, den der Ewige mit euch geschlossen über alle diese Worte, d. h. über die aus dem Buche vorgelesenen Gebote[4]), von deren Beobachtung nämlich als der von Seite des Volkes nothwendigen Bedingung jener Bund abhängig gemacht wurde. Die Annahme, der Verfasser habe bei der Vertauschung von ἰδοὺ τὸ αἷμα mit τοῦτο τὸ αἷμα an die Abendmahlsworte[5]) gedacht, dürfte in Ermangelung jedes stichhaltigen Grundes kaum aufrecht zu halten sein; und fällt in ihr Nichts zusammen, wenn man in demselben Athemzuge behauptet, die Vertauschung von κύριος der LXX mit ὁ θεός sei absichtlich geschehen, weil bei κύριος an Christus gedacht werden konnte. Durch das Blut des Bundesopfers wurde also der Bund; denn von einem solchen allein ist hier die Rede, zwischen Gott und seinem Volke eingeweiht; dadurch erhielt er seine Festigkeit. Es ist hiebei wohl zu beachten, daß diese Wirkung dem Blute der Opferthiere als solchem zugeschrieben wird, daß sonach auf Schlachtung des Opfers, auf das Blutvergießen das Hauptgewicht zu legen ist; denn es leuchtet ein, daß das Blut nicht erst durch Sprengung zum sühnenden und weihenden Bundesblute wurde, sondern es schon vorher war. Das Versglied ἧς[6]) ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεος entspricht dem Sinne nach den Worten

---

1) עַל־הַמִּזְבֵּחַ Exod. 24, 6.

2) Sämmtliche Uncialen lesen ἐράντισεν statt ἐῤῥάντισεν; vgl. 2, 1.

3) In den LXX lautet diese Stelle: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων.

4) Nicht Verheißungen, wie manche meinen; denn sagt Estius mit Recht: erat liber praeceptorum, non promissionum.

5) Mtth. 26, 28; Luk. 22, 20.

6) Ἧς Attraction mit διαθήκης.

des Originaltextes: den Gott mit euch geschlossen hat, und lautet wörtlich übersetzt: den Gott mit Rücksicht auf euch angeordnet hat[1]). Durch die Präposition πρὸς[2]) wird die freundliche Gesinnung Gottes gegen das Bundesvolk hervorgehoben. Die Bundesschließung war ein Ausfluß der göttlichen Liebe, welche die durch die Sünde zerrissene Gottesgemeinschaft im Paradiese wieder einleiten und die Menschen in das ursprüngliche Liebes- und Lebensverhältniß zu ihm wieder einsetzen wollte, was jedoch im A. B. nur symbolisch-typisch geschehen konnte.

V. 21. Καὶ τὴν σκηνὴν δὲ καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας τῷ αἵματι ὁμοίως ἐρράντισε.

V. 21. Und auch das Zelt und alle Geräthe des Priesterdienstes besprengte er gleicherweise mit Blut,

V. 22. καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

V. 22. und fast wird im Blute alles gereiniget nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießung geschieht keine Vergebung.

V. 21. Mit der sühnenden und weihenden Bedeutung der Blutsprengung des Buches und des Volkes stellt der Apostel die gleichfalls mit Blut vollzogene Einweihung des Bundeszeltes und seiner gottesdienstlichen Geräthe zusammen und fügt sofort die Reinigungs- und Sühnehandlungen hinzu, welche fortwährend mit dem Blute der Opferthiere vorgenommen werden. Dieser Weihe des Zeltes und der gottesdienstlichen Geräthe wird Exod. 24 nicht erwähnt; denn zur Zeit der Bundesweihe war das Zelt noch nicht gebaut. Die mit der Priesterweihe gleichzeitig vollzogene Einweihung der Stiftshütte und ihrer Geräthe fand erst ein Jahr später statt, wie aus Exod. 40 und Lev. 8 zu ersehen ist. An erster Stelle ist nur von einer Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthschaft mit Oel, aber nicht von einer Blutsprengung die Rede; an letzterer Stelle und Lev. 19, 24 wird noch die Bestreichung der Hörner des Brandopferaltares mit Opferblut und dessen Ausgießung an den Fuß des Altares erwähnt[3]); von einer Blutsprengung des Gezeltes mit seinen Geräthen wird nichts berichtet, weshalb wir zur Annahme berechtiget sind, der Verfasser habe sich hiebei wiederholt auf die Tradition[4]) gestützt, welche von einer Besprengung der Stiftshütte und deren Geräthe mit Oel und Blut berichtet. Die Thora weiß von einer Application des Blutes an die gottesdienstlichen Geräthe nur beim Schuld-, Fried- und Brandofer, bei jedem Sünd-

1) Statt ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς haben die LXX διέθετο πρὸς ὑμᾶς; der hebr. Text: אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם = den Gott mit euch geschlossen hat; die Peschito: der von Gott angeordnet worden ist (ܕܐܬܦܩܕ).

2) Πρὸς drückt auch den Begriff der Bestimmung für etwas aus = für, zu.

3) Die Anwendung des Oeles geschah nach Exod. 29, 36 zur Heiligung לְקַדֵּשׁ, die des Blutes zur Entsündigung (לְחַטֵּא).

4) Vgl. Flav. Jos. antiqutt. 3, 8, 6.

opfer, beim Sündopfer des Hohenpriesters und beim Sündopferritus am großen Versöhnungstage. Daraus ergibt sich, daß der Apostel den Ritus des Bundesopfers mit anderen Sühnearten, namentlich mit der Blutsprengung am Versöhnungstage in Verbindung gebracht und zu einem einheitlichen Bilde zusammengefaßt hat. In der Blutsprengung des Zeltes und deren Gefäße lag eine Entsündigung der unfreien Creatur und eine Heiligung derselben zu einem ausschließlich gottesdienstlichen Zwecke, eine Art alttestamentlicher Sacramentalien; ein Typus der Einweihung unserer neutestamentlichen Cultstätten und deren Geräthschaften. Durch diese Blutsprengung wurden die genannten Heiligthümer von aller Befleckung, die ihnen wegen ihrer Verfertigung und Handhabung von Seite der Menschen ankleben konnte, gereiniget und Gott geheiliget, und gewannen durch sie erst das Ansehen und die Geltung von Heiligthümern Gottes. Der Tempel ist die Stätte der Bethätigung der Menschen gegen Gott und Gottes gegen die Menschen, darum bedarf er wegen seines kosmischen Charakters und der ihn verunreinigenden menschlichen Umgebung[1]) der Reinigung. Dasselbe gilt von den mit dem Tempel in inniger Verbindung stehenden Cultgegenstände, die demselben Zwecke dienen. Τὰ σκεύη bezeichnet alle Gegenstände, welche zum Opfer- und Tempeldienste gehörten; denn λειτουργία ist bei den LXX der stehende Ausdruck für den Priesterdienst am Heiligthum, namentlich beim Opferdienste. Ἐράντισε[2]) hat die Bedeutung von sühnen; denn diese Blutsprengung hat hier Sühne zum Zwecke. Die Entsündigung der Stifshütte war Vorbedingung für Einführung derselben in den gottesdienstlichen Gebrauch, wie die Entsündigung des Volkes Vorbedingung für Einführung desselben in den gestifteten Bund war.

V. 22 hebt wieder das Blut als Reinigungs- und Sühnemittel hervor; denn auf dieses Blut wird ja in der ganzen Argumentation das Hauptgewicht gelegt. Hiebei wird der Satz: „im Blute wird alles gereiniget“ durch σχεδὸν limitirt[3]), das mit Rücksicht auf die Sühne durch unblutige Opfer und andere unblutige Sühnemittel beigesetzt ist; denn auch der Mincha die unstreitig den Charakter einer gottesdienstlichen Abstinenz hat, liegt Sühne zu Grunde, insoferne die Abstinenz mit der aus der Sünde stammenden Zuständlichkeiten auf das Innigste zusammenhängt. Abstinenz ist das Wesen des Opfers. Durch Hintansetzung der Abstinenz kam die Sünde in die Welt, durch Ausübung der Abstinenz, die ihren deutlichsten Ausdruck in den Opfern gefunden hat, kommt Versöhnung. Daß auch der Mincha Sühnekraft zukomme, ergibt sich namentlich aus dem vegetabilischen Sündopfer des Armen[4]), wohl

1) Exod. 16, 16.

2) Vgl. 12, 24 αἷμα ῥαντισμοῦ = αἷμα καθαρισμοῦ.

3) Diese Partikel kommt im N. T. nur zweimal vor Apgsch. 13, 44 und 19, 26 und zwar in unmittelbarer Verbindung mit πᾶς, während es an unserer Stelle von diesem getrennt ist. Diese Trennung geschah aber nur deshalb, weil ἐν αἵματι den Hauptbegriff bildet, der als solcher vorangestellt werden mußte.

4) Lev. 5, 11—13.

uch aus dem unblutigen Eiferopfer[1]), das ebenfalls als primär sühnend be- ichnet wird. Wenn nun auch der Mincha sühnende Kraft zugeschrieben ird, so kann der Grund hiefür nur in der Abstinenz liegen, welche die Seele nd das Wesen der blutigen und unblutigen Opfer ist; in der Abstinenz ommen beide zusammen, in ihr liegt ihr Verwandschaftsverhältniß. In An- tracht dessen läßt sich die Behauptung, die Mincha sei nicht sühnend, kaum ufrecht erhalten, weshalb ich bei der gegebenen Erklärung des σχεδὸν stehen leibe, und dasselbe auf πάντα nicht auf καθαρίζεται beziehe[2]). Man hat ämlich gesagt, „die Beschränkung des ersten Versgliedes war durch den Ge- rauch des umfassenderen Begriffes καθαρίζεται bedingt; bei dem zweiten ersgliede wird sie durch Anwendung des engeren Begriffes γίνεται ἄφεσις nnöthig und unzulässig; denn da, wo es sich um ἄφεσις scil. ἁμαρτιῶν lso um eigentliche Reinigung von Personen, nicht blos um äußere Reinigung on Sachen handelt, geschieht diese ἄφεσις nie ohne Blutvergießung. Der Ge- anke, ohne Blutvergießung keine Vergebung, hat im mosaischen Gesetze unbe- hränkte Geltung." Ich halte dafür, daß auch der Apostel die allgemeine iltigkeit dieses Gedankens anerkennt, daß er aber in Anbetracht einzelner usnahmsfälle der Thora so schreiben mußte, wie er wirklich geschrieben hat, enn er nicht den Vorwurf der Unkenntniß im Gesetze auf sich laden wollte. nter πάντα sind nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und olgenden die mit dem Gottesdienste in Verbindung gebrachten sachlichen Gegen- ände zu verstehen. Wegen dieses Zusammhanges halte ich es für unrichtig nter πάντα auch die Menschen zu subsumiren. Κατὰ νόμον nennt die Quelle r fast allgemein giltigen Regel, daß Alles im Blute gereiniget wird. Die einigung mit Blut beruht auf gesetzlicher Norm also auf göttlicher Anord- ung. Καθαρίζεσθαι[3]) vereiniget hier die Begriffe von entsündigen und eihen; denn die Reinigung der Cultgegenstände besteht einerseits in der Hin- egnahme des denselben inhärirenden Sündhaften, andererseits in der Weihe rselben zum gottesdienstlichen Gebrauche. In dem Satze: καὶ χωρὶς αἱμα- κχυσίας κλ. ist die Nothwendigkeit und Wirksamkeit des Opfertodes (Blut- rgießens) ausgesprochen. Aus dieser Stelle geht hervor, daß die Blutver- eßung und nicht die Blutsprengung dem Apostel als der wichtigste und be- utsamste Theil der Opferhandlung erschien; denn im ganzen Abschnitt wird f die Schlachtung des Opfers, also auf das Blutvergießen das Hauptge- icht gelegt und dieses als das Centrum der ganzen Opferhandlung betrachtet.

---

1) Num. 5, 15; vgl. 1. Sam. 3, 14: Ezech. 45, 17.

2) Im Falle der Verbindung des σχεδὸν mit καθαρίζεται wäre der Gedanke: Fast ird gereiniget alles im Blute; die Hinwegnahme der Sünde aber geschieht ır im Blute. Daß dies der Gedanke nicht sein kann, ergibt sich aus dem Wortlaute, ornach das zweite Versglied durch καὶ mit dem ersten verbunden ist, nicht aber durch ne Adversativpartikel. Es handelt sich hier auch nicht um den Unterschied von einigung und Sündensühne, sondern um die Sühnekraft der blutigen Opfer.

3) Ueber den Begriff καθαρίζεσθαι s. 1, 3.

Zu dieser Annahme nöthigen uns der Sprachgebrauch von αἱματεκχυσία, der Zusammenhang und all die Stellen der Thora, nach welchen das Blut schon durch die Vergießung und nicht erst in der Sprengung Sühnekraft erhält[1]). Die Formel ἐκχέειν oder ἐκχύνειν αἷμα wird von den LXX sowohl von der Blutvergießung durch Schlachtung als auch von der Blutausgießung am Altare gebraucht; im letzteren Sinne jedoch immer nur mit bestimmenden Beisätzen; ohne solche hat αἱματεκχυσία die Bedeutung „Blutvergießung durch Schlachtung". Ebenso im N. T.[2]), woselbst die Abendmahlsworte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον die sprachlich und sachlich nächstliegende Parallele sind. Hier wie dort handelt es sich um die Stiftung eines Bundes im Blute. Ausdrücklich bezeichnet der Herr sein am Kreuze vergossenes Blut als Blut des N. B., somit deutlich genug als das Gegenbild jenes im Blute der Opferthiere geschlossenen sinaitischen Bundes. Die Schlachtung des alttestamentlichen Opfers ist sonach der Typus der Schlachtung auf Golgotha. Es ist ein ἐκχύνειν αἷμα gemeint das von dem, was auf Seite Christi so genannt wird, das Gegenbild ist, also eine Blutvergießung, die mit dem θανάτου γενομένου identisch erscheint, was daraus hervorgeht, daß in der ganzen Argumentation von V. 13 an αἷμα und θάνατος sich vollständig decken[3]). Aus dem bisher Dargelegten ist ersichtlich, daß der Apostel den Tod als vollendetes Opfer, nicht blos als Vorbereitung auf dasselbe betrachtet habe. Wäre im typischen Culte die Sühne nicht schon durch die Blutvergießung im Tode, sondern erst durch die Blutsprengung[4]) zu Stande gekommen, wäre also die Schlachtung nicht das Centrum der Opferdarbringung gewesen, dann hätte der Apostel dem Tode Jesu, den er doch als Antityp der mosaischen Opferschlachtung auffaßte, jene Wirkungen nicht zuschreiben können, die er demselben wirklich zugeschrieben hat, nämlich Erlösung, Sündentilgung, Heiligung, Einführung in die Vollendung[5]). Es ist demnach unrichtig, daß die Blutsprengung dem Verfasser als der wichtigste und bedeutsamste Theil der ganzen Opferhandlung erschien; ebenso ist es unrichtig, daß nach der Lehre des Apostels das Opfer erst durch dieselbe ein wahres Opfer wurde, welches die angegebenen Wirkungen haben konnte. Hingabe des Lebens in den Tod mittelst Blutvergießens zum Zwecke der Sühne war das Wesen der typischen Opferschlachtung; denn ohne Blutvergießung keine Vergebung. Die Kraft des Opferblutes äußert sich in der ἄφεσις scil. ἁμαρτιῶν. Dieses Wort wird im klassischen Griechisch von der Freilassung einer Frau von ihrem Manne ge-

1) Exod. 29, 20; Lev. 8, 24.

2) Mtth. 23, 35; 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20; 11, 50; Röm. 3, 15; Off. 16, 6.

3) Gegen die Behauptung, daß die Schlachtung (שְׁחִיטָה) im alttestamentlichen Opferritual außer der eigentlichen Opferhandlung stehe, sprechen zahlreiche Schriftsteller, welche die Schlachtung zum gesammten Opfervollzuge rechnen, und deshalb auch aus ihr die Sühne ableiten; Lev. 1, 4; 4, 26. 31. 35; 7, 33 u. v. a.

4) Ueber die Blutsprengung vgl. 9, 7.

5) 2, 14; 9, 13; 9, 15. 26. 28; 13, 12; 10, 10. 14.

braucht[1]), dann überhaupt von Erlassung einer Schuld oder Strafe = Erlösung. In diesem Sinne steht es hier, wo offenbar von der Nachlassung der Sünden, also von Entsündigung die Rede ist. Die ἄφεσις erscheint als Folge des καθαρισμός. Das Blut reiniget, und ist die Reinigung vollzogen, dann ist der Mensch frei von der ihn befleckenden Sünde. Die ἄφεσις besteht also nicht darin, daß Gott der Sünden nicht mehr gedenkt, weil sie mit dem Blute zugedeckt sind; denn es leuchtet ein, daß ein bloßes Zudecken des Bösen noch keine Befreiung von demselben genannt werden kann. Daß diese Wirkung des Blutes der alttestamentlichen Opfer wegen des schattenbildlichen Charakters des Gesetzes auch nur eine schattenbildliche sein konnte, bedarf keines Beweises.

V. 23. Ἀνάγκη οὖν, τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας.

V. 23. Es müssen also die Sinnbilder der himmlischen Dinge hiedurch gereiniget werden; die himmlischen Dinge selbst aber durch vorzüglichere Opfer als diese.

Von dem Vorangehenden macht jetzt der Apostel eine Anwendung auf die Nothwendigkeit der Reinigung des himmlischen Heiligthums, in das Jesus eingegangen, um daselbst als ewiger Hoherpriester vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen, wodurch die Nothwendigkeit seines Opfertodes unter einem neuen Gesichtspunkte begründet wird. Der erste Theil unseres Verses ist eine Folgerung aus V. 21, welche wieder die Basis des zweiten Versgliedes bildet, welches das Ziel der Argumentation ist[2]). Aus der göttlichen Anordnung der vorher angeführten Thatsachen, wird die Nothwendigkeit einer Reinigung der Stiftshütte und all ihrer Geräthe gefolgert. Zu ἀνάγκη läßt sich ebensowohl ἦν als ἐστί ergänzen, je nachdem man den καθαρισμός als einen einmaligen der Vergangenheit angehörigen betrachtet, oder die Doppelfolgerung in allgemeiner Form ausgedrückt sich denkt. Die ὑποδείγματα stehen hier vom Zelte und seinen Geräthen, die nur ein sehr unvollkommenes Abbild des himmlischen Heiligthums sind; denn ὑπόδειγμα[3]) ist ein Abbild, in welchem der abgebildete Gegenstand nur in unvollkommenen und allgemeinen Zügen erkennbar ist. Τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sind dem Zusammenhange nach die urbildlichen jenseitigen Heiligthümer, welche im zweiten Versgliede ihre nähere Erklärung finden werden. Es ist also darunter begriffen die himmlische σκηνή mit allem, was zu ihr gehört = τὰ ἐπουράνια. Wenn der Apostel statt ἁγίων den unbestimmten Ausdruck τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς gebraucht, so geschieht es nicht, um die Vorstellung eines im Himmel befindlichen lokalen Heiligthumes zu beseitigen, sondern deshalb, weil in V. 21 außer der σκηνή auch

---

1) Auch das syrische Wort ܫܘܒܩܢܐ hat diese Bedeutung, weshalb es Mtth. 19, 7 geradezu für repudium steht.

2) Necesse est, sagt Estius, indicat ordinationem divinam, quam necesse fuit impleri tam in figuris praecedentibus, quam in rebus ipsis sequentibus.

3) Zu ὑποδείγματα vgl. 8, 5.

noch die heiligen Geräthe genannt werden, für welche der Ausdruck τὰ ἅγια nicht paßt. Τούτοις[1]) bezieht sich auf das Blut der Farren und Böcke; denn hievon ist in dem unmittelbar Vorhergehenden die Rede; ob der Apostel hiebei auch an die V. 19 genannten zur Blutsprengung dienenden Gegenstände gedacht habe, dürfte im Hinblick auf θυσίαις im 2. Versgliede, worin τούτοις seine Erklärung findet, kaum bejaht werden, abgesehen davon, daß auf die Reinigung mit Blut das Hauptgewicht gelegt wird. — Sind die alttestamentlichen Heiligthümer nur Abbilder der himmlischen Dinge, dann ist auch deren Reinigung nur eine sinnbildliche also keine reale; denn dem blos Sinnbildlichen kommt keine Realität zu. Es ist also der ganze A. B. mit allem was an ihm hängt nur ein schwaches, ganz unvollkommenes Abbild der Himmlischen; deshalb hat auch sein καθαρισμός nur sinnbildliche Bedeutung. Die Abbilder des Himmlischen werden durch das Blut der Opferthiere gereiniget, das Himmlische selbst aber durch das Blut Christi. Das ist der klar ausgesprochene Gedanke unseres Verses. Es frägt sich nun, was unter τὰ ἐπουράνια zu verstehen sei. Dieses Wort bezeichnet an sich die himmlischen Dinge; hier das himmlische Heiligthum, die ἀληθινὴ σκηνή[2]); denn wo im Hebräerbriefe ὑπόδειγμα τῶν ἐπουρανίων und τὰ ἐπουράνια einander gegenübergestellt wird, bezeichnet jenes das alttestamentliche Heiligthum, dieses das himmlische Heiligthum als Cultstätte des neutestamentlichen himmlischen Hohenpriesters. Der Apostel selbst gibt V. 24 die Erklärung von ἐπουράνια[3]) mit αὐτὸς ὁ οὐρανός. Wie aber kann bei dieser Auffassung der Begriff καθαρίζεσθαι auf τὰ ἐπουράνια übertragen werden, der doch grammatisch zu beiden Versgliedern gehört, und beidemal in dem gleichen Sinne von Reinigung zu nehmen ist? Mit der Annahme eines Zeugma[4]), d. h. mit der Umsetzung von καθαρίζεσθαι in den allgemeinen Begriff ἐγκαινίζεσθαι ist abgesehen von der Unzulässigkeit desselben nichts geholfen, weil eine Weihe mittelst Blutes immerhin den Gedanken der Sühne zum Ausdrucke bringt. Wenn nun die volle und unverkürzte Bedeutung des καθαρίζεσθαι beibehalten werden muß und das himmlische Allerheiligste in keiner Weise als befleckt gedacht werden kann, wie ist dann diese Reinigung des himmlischen Heiligthums zu denken? Die überaus schwierige Frage dürfte vielleicht dahin zu beantworten sein, daß sich der Apostel doch die himmlische Cultstätte als durch die Sünden der Menschen befleckt gedacht habe, wie ja auch das mosaische Zelt als sündenbefleckt angesehen und deshalb

1) Τούτοις ist nicht gleich τοιούτοις: dergleichen (Allioli, Bibelübersetz.).

2) Vgl. 8, 5 und das daselbst über ἐπουράνια Gesagte. — Einige verstehen unter τὰ ἐπουράνια den neuen im Blute Jesu Christi gestifteten Bund, was gegen allen Sprachgebrauch der heiligen Schrift ist.

3) Auch der heil. Thomas versteht unter τὰ ἐπουράνια coelum seu habitationem coelestem.

4) Die Annahme eines Zeugma oder die Deutung der ἐπουράνια mit Bund, oder Kirche würde die Erklärung unserer Stelle wesentlich erleichtern; da aber Wortlaut und Zusammenhang dagegen sich erhoben, kann darauf nicht reflectirt werden.

rch das Blut der Opferthiere gereiniget wurde, obwohl es für sich und an
) selbst keiner Reinignng bedurfte. Die Reinigung des himmlischen Heilig-
ıms durch das Blut Christi findet seine beste Erklärung in Lev. 16, 16. 19,
ernach das Blut des Sühneopfers das Heiligthum von der Unreinigkeit und
ı Sünden der Kinder Israels gereiniget wurde. Es liegt also die Vor-
llung zu Grunde, daß die Sünden des Volkes das alttestamentliche Heilig-
ım beflecken. So sind nun hier analog die Sünden der Menschen als am
nmlischen Heiligthume haftende Flecken gedacht, und die Reinigung besteht
rin, daß durch den Eintritt des neutestamentlichen Hohenpriesters mit dem
f Erden vollbrachten Opfer in das himmlische Allerheiligste das Nahen der
enschen zu Gott ermöglichet wird. „Durch die stete Darbringung des Kreuzes-
fers, sagt Thalhofer[1]), wird das himmlische Allerheiligste fort und fort ge-
niget. Durch das Kreuzesopfer sind alle Menschen objectiv mit Christus
reuziget, ja sogar schon in den Himmel erhöht (Ephes. 2, 6) und insο-
rne Augehörige des Himmels, deren Sünden eben deshalb als Befleckung
d Verunreinigung des himmlischen Allerheiligsten erscheinen." Unter κρείτ-
τι θυσίαις ist das Opfer Christi am Kreuze zu verstehen, das den alttesta-
ntlichen Opfern entgegengesetzt wird. Der Plural[2]) ist formell durch den
sprechenden plur. τούτοις veranlaßt. Mit κρείττοσι werden diese Opfer
pfer Christi) als absolut bessere bezeichnet. Sie verhalten sich zu den alt-
amentlichen Opfern, wie sich das himmlische Heiligthum zum mosaischen
hält. Das Opfer Christi ist so erhaben über die Opfer des A. B., als der
ttmensch erhaben ist über die Thiere. Παρὰ ταύτας[3]) nämlich die alt-
amentlichen Opfer, das Blut der Farren und Böcke, das im 1. Vers-
ede gemeint ist.

24. Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθε Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

V. 24. Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum, ein Nachbild des wahrhaftigen, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um nunmehr zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns.

Dieser Vers schließt sich enge an V. 23 als Erläuterung des Gegensatzes
ἐποδείγματα κλ. und αὐτὰ τὰ ἐπουράνια an, und bildet zugleich in einer
n Hebräerbriefe eigenen, feinen Weise den Uebergang zur nächsten Gedanken-
he über die Einmaligkeit und Genügsamkeit seiner Opferdarbringung.
ρ dient zur Begründung des αὐτὰ τὰ ἐπουράνια durch den Nachweis, daß
ristus in das himmlische nicht in das irdische Heiligthum eingegangen sei,
ß also das durch das Opfer Christi gereinigte Heiligthum wirklich das Ur-

1) Vgl. Thalhofer S. 218.
2) Plur. des genus oder der Categorie.
3) Ueber παρά nach einem Comparativ vgl. 1, 4; es drückt eine vergleichende
Nebeneinanderstellung aus.

bild, das Allerheiligste des Himmels sei, nicht ein abbildliches Menschenwerk. Ἅγια[1]) bezeichnet das Allerheiligste der mosaischen Stiftshütte; denn es ist in Gegensatz zu εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν gebracht, der den Himmel schlechthin bezeichnet, den Himmel als Wohnstätte Gottes, als den Ort, in welchem Gott bleibend und wesenhaft gegenwärtig ist; also das Allerheiligste des Himmels. Hiefür spricht auch der Ausdruck εἰσῆλθεν, der den Himmel als das Ziel des Einganges behufs Bleibens daselbst bezeichnet. Dieser ist aber das Allerheiligste, während es von den Himmeln heißt, er sei durch sie hindurchgegangen (διῆλθεν)[2]). Daß die Stiftshütte von Menschenhänden gemacht ist (χειροποίητα vgl. 9, 11) und dieser irdischen materiellen Welt angehört, erscheint dem Verfasser als Grund ihrer Unvollkommenheit. Der griechische und syrische Text liest Christus[3]); die Vulg. dagegen Jesus, wofür ich keinen Grund zu finden vermag, da im Vorausgehenden und Nachfolgenden[4]) immer Χριστός gebraucht wird, und auch nicht abzusehen wäre, warum der Apostel auf einmal die menschliche Seite der hohenpriesterlichen Person Christi hervorheben sollte. — Die mosaische Stiftshütte heißt sodann ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν. Dieser Ausdruck bezeichnet die Stiftshütte als ein nicht nach dem himmlischen Heiligthum selbst, sondern nur nach dem τύπος desselben gefertigtes Abbild, was wiederum ihre Unvollkommenheit kennzeichnet. Τύπος heißt sowohl Urbild als Vorbild[5]); ἀντίτυπον Abbild des Originals wie hier, und das Gegentheil eines Vorbildes[6]). Τὰ ἀληθινά ist das wahre Allerheiligste, die σκηνὴ ἀληθινή, welche der Herr errichtet hat nicht ein Mensch (8, 2). Nicht in ein solches Allerheiligste wie das mosaische ist Christus eingegangen, sondern εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, in das himmlische Allerheiligste, in den vor- und überweltlichen Himmel, in die Stätte der Selbstoffenbarung Gottes für die begnadigte und verklärte Creatur, die im Gegensatze steht zu den οὐρανοῖς durch welche Christus hindurchgegangen wie der alttestamentliche Hohepriester am Versöhnungstage durch den Vorderraum der Stiftshütte (das Heilige) in das Allerheiligste einging. Der Zweck des Eingehens Christi in den Himmel ist, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν. Diese Worte schildern die fürdauernde hohepriesterliche Wirksamkeit Christi im Himmel, mit anderen Worten das fürdauernde himmlische Opfer, das die Erfüllung dessen ist, was der Hohepriester des A. B. Jahr für Jahr am Versöhnungsfeste im Allerheiligsten vollzog. Man hat zwar in Abrede gestellt, daß νῦν = nunmehr von der dauernden Gegenwart zu verstehen sei und sich dafür auf den inf. aor. ἐμφανισθῆναι berufen[7]).

1) Vgl. 9, 8. 12.

2) Vgl. 4, 14; 9, 11.

3) Die Leseart ὁ Χριστός wird durch ansehnliche Zeugen bestätiget; scheint aber gleichwohl nach V. 28 eingetragen zu sein.

4) Vgl. 9, 11. 14. 28.

5) Vgl. 8, 5; Röm. 5, 14.

6) 1. Petr. 3, 21.

7) Ἐμφανισθῆναι ist der inf. der Absicht, der nach Winer §. 44, 1 häufig aoristisch auch da lautet, wo das Beabsichtigte ein fortwährendes Thun oder Geschehen ist. —

Allein mit Unrecht: denn wenn auch im aor. nicht die Stetigkeit des Erscheinens liegt, so macht νῦν das erstmalige Erschienensein zum Anfangspunkte eines fortdauernden, das keine Unterbrechung mehr erleidet. Νῦν ist aus dem Gegensatz zu dem aor. εἰςῆλθεν zu erklären, und kann deshalb nur die fürdauernde Gegenwart bezeichnen. Hiefür spricht auch der folgende durch οὐδὲ angefügte Satz, der aussagt, was dagegen Christus nicht fortwährend thut. Ἐμφανισθῆναι[1]) τῷ προςώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ist identisch mit Christi hohepriesterlicher Vertretung vor Gott (ἐντυγχάνειν 7, 25). Dieses Erscheinen ist sonach mittlerisches Thun (ὑπὲρ ἡμῶν), Opferdarbringung, und weil Christus das himmlische Allerheiligste nie mehr verläßt bis zum Tage des Gerichtes (9, 28) ist sein Erscheinen vor Gott die fortdauernde Darbringung des einen großen Erlösungsopfers am Kreuze droben im Himmel. Das Erscheinen vor Gottes Angesicht ist das Gegenbild vom Erscheinen des Hohenpriesters mit dem Blute im alttestamentlichen Allerheiligsten. Wie aber der typische Hohepriester während der ganzen Zeit seines Weilens im Allerheiligsten mittlerisch opfernd thätig war, so ist auch Christus im Himmel unausgesetzt mittlerisch thätig. Ist er ja doch der große über das Haus Gottes gesetzte Priester (10, 21), folglich muß er auch priesterliche Amtsverrichtungen in diesem Hause (himmlisches Heiligthum) vollziehen; ebenso heißt er λειτουργὸς des himmlischen Allerheiligsten, ein Ausdruck, der eine ununterbrochene Ausübung des priesterlichen Dienstes zur Voraussetzung hat. Dieser Dienst kann nur ein priesterlicher also ein wahrer Opferdienst sein; das fordert schon die Analogie mit dem mosaischen Hohenpriester, der vor Gottes Angesicht, d. h. im Allerheiligsten nie anders als opferdarbringend erschien. So ist auch der ἐμφανισμὸς Christi ein Erscheinen mit Opfer, und weil dieses Erscheinen ein fortdauerndes ist, so ist auch sein himmlisches Opfer ein continuirliches. Daraus folgt, daß die Thätigkeit unseres Hohenpriesters droben im Allerheiligsten des Himmels im eigentlichsten Sinne des Wortes ein Opfern sei, und daß es nicht angeht, die ununterbrochene hohepriesterliche Thätigkeit auf bloße Fürbitte zu beschränken. Christus opfert im Himmel (8, 1—3) und zwar fortwährend (νῦν), und was er im Himmel opfert, ist sein Blut, das er einst am Kreuze vergossen hat (8, 3 προςενέγκῃ)[2]), durch welches und mit welchem er in das Allerheiligste

---

Es ist ferner bekannt, daß die Modi des praes. und aor. durchaus keine Zeit bezeichnen, weshalb aus ἐμφανισθῆναι nichts Gegründetes gegen das stetige Erscheinen Christi im Himmel vorgebracht werden kann. Die Peschito: daß er erscheine (ܕܢܬܚܙܐ).

1) Ἐμφανίζειν kommt in der Apostelgeschichte in doppelter Bedeutung vor: kundmachen (23, 22) und: sich stellen, erscheinen (24, 1). So hier: um zu erscheinen (für und für). Bei dieser dem Contexte entsprechenden Auffassung kann die Uebersetzung „erscheinen" nicht auf die unrichtige Vorstellung führen, als ob Christus nicht fortwährend vor Gott gegenwärtig sei. Die Uebersetzung „um gegenwärtig zu sein" ist sprachlich unrichtig.

2) Estius: Hostiam semel oblatam, i. e. se ipsum semel passum, continuo pro salute hominum sistit et offert Patri, quod significatum est verbis praecedentibus: ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.

eingegangen ist. Mit ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ wird auf den Unterschied zwischen seinem und des levitischen Hohenpriesters Erscheinen hingewiesen. Christus erscheint vor Gottes Angesicht so, daß er ihn unmittelbar schaut, nicht wie der Hohepriester des A. B. der vor dem in Rauchwolken gehüllten Gnadenthrone stand, über welchem Jehovah nicht anders als in einer Wolke erschien[1]). Bei Christus findet also ein unmittelbares Schauen statt, sein Opfer ist in die unmittelbarste Nähe des allheiligen und allgerechten Gottes gebracht, auf daß sein Angesicht auf dasselbe falle und ihn gnädig mache dem Menschengeschlechte. Denn Christus erscheint vor Gottes Angesicht ὑπὲρ ἡμῶν[2]): sein Erscheinen ist sonach ein mittlerisches, ein wahrhaft hohepriesterliches, also ein Opfern. Diese himmlische Opferthätigkeit, die wesentliche Wiederholung seines Kreuzesopfers, geschieht um unsertwillen, wie ja auch seine Opferthätigkeit auf Erden unsertwegen geschah. Sie ist die nie versiegende Quelle unserer Entsündigung, Heiligung und dereinstigen Verklärung.

V. 25. οὐδ᾽ ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ·

V. 25. und nicht, um oftmals sich selbst darzubringen, gleichwie der Hohepriester eingeht in das Allerheiligste Jahr für Jahr mit fremdem Blute;

Die bereits 7, 27 hervorgehobene Einmaligkeit der Opferdarbringung Christi, und des Einganges in das himmlische Allerheiligste (9, 12), worin sich ein charakteristischer Vorzug der Liturgie des neutestamentlichen Hohenpriesters vor der des levitischen Hohenpriesters kundgibt, wird nun näher besprochen, und gezeigt, daß eine wiederholte Opferdarbringung bei Christus gar nicht denkbar sei, was seinen Grund darin hat, daß Christus nicht fremdes Blut, sondern sein eigenes darbrachte. Diese Darbringung des eigenen Blutes macht eine oftmalige Opferdarbringung Christi unmöglich und unnöthig. Der Apostel hat hier das Opfer am Versöhnungstage im Auge, das er zu den herrlichsten Gegensätzen benützt, um die Erhabenheit des Opfers Christi über das levitische seinen Lesern recht überzeugend darzuthun. Der alttestamentliche Hohepriester ging alljährlich mit fremdem Blute in das Allerheiligste der Stiftshütte; Christus einmal mit seinem eigenen Blute in das Allerheiligste des Himmels. Unter προσφέρειν ἑαυτόν ist die Selbstopferung Christi am Kreuze zu verstehen, nicht seine im himmlischen Allerheiligsten stattfindende Selbstdarbringung. Daß dem so sei, ergibt sich aus dem Zusammenhange mit den folgenden Versen, in welchen immer vom Kreuzestode die Rede ist. Schon das correspondirende παθεῖν (V. 26), noch mehr der Umstand, daß das sündentilgende Opfer von Christus in der Zeit seiner irdischen Sichtbarkeit also vor den Augen der Menschen dargebracht wurde[3]), nöthiget zur Annahme, daß der Apostel **nur** an den Tod am Kreuze

1) Lev. 16, 2.
2) Mit Nachdruck am Ende des Satzes.
3) Vgl. Thalhofer l. c. S. 174.

dacht habe. Ebenso entspricht dem ἅπαξ ἀποθανεῖν V. 27 auf Seite der lenschen das ἅπαξ προσενεχθείς V. 28 auf Seite Christi. Das Passivum οσενεχθείς macht die Deutung auf die Selbstdarbringung im Himmel gerade unmöglich, und nöthiget an die Kreuzigung zu denken. In Anbetracht all ssen ist die Erklärung von der Selbstdarbringung Christi im Himmel immern sehr fraglich. Auf keinen Fall aber können die Worte ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν wegen ihrer angenommenen Abhängigkeit von εἰσῆλθε (V. 24) dan gedeutet werden, daß die Opferdarbringung erst im Himmel stattfinde. Dagen spricht schon V. 12, woselbst gesagt ist, daß Christus in das Allerheiligste ıgegangen sei, nachdem er eine ewige Erlösung zu Stande gebracht hatte; enso das Vorausgehende und Nachfolgende, das zum Hauptgedanken immer e sündentilgende Lebenshingabe in den Tod hat. In Anbetracht dessen kann n einer ausschließlichen Bezugnahme auf Christi Blutsprengung im immel, in welche man erst die wahre und vollendete Opferdarbringung setzt, ne Rede sein, um so weniger, als das einmalige Eingehen Christi in das nmlische Allerheiligste die einmalige Selbsthingabe in den Tod des Kreuzes enso zur nothwendigen Voraussetzung hat, wie das wiederholte Eingehen des itischen Hohenpriesters in das irdische Allerheiligste die wiederholte Schlachng von Thieropfern voraussetzt. Durch das vollbrachte Opfer ist hier wie rt der Eingang in das Allerheiligste ermöglichet. Ohne dieses kein ἐμφανισς vor Gottes Angesicht. Berechtiget aber das im Vorhofe beziehungsweise auf den geschlachtete Opfer zum Eingange in das Allerheiligste, so ist durch dieses pfer die Trennung von Gott aufgehoben, es steht somit dem Erlösten der immel offen. Die Entsündigung, Heiligung und Beseligung des Menschengelechtes hat also ihren Grund im Kreuzesopfer.

Wie bei der gegnerischen Anschauung, welche unter προσφέρῃ ἑαυτόν die hepriesterliche Function Christi im Himmel versteht, gleichwohl die wahre und entliche Opferthätigkeit in Abrede gestellt und auf eine bloße Fürbitte beränkt werden kann, ist schwer verständlich; denn die in Rede stehende Selbstrbringung ist ein Opfer im strengsten Sinne des Wortes, wie ja auch das ut des geschlachteten Opferthieres unbestritten als wirkliches Opfer angesehen rrde. Offenbar wird hier auf das Opfer des Versöhnungstages Rücksicht gemmen, das ein alljährlich wiederkehrendes Thieropfer war. Opfer wird mit pfer verglichen; das Unterscheidende liegt in der Einmaligkeit des Selbstopfers risti und in der Oftmaligkeit der Thieropfer. Οὐ πολλάκις steht im Gegsatze zu κατ' ἐνιαυτόν wie ἑαυτόν zu ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ[1]). Was der Hoheiester darbrachte war nicht sein eigenes, sondern Thierblut. Mit diesem trat am Versöhnungstage in das Allerheiligste; denn mit ihrem eigenen geopferten ute konnten die Hohenpriester in dasselbe nicht eingehen. Darin, daß es ein mdes Leben war, das sie Gott darbrachten, lag die Wirkungslosigkeit ihrer pfer, und die Möglichkeit ihrer Wiederholung. Auf den Worten ἐν αἵματι

---

1) Ἐν bedeutet hier mit, in Begleitung von Blut; vgl. 1. Cor. 4, 21; 2. Cor. , 14; Röm. 15, 29 u. a. St.

ἀλλοτρίῳ liegt offenbar der Hauptton, weshalb sie auch am Ende des Satzes stehen. Daß Christus nicht öfter opferte und zu opfern brauchte, hat seinen Grund darin, daß er nicht fremdes, sondern sein eigenes Blut und Leben dargebracht hat.

V. 26. ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· νῦν δὲ ἅπαξ, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.

V. 26. denn sonst hätte er oftmals leiden müssen von Grundlegung der Welt her; nun aber ist er einmal am Ende der Zeiten zur Hinwegnahme der Sünde durch sein Opfer erschienen.

Dieser Vers ist ein Beweis dafür, daß Christus sich deshalb nicht öfter zu opfern nöthig hatte, weil er sich selbst geopfert hat. Würde nämlich das Kreuzesopfer noch der Wiederholung bedürfen, dann hätte Christus schon seit Anbeginn der Welt oft den Tod erdulden müssen. Das war aber nicht nöthig: denn er ist einmal erschienen am Ende der Zeiten und sein Opfer ist das allgenügende Mittel zur Tilgung der Sünde; es bedarf sonach keiner Wiederholung; denn was einmal getilgt ist braucht nicht wiederholt getilgt zu werden. Im Opfertode Christi ist also der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genugthuung geleistet; denn wenn hier als die nothwendige Folge einer wiederholten Selbstdarbringung ein wiederholtes Leiden (Todesleiden) erscheint, dann ist das Leiden als das betrachtet, was die Selbstdarbringung Christi zur sühnenden Opferhandlung vor Gott macht und wiederum der Beweis geliefert, daß das Kreuzesopfer ein vollkommenes und vollendetes sei. Mit ἐπεί[1]) (denn sonst, andernfalls) wird die V. 25 ausgesprochene Negation des πολλάκις προσφέρειν ἑαυτόν begründet. Der Satz ist elliptisch: denn wenn er oftmals sich selbst hätte darbringen sollen, dann hätte er auch oftmals leiden müssen. Durch ἔδει (ohne ἄν) wird die absolute Nothwendigkeit der gezogenen Folgerung hervorgehoben: wenn das Eine ist, muß unbedingt auch das Andere sein. Παθεῖν ist hier so viel ἀποθανεῖν: denn es ist offenbar das Todesleiden gemeint. Das Kreuzesopfer selbst ist das intensivste Leiden, das Leiden κατ᾽ ἐξοχήν. Hätte Christus sich selbst oft dargebracht, wie der alttestamentliche Hohepriester oft (alljährlich) das Versöhnungsopfer darbrachte, dann hätte er oft sterben müssen. Die Selbstdarbringung ist also identisch mit dem Kreuzestode. Dieses παθεῖν ist die beste Erklärung des προσφέρειν ἑαυτόν in V. 25, das wir von der Selbstdarbringung Christi am Kreuze gedeutet haben. Den Worten ἀπὸ καταβολῆς κόσμου liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß alle Generationen mit der Sünde behaftet sind seit dem Bestande des Menschengeschlechtes, und daß diese Generationen von Anbeginn der Welt[2]) an durch Christus erlöst werden sollen. Wäre also eine oft-

1) Vgl. 10, 2; Röm. 3, 6; 1. Cor. 5, 10.

2) In diesen Worten wird dem Opfer Christi am Kreuze ausdrücklich rückwirkende Kraft zugeschrieben; denn es wird hier vorausgesetzt, daß die Wirkungen dieses Opfers sich bis auf die ersten Menschen zurückerstrecken.

malige Selbstdarbringung nöthig gewesen, dann hätte Christus als Erlöser der ganzen Menschheit consequenterweise auch schon früher und zwar vom Momente des Eintrittes der Sünde in die Welt und in das Geschlecht leiden und sterben müssen, weil eine Selbstdarbringung ohne Tod undenkbar ist. Zu einem fortwährenden Sichselbstdarbringen steht nur ein seit Grundlegung der Welt geschehenes oftmaliges Leiden und Sterben in angemessenem Verhältnisse. Nun aber ist er einmal am Ende der Zeiten zur Hinwegnahme der Sünde mittelst seines Opfers erschienen, folglich ist ein oftmaliges προςφέρειν ἑαυτόν und παθεῖν nicht nothwendig. Sein Opfer ist die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer, ist reale Sühne; denn es hat die Sünde vernichtet, wozu also eine Wiederholung dieses Opfers? Mit dem argumentativen νῦν δέ[1]) wird die historische Thatsache der Einmaligkeit des Kreuzesopfers und dessen ein für allemalige Wirksamkeit in prägnanter Gegensätzlichkeit zum ersten Versgliede den Lesern vor die Augen geführt. Dem „oft" steht das „einmal", dem „von Grundlegung der Welt an" das „am Ende der Zeiten", dem „oftmaligen Leiden" das „einmalige Erscheinen" zur Hinwegnahme der Sünde durch sein Opfer, also die vollendete Thatsache seines sündentilgenden Kreuzesopfers gegenüber. Ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων bezeichnet den Wendepunkt der beiden großen Zeitperioden. Die Fülle der Zeit trat ein mit der Menschwerdung Gottes (Gal. 4, 4); das Ende der Zeit fällt mit dem Opfertode Christi zusammen; denn der Apostel redet von dem einmaligen Erschienensein Christi zur Hinwegnahme der Sünde durch sein Opfer; er hat also wie auch der Gegensatz πολλάκις παθεῖν zeigt, den Opfertod am Kreuze im Auge. Diesen Opfertod versetzt er an das Ende der Zeiten, also an den Abschluß der ersten Weltzeit, welche zugleich der Anfang der zweiten Weltzeit ist, die mit dem Weltende schließt. Der Plural αἰώνων drückt aus, daß die bis zur συντελεία verlaufene Geschichte als eine aus vielen Zeitperioden bestehende gedacht ist. Der Zweck seines Erscheinens ist angegeben in den Worten εἰς ἀθέτησιν[2]) ἁμαρτίας zur Hinwegschaffung der Sünde. Insoferne die Hinwegnahme der Sünde ein Reinigen von derselben ist, erscheint ἀθέτησις als ein mit καθαρισμός identischer Begriff. Er bezeichnet die völlige Tilgung der Sünde, ihrer Schuld und Strafe, nicht aber die Vernichtung der Herrschaft der Sünde über die Menschen, wie einige wollen. Die Sündentilgung wird immer in der heiligen Schrift[3]) als Zweck des Opfertodes Christi bezeichnet. Ist aber die Sünde getilgt, dann müssen auch die Wirkungen der Sünde hinwegfallen, alles das, was mit der Sünde unauflöslich verbunden ist; und da die Sündentilgung zum Zwecke der Wiederherstellung der verlorenen Kindschaft Gottes geschieht, ist die Wirkung des Kreuzesopfers nicht bloße Ent-

---

1) Νῦν δέ ist besser beglaubigt als νυνὶ δέ; νυνί ist ein durch das demonstrative ι verstärktes νῦν.

2) Ἀθέτησις von ἀ priv. und τιθέναι wegsetzen, wegschaffen ist der Sache nach von καθαρίζειν nicht verschieden. Dieselbe Bedeutung der Hinwegschaffung hat das syrische ܚܣܝ.

3) Mtth. 26, 28; Hebr. 1, 3; 9, 13; 1. Joh. 2, 2; 4, 10; Eph. 1, 7; Col. 1, 14.

sündigung, sondern auch positive Heiligung. Aus Christi Todesleiden wird also die Sühne und unser Heil abgeleitet. Ist aber dieses Todesleiden der Quell unserer Entsündigung und Heiligung, dann kann von einer Vollendung oder Ergänzung dieses Opfers in der Blutsprengung keine Rede mehr sein.

Das artikellose, ganz allgemein gefaßte ἁμαρτίας bezeichnet all das, was nur immer Sünde ist, also die Sünden aller Menschen aller Zeiten; es wird hiemit die Universalität der Sündentilgung durch das Opfer Christi hervorgehoben; denn διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ[1]) ist mit εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας zu verbinden, nicht mit πεφανέρωται. Es ist damit die historische Erscheinung Christi auf Erden, nicht aber sein Erscheinen vor dem Angesichte Gottes gemeint[2]). Dafür spricht der unmittelbare Zusammenhang des πεφανέρωται mit παθεῖν, der Gegensatz ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται und der Begriff πεφανεροῦσθαι selbst, welcher ein offenbar gemacht werden bezeichnet, ein Ausdruck, der in der heiligen Schrift immer von der sichtbaren Erscheinung Christi auf Erden gebraucht wird[3]). Dazu kommt noch das Weglassen von θεῷ, was nicht hätte geschehen können, hätte der Apostel das Erscheinen Christi vor Gottes Angesicht im Auge gehabt.

V. 27. Καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις·

V. 27. **Und gleichwie es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht;**

V. 28. οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.

V. 28. **so wird auch Christus, einmal dargebracht, um Vieler Sünden auf sich zu nehmen, zum zweitenmale ohne Sünde sichtbar werden denen zum Heile, die ihn erwarten.**

V. 27 u. 28 wird der Beweis geliefert, daß Christus sein Opfer nicht mehr wiederholen konnte, weil ein Mensch nur einmal sterben kann. Die Einmaligkeit des Opfertodes Christi wird auf dem Wege des Vergleiches beleuchtet unter Benützung der allgemein unbestrittenen Wahrheit, daß der Mensch überhaupt, also auch Christus, der als wahrer Mensch auch hierin uns gleich geworden, nur einmal sterben könne. Die Vergleichung ist eine Art analogischen Schlusses. Was nach göttlicher Anordnung vom Menschen gilt, das muß auch von Christus gelten, nämlich: es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben.

1) Einige lesen αὐτοῦ statt ἑαυτοῦ, was grammatisch unrichtig ist. Wenn einmal das pronom. gesetzt werden will, dann muß das reflex. stehen, weil es sich auf das Subject des Satzes bezieht.

2) Die Peschito übersetzt: nun aber am Ende der Zeit hat er einmal sich selbst dargebracht mittelst seines Opfers, welches die Sünde tilgt. Die Uebersetzung von πεφανέρωται mit ܩܪܒ ܢܦܫܗ = προσήνεγκεν ἑαυτον (9, 14) ist ungenau, und hebt den Gegensatz zu ὀφθήσεται auf.

3) 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 1, 20; 1. Joh. 3, 5. 8.

ιαθ' ὅσον[1]) entspricht dem οὕτω V. 28, weshalb man eher ein καθώς er=
ıarten sollte. Weil aber der Satz nicht blos eine Vergleichung, sondern auch
ne Begründung enthält, ist καθ' ὅσον prägnanter. Ἀπόκειται[2]) es ist be=
hieden oder bestimmt nämlich nach göttlichem Willen seit der Sünde im Pa=
ıdiese, welche den Tod in ihrem Gefolge hatte. Der Inhalt dieses göttlichen
štatutes ist ἅπαξ ἀποθανεῖν. Daß der Ton auf ἅπαξ ruht, geht aus dem
ıusammenhange hervor; denn die ganze Argumentation dreht sich um den Be=
eis der Einmaligkeit des Todesleidens Christi. Nur das einmalige Sterben
er Menschen hat die Unmöglichkeit eines πολλάκις παθεῖν zur Kehrseite. Die
ı der heiligen Schrift mehrfach erwähnten Todtenerweckungen, auf welche ein
bermaliges Sterben folgte, kommen hier nicht in Betracht; denn es handelt
ch um das allgemeine Gesetz, einmal zu sterben nicht um die wenigen Aus=
ahmsfälle, welche den Glauben an die göttliche Sendung des Wunderthäters
nd an die Wahrheit seiner Lehre bethätigen sollten. Jedenfalls ist von einem
gentlichen Sterben die Rede, in welchem sich der volle Proceß des Todes er=
höpft, und ein solches kann nur einmal stattfinden. Darauf weist auch der
usatz μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις[3]) hin, der kein blos paränetischer Nebengedanke
t, sondern dem Hauptgedanken, daß die Menschen nur einmal sterben können,
ım Beweise dient. Dem Sterben folgt ein Gericht, das über das mit dem
ode abgeschlossene Leben entscheidet, und den Gestorbenen ihre Stellung im
enseits anweist. Ist nun dieses Gericht einmal eingetreten, dann können die
estorbenen nicht wieder in das irdische Leibesleben zurückkehren, also auch nicht
iederholt sterben. Tod und Gericht schließen sich enge an einander an und
ıachen das diesseitige menschliche Leben unwiederholbar. Κρίσις bezeichnet hier
ie richterliche Entscheidung überhaupt ohne specielle Rücksicht auf Lohn oder
Strafe; denn der Apostel will nicht diesen Gedanken zum Ausdrucke bringen,
ondern nur die Einmaligkeit des Sterbens beweisen. Nach unserer Auffassung
t κρίσις zunächst vom speciellen Gerichte nach dem Tode eines jeden Menschen
ı verstehen. Will man jedoch den plur. ἀνθρώποις betonen und nicht den
nzelnen Menschen, sondern die Gesammtheit derselben Christo gegenüberstellen
der mit ihm vergleichen, dann hindert nichts κρίσις auf das Weltgericht zu
eziehen, das mit der zweiten Erscheinung Christi gleichzeitig ist. In dem einen
ie in dem anderen Falle handelt es sich um eine nach dem Tode der Men=
hen richterliche Entscheidung, womit das diesseitige Leben für immer zum Ab=
hlusse gelangt und somit ein wiederholtes Sterben unmöglich gemacht wird.

---

1) Καθ' ὅσον in wie ferne quatenus.

2) Ἀποκεῖσθαι heißt weglegen, bei Seite legen behufs Aufbewahrung. Luk. 19, 20 ufbewahrt, Col. 1, 5 und 2. Tim. 4, 8 hinterlegt sein. Die Vulg. übersetzt dieses Bort mit reponi; die Peschito mit ܣܝܡ Luk. 19, 20 und an unserer Stelle = gelegt, esetzt, und mit ܢܛܝܪ Col. 1, 5 und 2. Tim. 4, 8 = aufbewahrt.

3) Die Ergänzung ἔσται ist nicht nöthig, da die Wiederholung von ἀπόκειται genügt.

V. 28. Dem einmaligen Sterben der Menschen vergleicht sich (οὕτω)[1]) Christi einmalige Opferung, und dem auf das Sterben der Menschen folgenden Gerichte, Christi Wiederkunft zum Vollzuge des Weltgerichtes, um die Seinigen in den Besitz des ewigen Erbes einzusetzen. Ἅπαξ προσενεχθείς macht eine Deutung auf die Selbstdarbringung im Himmel unmöglich, und nöthiget an den Kreuzestod auf Erden zu denken; denn das Passiv προσενεχθείς bezeichnet das Sterben Christi als ein Geopfert werden nicht als ein Sichselbstdarbringen. Zudem ist hier προσενεχθείς als ein dem Sterben aller Menschen analoges Verhältniß bezeichnet, was nur auf den Kreuzestod paßt; endlich zeigen die Worte ἐκ δευτέρου κτλ., daß der Apostel bei der Darbringung Christi an etwas gedacht habe, was in die Augen fiel, also an den Kreuzestod. Während sonst im Hebräerbriefe das Sterben Jesu als Sichselbstdarbringen eingeführt ist, wird es hier als Geopfert werden bezeichnet. Offenbar ist Christus der Opferschlachtende, er ist wie das Subject so auch das Object der Opferschlachtung, weshalb schon Chrysostomus ὑφ' ἑαυτοῦ ergänzt. Er hat aus freien Stücken, aus erbarmender Liebe sein Leben hingegeben. Nicht die Kreuziger waren es, welche das Opfer darbrachten, sie waren nur die Repräsentanten dämonischer Mächte, deren sich Gott bediente, weil er nicht wollte, daß Christus sich selber das Leben nehme, so wenig er gewollt hat, daß die alttestamentlichen Opferer ihr eigenes Leben lassen[2]). Schon der Zwecksatz εἰς τὸ πολλῶν κτλ. verbietet die Bezugnahme auf jene blutdürstigen und racheschnaubenden Juden und Henkersknechte; denn wer wollte behaupten, daß diese Jesum kreuzigten behufs Sündensühne, daß sie die Repräsentanten der nach Sühne verlangenden Menschheit gewesen seien? Der Schlachtende bei dem einen großen Weltversöhnungsopfer ist Christus und zwar in seiner Eigenschaft als Stellvertreter des Menschengeschlechtes und als Hoherpriester desselben, weshalb sein Opfern laikale und hohepriesterliche Function zugleich ist. Wie die Opferschlachtung im A. B. ihrer Idee nach Hingabe des eigenen Lebens in den Tod zum Zwecke der Sühne war, so ist die Opferschlachtung im N. B. in Wirklichkeit Hingabe des eigenen Lebens in den Tod behufs Sündensühne. Hier wie dort ist der Opfernde auch das Opfer; im N. B. in Wirklichkeit, im A. B. der Idee nach in Stellvertretung, weil Gott die Vergießung des eigenen Blutes nicht wollte und diese, hätte sie stattgefunden, wirkungslos gewesen wäre; denn das Opfer eines sündigen Lebens steht in keinem Verhältnisse zur Größe der Schuld.

Die Opferung Christi geschah εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Der Sinn dieser Worte kann kein anderer sein als: der Zweck des ἅπαξ προσενεχθείς war, daß Christus stellvertretend die Sünden Vieler auf sich nehme und trage, und dadurch der göttlichen Gerechtigkeit vollkommene Genugthuung leiste. Ἀνε-

1) Das hinter οὕτω stehende καί fehlt in der Rec., findet sich aber in sämmtlichen Uncial codd., bei den meisten Minusk., Uebersetzungen (in der Vulg. und Peschito) und Kirchenvätern.

2) Vgl. Thalhofer l. c. S. 169.

γκεῖν ἁμαρτίας[1]) heißt, Sünden auf sich nehmen, um sie als Last zu tragen; nn ἀναφέρειν = in die Höhe heben, auf sich nehmen, hier die Sünden Anrer auf sich nehmen, um sie durch stellvertretendes Todesleiden zu büßen. er Apostel hat also das stellvertretende büßende Tragen der Sünden Anderer Auge. Dieses büßende Tragen der Sünde geschah aber zum Behufe ihrer lgung. Wäre die Sünde durch sein ἀναφέρειν nicht getilgt, dann könnte cht gesagt werden, daß er bei seiner Wiederkunft zum Weltgerichte ohne Sünde scheinen werde. Das mag der Grund gewesen sein, warum Viele ἀναφέρειν it ἀφαιρεῖν gleichsetzen, was zwar sprachlich unzulässig, aber sachlich ganz rich ist; denn das bloße stellvertretende Tragen der Sünden kann in der That s Zweck des Geopfertwerdens nicht bezeichnet werden. Es ist ein stellvertendes Tragen der Sünden Anderer, um sie zu büßen und zu tilgen[2]). So es auch Js. 53, 12 (αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν) gemeint[3]), worauf r Apostel unstreitig Bedacht nahm. Dort wird Christus als Sündenträger, s sündentragendes Opferlamm bezeichnet, auf welches Gott unser Aller Missent gelegt hat, um sie im Todesleiden durch stellvertretende Genugthuung abzuen, d. h. zu sühnen. Dieser Begriff der Sühne darf von ἀναφέρειν nicht gennt werden[4]). Wenn dagegen behauptet wird, daraus, daß Christus ἐκ δευου χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen werde, folge, daß er bei seiner erstmaligen scheinung nicht χωρὶς ἁμαρτίας war; und daß, da er nach 4, 15 ohne ene Sünde war, hier nur gemeint sein könne, er habe unsere Sünden auf genommen, so ist das an sich richtig, aber der Begriff von ἀναφέρειν ist mit nicht erschöpft, so wenig als die aus ἐκ δευτέρου κλ. gezogene Folgerung; n daraus, daß Christus bei seiner Parusie keine (fremde) Sünde stellver-

---

1) Die Itala und Vulg. übersetzen ἀναφέρειν mit exhaurire, was eine völlige Hinznahme der Sünde bezeichnet; denn exhaurire heißt ausschöpfen bis auf den letzten opfen; dann aber auch in die Höhe ziehen, das mit dem Ausschöpfen verbunden ist. dieser secundären Bedeutung ist es mit ἀναφέρειν identisch. Doch ist dieser Begriff ein abgeleiteter und kann hier nicht geltend gemacht werden; denn exhaurire peca heißt nicht die Sünden auf sich nehmen, sondern sie völlig tilgen. Der Gedanke Stellvertretung der dem griechischen Worte ἀναφέρειν eignet, kommt in exhaurire ht zum Ausdrucke. Auch die Peschito faßt ἀναφέρειν im Sinne der Vulg.: „und in er Person hat er geschlachtet (ܢܟܣ) die Sünden Vieler.

2) Vgl. 1. Petr. 2, 24.

3) Im Hebr. steht נָשָׂא heben, in die Höhe heben Gen. 7, 17: 42, 26.; Jes. 5, 26; n tragen Gen. 37, 25; 44, 1; Num. 14, 33, und wegnehmen 1. Sam. 17, 34. Die X übersetzen dieses Wort gewöhnlich mit λαβεῖν ἁμαρτίαν, aber auch mit ἀποφέρειν tragen entrichten) und ἀναφέρειν. Wo aber נָשָׂא in Verbindung mit „Sünde oder ssethat" vorkommt, bezeichnet es immer das büßende Tragen; so Js. 53, 4. 12; ch. 4, 4. 5. 6. —

4) Die Bemerkung Reuss': histoire de la théologie chretienne au siècle apostoue; tom. II. S. 554: L'epitre ne connaît pas la formule qu'il a *porté* nos chés; elle dit toujours qu'il les a ôtés ist nicht richtig; denn der primäre Begriff ἀναφέρειν spricht dagegen; er bezeichnet beides: stellvertretendes Tragen und stellvertendes Sühnen.

tretend tragen werde, folgt ebenso gewiß, daß er die auf sich genommenen Sünden durch sein Kreuzesopfer getilgt habe. Daß ἁμαρτία Sünde und nicht blos Sündenstrafe bedeute, bedarf keines Beweises; daraus folgt, daß auf Christus auch die Sünde übertragen wurde, nicht blos die Strafe der Sünde; denn die Ursache der Strafe ist eben unsere Sünde und Schuld. Das ergibt sich auch daraus, daß Christus bei seiner Wiederkunft χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen werde. Ist dem so, dann liegt in dieser Aeußerung der Gedanke ausgesprochen, daß Jesus in den Tagen seines irdischen Lebens wiewohl persönlich sündelos, nicht χωρὶς ἁμαρτίας, also mit Sünde belastet gewesen sei, nämlich mit der Sünde des Menschengeschlechtes. Unter πολλῶν sind die Menschen im Ganzen gemeint, die als viele bezeichnet werden im Gegensatze zu dem einmaligen Erlösungsopfer. Auch an anderen Stellen der heiligen Schrift ist πολλοί = πάντες[1]). Daß sich nach der Anschauung des Verfassers die Wirkungen des Opfertodes Christi auf die ganze Menschheit erstrecken, ist namentlich aus 2, 9 ersichtlich[2]). An unserer Stelle wird nur ausgesagt, daß die Zahl derer, deren Sünden Christus getragen, eine große ist, ohne Rücksicht darauf, ob in dieser Zahl die Gesammtheit oder nur ein Theil der Menschen eingeschlossen gedacht ist. In Anbetracht dessen ist eine Beschränkung des Wortes πολλοί nicht angezeigt[3]). Ebenso wenig bedarf es zum Verständnisse von πολλῶν der Unterscheidung: quantum ad sufficientiam pro omnibus, quantum vero ad efficientiam pro multis (scil. electis) Christum peccata tulisse[4]), da sich dieselbe von selbst versteht, und hier gar nicht am Platze ist; denn nicht um eine Einschränkung der Wirkungen des Opfertodes Christi handelt es sich, sondern vielmehr um Geltendmachung ihrer Universalität[5]). Εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ist Wiederholung von εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας und darum in demselben Sinne zu fassen wie dieses. Ἐκ δευτέρου[6]) ὀφθήσεται ist von der sichtbaren Wiederkunft Christi zu verstehen, dafür spricht ὀφθήσεται und der Gegensatz ἅπαξ πεφανέρωται, der ebenfalls von seinem sichtbaren Erscheinen auf Erden gebraucht ist.

Ὀφθήσεται ist ein für die sichtbare Erscheinung des Herrn sehr passender Ausdruck, der in den heiligen Schriften für die Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht wird[7]), worauf jedoch hier keine Rücksicht genommen ist, da von Christus als dem Richter gehandelt wird. Sonst findet sich zur Bezeichnung der Wiederkunft Christi zum Weltgericht gewöhnlich das Wort παρουσία oder ἐπιφάνεια; letzterer Ausdruck besonders in den Pastoralbriefen. Der Aus-

1) Mtth. 26, 28; Mark. 14, 24; Mtth. 20, 28; Röm. 5, 15. 18. 19.
2) Vgl. 1. Tim. 2, 5. 6; 1. Joh. 2, 2.
3) Die calvinische Prädestinationslehre hat sonach an πολλῶν keine Stütze.
4) Estius nach dem Vorgange des heil. Thomas zu Mtth. 20, 28.
5) Vgl. V. 26 namentlich εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας.
6) Ἐκ δευτέρου findet sich noch Apgsch. 10, 15 (Vulg iterum) und 11, 9 (Vulg. secundo).
7) Luk. 24, 34; Apgsch. 9, 17; 26, 16; 1. Cor. 15, 5—8.

ruck χωρὶς ἁμαρτίας erklärt sich aus dem Gegensatze εἰς τὸ ἀνενεγκεῖν μαρτίας. Das erstemal kam er zum Tragen fremder Sünde als Dulder nd Tilger, fremder Schuld. Wenn er wiederkommt, ist er nicht mehr mit en Sünden der Menschen beladen, er hat mit der Sünde nichts mehr zu haffen; er kommt als Richter; denn nach dem Selbstzeugnisse Christi und der eiligen Schrift des N. B. wird Christus die Welt richten. Es ist also zu bersetzen ohne Sünde, nicht „ohne Sündopfer"[1]) oder „ohne Sündenstrafe"; enn ἁμαρτία bezeichnet weder Sündenstrafe, noch Sündopfer, sondern einach Sünde. Οἱ ἀπεκδεχόμενοι ist ein paulinischer Lieblingsausdruck[2]), womit ier die Gläubigen bezeichnet werden, welche Christum, den Urheber ihres Heiles 2, 10), den Anfänger und Vollender ihres Glaubens (12, 2) in Gehorsam 5, 9) sehnsuchtsvoll erwarten. Ihnen wird er erscheinen εἰς σωτηρίαν, d. h. ur völligen Mittheilung des verheißenen Heiles, zur vollkommenen Beseligung, elche auch die Unsterblichkeit des glorificirten Leibes involvirt, mit einem Worte ur Einführung in die Seligkeit des ewigen Lebens[3]). Daß Christus, wenn er iederkommt, Allen sichtbar erscheinen wird, nicht blos denen die auf ihn arten, ist ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift[4]). Vergeltung wird Allen 1 Theil, Lohn oder Strafe je nach Verdienst. Wenn an unserer Stelle die rafende Seite der Parusie Christi nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so egt der Grund darin, daß das Erscheinen Christi εἰς σωτηρίαν jene Seite des erichtes darstellt, welche der ersten Erscheinung der Heilsvermittelung entspricht. n Anbetracht des Dargelegten wird ὀφθήσεται am besten mit εἰς σωτηρίαν erbunden[5]), wornach dann die Uebersetzung lautet: zum zweiten Male wird er hne Sünde erscheinen — denen die auf ihn warten zum Heile. Bei dieser ebersetzung erhält der Gedanke, daß die Parusie Christi Allen sichtbar sein ird, den richtigen Ausdruck.

Cap. X. V. 1. Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ᾽ ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, ἃς προςφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές, οὐδέποτε δύναται τοὺς προςερχομένους τελειῶσαι.

Cap. X. V. 1. Denn das Gesetz, welches (nur) der zukünftigen Güter Schatten enthält, nicht das Bild der Dinge selbst, kann durch die alljährlich gleichen Opfer, welche sie immerfort darbringen, nimmermehr die Hinzutretenden vollenden.

Nachdem der Apostel in dem unmittelbar Vorhergehenden gezeigt hat, daß ine Wiederholung des Kreuzesopfers unmöglich und undenkbar sei, führt er

1) Gegen Allioli.

2) 1. Cor. 1, 7; Phil, 3, 20.

3) Die Peschito übersetzt εἰς ζωὴν (ܠܚܝ̈ܘܗܝ) scil. αἰωνίου; denn der Abschluß nd Höhepunkt der σωτηρία ist das ewig glückselige Leben.

4) Vgl. in unserem Briefe die Stelle 1, 6, wo von einer feierlichen Einführung des rstgeborenen in die Welt die Rede ist, die all deren Bewohnern sichtbar sein wird.

5) Auch die Peschito hat diese Verbindung ܢܬܚܙܐ ܠܚܝ̈ܘܗܝ er wird erscheinen um Leben Derer, die ihn erwarten.

nun X., 1—18 den bereits früher angedeuteten Gedanken der Allgenügsamkeit des einmaligen Opfers Christi unter wiederholter Hervorhebung und Begründung der Unwirksamkeit der alttestamentlichen Opfer näher aus, um den Hebräern zu zeigen, daß nunmehr weitere Opferdarbringungen gar nicht mehr erforderlich seien, dieselben vielmehr aufgehoben sind und alle Bedeutung verloren haben.

Im engen Anschlusse an den Hauptgedanken der unmittelbar vorhergehenden Verse, daß Christus einmal sich selbst geopfert habe zur Hinwegnahme der Sünde, zeigt der Apostel 10, 1—4, daß die vom Gesetze vorgeschriebenen Thieropfer eine τελείωσις gar nicht zu wirken vermochten. Der Beweis ist genommen aus dem schattenbildlichen Charakter des Gesetzes, aus der Wiederholung seiner Opfer und aus der Beschaffenheit dieser Opfer selbst.

V. 1. Mit dem explicativen γάρ wird die Abhandlung an das Vorangehende angeknüpft[1]) und gezeigt, warum Entsündigung und Heiligung nur durch das Opfer Christi nicht aber durch die gesetzlichen Opfer kommen könne. Der Grund ist, weil das Gesetz nur einen Schatten der zukünftigen Güter enthält, nicht das Bild der Dinge selbst. Ὁ νόμος ist hier im weitesten Sinne zu fassen und soviel als πρώτη διαθήκη. Das Gesetz begreift in sich die Gesammtheit der religiösen, moralischen und liturgischen Vorschriften und Gebräuche; denn aus dem schattenbildlichen Charakter des Gesetzes folgert der Apostel die Unwirksamkeit der gesetzlichen Opfer. Der Participialsatz: σκιὰν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων gibt den in der Natur des Gesetzes liegenden Grund seiner Wirkungslosigkeit an und enthält eine Rechtfertigung bezüglich der von ihm über den A. B. ausgesagten Unvollkommenheit, die ja in der göttlichen Bestimmung selbst ihren Grund hat. Wie die Darbringung so ist auch die Unwirksamkeit der alttestamentlichen Opfer eine gottgewollte; denn Sündenvergebung, Heiligung, Vollendung sind Güter, die erst der messianischen Zeit in Aussicht gestellt sind. Σκιὰν ist vorangestellt, um das Wesen- und Wirkungslose des Gesetzes der neutestamentlichen Heilsökonomie gegenüber recht scharf hervorzuheben. Ein Schatten ist ein verschwommener Abriß, welcher die Gestalt des abgeschatteten Gegenstandes nur sehr dürftig und schwach wiedergibt. Er ist keine Wesensverkörperung, entbehrt also jeglicher Realität und bringt nur die äußeren Umrisse eines Körpers zur Darstellung. Die μέλλοντα ἀγαθά sind die neutestamentlichen Heilsgüter: Vollendung (V. 1), Heiligung (V. 10) und Entsündigung (V. 18), die aus dem Kreuzesopfer Christi kommen. Sie heißen und sind dem alten Bunde gegenüber μέλλοντα; also nicht in dem Sinne, als gehörten diese Güter ausschließlich der jenseitigen Welt an, so daß sie auch für uns nach vollbrachtem Weltversöhnungsopfer noch zukünftige sind; denn die Güter des A. B. werden nicht den im Himmel uns

---

1) Es ist nicht nöthig zur Gewinnung eines passenden Ueberganges von 9, 28 auf 10, 1 mit Estius einzuschalten: ergo salus est a Christo exspectanda, non ex lege. Nam lex, umbram habens etc. perfectos facere non potest.

nterlegten Gütern: Verklärung und Beseligung, sondern den Gütern des
euen Bundes überhaupt gegenübergestellt. Hat aber der A. B. nur einen
chatten der zukünftigen Güter, dann konnten auch seine Anstalten und Ein-
chtungen Priesterthum, Cultus und Cultstätte nur schattenbildlicher Natur
in, die weder wirkliche Entsündigung noch wahres Nahen zu Gott zu ver-
itteln vermochten. Den Gegensatz zu σκιάν bildet das negative Redeglied:
ὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Da der Apostel mit diesen Worten
asjenige hervorhebt, was den neuen Bund vor dem alten charakteristisch aus-
azeichnet, so kann εἰκών nicht das bloße Bild oder Abbild im Gegensatze zur
ache bezeichnen; denn in diesem Falle würde dem alten wie dem neuen Bunde
n bloß bildlicher Charakter zugeschrieben, nur mit dem Unterschiede, daß das
esetz einen bloßen Schatten, das Evangelium oder der neue Bund dagegen
n vollkommenes Ebenbild der μέλλοντα ἀγαθά besitzt. Εἰκών bezeichnet hier
nfach die Gestalt im Gegensatze zu deren bloßen Schatten[1]), die Wesensaus-
staltung der Dinge[2]), hier der μέλλοντα ἀγαθά. Es ist also ein Bild, worin
h die Dinge selbst darstellen[3]). Τὰ πράγματα ist allgemein gehaltener Aus-
uck für μέλλοντα ἀγαθά. Es sind die neutestamentlichen heilsgeschichtlichen
hatsachen der Erlösung gemeint; denn von diesen ist im Gegensatze zu den
ttestamentlichen Institutionen die Rede; nicht die jenseitigen Realitäten, welche
rch jene Thatsachen aus ihrer Transcendenz entbunden wurden[4]) und Gegen-
nd unserer Hoffnung sind. Das Bild der Dinge selbst = die Dinge selbst;
erklärt schon Chrysostomus diese Worte, und Estius beruft sich für die Rich-
keit dieser Erklärung auf den Wortlaut, indem er sagt: Non enim sic dicit:
mbram habens lex futurorum bonorum, non eorum imaginem; sed
t: non ipsam imaginem rerum. Dicendo enim: ipsam, et addendo:
rum, significavit res ipsas praesentes atque in se ipsis repraesen-
tas. Weil nun das Gesetz einen bloßen Schatten, nicht die Dinge selbst ent-
lt, so sind auch seine Opfer nur ein bloßes Schattenbild vom Opfer Christi,
rmochten also eine wahre τελείωσις nicht zu bewerkstelligen; denn was vom
esetze gilt, das gilt auch von seinen Opfern.

Κατ' ἐνιαυτόν gehört weder zu προσφέρουσιν noch zu οὐδέποτε δύναται[5]),
ndern ist enge mit ταῖς αὐταῖς = ταῖς αὐταῖς κατ' ἐνιαυτὸν θυσίαις „durch

---

1) Col. 2, 17 σκιά und σῶμα; vgl. Phil. 2, 6. 7, Col. 3, 10.

2) So auch Estius: Nomen »imaginis« non usurpat pro expressa repraesentione rei alicujus, sed pro ipsa re exhibita ac repraesentata; quomodo dicitur cies hominis esse imago hominis cum in ea ipse homo secundum se videatur.

3) Die Peschito übersetzt εἰκών mit Wesen (ܩܢܘܡܐ), was nicht genau ist; denn ών bezeichnet weder Wesen noch ein bloßes Bild.

4) Gegen Delitzsch l. c. z. d. St.

5) Bei der Verbindung mit προσφέρουσι müßte es heißen: ταῖς θυσίαις, ἃς κατ' ἐνιαυ- τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν; bei der Verbindung mit οὐδέποτε δύναται würden die beiden mittelbar mit einander verbundenen Zeitbestimmungen nicht gut zu einander passen. ine solche Verbindung gestattet auch V. 11 nicht, wo die Parallele καθ' ἡμέραν von δέποτε getrennt ist.

die nämlichen alljährlich wiederkehrenden Opfer" zu verbinden. Diese Opfer sind die Opfer des Versöhnungstages, nicht die Privatsündopfer der Einzelnen, was schon der Ausdruck κατ' ἐνιαυτόν außer allen Zweifel setzt. Die alljährliche Dieselbigkeit der Versöhnungsopfer wird mit besonderm Nachdrucke hervorgehoben, weil sich gerade darin der schattenbildliche Charakter des A. B. und die Unfähigkeit des levitischen Opfer- und Priesterinstitutes rücksichtlich vollkommener Sühneleistung ausprägt. Ist nun bei ταῖς αὐταῖς θυσίαις[1]) ausschließlich an die jährlichen Versöhnungsopfer zu denken, dann müssen die levitischen Hohenpriester das Subject zu προςφέρουσι sein, während die προςερχόμενοι = λατρεύοντες diejenigen sind, für welche die Opfer dargebracht werden. Εἰς τὸ διηνεκές stetiglich, immerfort gehört zu προςφέρουσι nicht zu τελειῶσαι. Die letztere Verbindung würde ἃς προςφέρουσι inhaltslos machen und widerstreitet V. 3 und 4, wo von den alttestamentlichen Opfern gesagt ist, daß sie nicht allein nicht dauerhaft zu vollenden vermögen, sondern daß sie dies überhaupt nicht vermögen, vielmehr nur auf das Bedürfniß der Entsündigung hinweisen. Stellt ja doch das dreifache κατ' ἐνιαυτόν, ταῖς αὐταῖς θυσίαις und εἰς τὸ διηνεκές den ununterbrochen sich wiederholenden Kreislauf der jährlichen Sühnopfer dar. Aus dieser beständigen Wiederholung schöpft der Apostel seine Argumentation gegen ihre Vollendungsfähigkeit im Zusammenhalte mit dem Einen und ein für alle Mal dargebrachten die ganze Welt erlösenden Opfer Christi. Auch von diesem Gesichtspunkte aus ist es unthunlich, εἰς τὸ διηνεκές mit τελειῶσαι zu verbinden.

Von dem Gesetze ist gesagt, es sei ihm unmöglich gewesen, durch seine Opfer τοὺς προςερχομένους τελειῶσαι. Die προςερχόμενοι sind wie bereits bemerkt zunächst diejenigen, zu deren Sühnung die Opfer durch priesterliche Vermittelung dargebracht werden, ohne jedoch hiebei die Priesterschaft auszuschließen: denn am Versöhnungsfeste, dessen Opfer der Apostel an unserer Stelle im Sinne hat, opferte der Hohepriester zuerst für sich und sein Haus und dann für das Volk. Bei τελειῶσαι ist an κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι (9, 9) zu denken nicht an die jenseitige τελείωσις; das ergibt sich aus den Ausdrücken καθαρίζειν (V. 2), ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας (V. 4) und ἁγιάζειν (V. 10), welche dem τελειοῦν entsprechen; es bezeichnet also die wirkliche Hinwegnahme der Sünden, innerliche Reinigung und Heiligung[2]). Zu οὐδέποτε δύναται ist ὁ νόμος das Subject. Die Leseart δύνανται[3]) ist unpassend; denn sie würde die Hohenpriester zum Subjecte haben und von ihnen etwas aussagen, was im Hebräerbriefe nur vom Gesetz und den Opfern ausgesagt wird[4]). Diese Leseart würde ferner die

1) Die Leseart αἷς ist wahrscheinlich durch mechanische Nachbildung der vorangehenden Endsylben (ταῖς αὐταῖς θυσίαις) entstanden. Außerdem ist ἃς viel stärker bezeugt und von allen Textkritikern anerkannt. Noch weniger Bezeugung hat die Variante, welche mit Hinweglassung des Relativ vor προςφέρουσι zur sichtlich grammatischen Nachhilfe καὶ vor οὐδέποτε einschaltet.

2) Auch Estius erklärt τελειῶσαι mit sanctificare, justificare.

3) A C, viele Minuskeln, die Peschito, Chrysostomus, Theodoret u. a.

4) 7, 17; 9, 9; 10, 11.

Worte σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος ... πραγμάτων zu einem selbstständigen Satze machen, was er sprachlich nicht ist; auch ist eine solche harte Construction dem sonstigen Style des Hebräerbriefes unangemessen. Wir bleiben also bei dem text. rec. δύναται, dem sich auch Hieronymus, die Itala und Vulg. anschließen.

V. 2. Ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι, διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους;

V. 2. Denn würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden, weil ja die Dienenden einmal gereiniget, kein Sündenbewußtsein mehr hätten?

V. 2 wird die Behauptung, daß die alttestamentlichen Opfer eine Hinwegnahme der Sünden und eine innerliche Reinigung nicht zu bewirken vermochten, aus der steten Wiederholung derselben in Form einer Frage bewiesen. Mit οὐκ ist der Satz ein Fragesatz, wodurch das Argument verstärkt wird, ohne οὐκ ein thetisches Urtheil. Die Leseart ἐπεὶ οὐκ ἂν (gegen die Rec. ἐπεὶ ἂν) ist durch alle Uncialen, die meisten Minuskeln, Uebersetzungen und Kirchenväter bestätiget und deshalb als ursprünglich beizubehalten[1]). Die Construction des παύεσθαι mit dem Particip ist klassisch[2]), und findet sich auch Apgsch. 5, 42. Hätten die alttestamentlichen Opfer jene Wirkung, die man von ihnen erwartet, dann wäre ihre Wiederholung überflüssig. Der Grund ihrer Darbringung, das Sündenbewußtsein, müßte dann wegfallen; denn wer einmal wirklich im Sinne der sittlichen Vollendung gereiniget ist, hat kein Sündenbewußtsein mehr, er bedarf also auch keiner Opfer mehr. Nur aber besteht das Sündenbewußtsein trotz aller Opfer fort, die Opfernden sind also nicht entsündiget und gereiniget, daher die Thatsache der beständigen Wiederholung der Opfer des Versöhnungstages, worin der unumstößliche Beweis der V. 1 ausgesprochenen Behauptung ὁ νόμος οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι liegt. Die Einwendung: die Opfer hätten wohl von den vergangenen Sünden gereiniget, die Sündenschuld des Opfernden sei wirklich getilgt worden, und die Wiederholung der Opfer sei nur wegen der immer wieder auf's Neue vorkommenden Sünden nöthig, wird durch das οὐδέποτε δύναται τελειῶσαι V. 1 gründlich widerlegt. Συνείδησις[3]) ἁμαρτιῶν = Sündenbewußtsein schließt auch das Schuldbewußtsein in sich, weil sich Sünde und Schuld nicht von einander trennen lassen; es ist damit auf die Wirkung des wahren Opfers hingewiesen, auf die innere Reinigung und Tilgung der Sünde; denn das Bedürfniß der Opferdarbringung beruht subjectiv auf dem Bewußtsein der Sünde und Schuld. Wer kein Bewußtsein von Sünden mehr hat, dessen Gewissen, d. h. dessen Wissen um sich selbst im Verhältnisse zu Gott, ist dann frei von Sünde, er weiß und fühlt sich rein, bedarf also keiner weiteren Opfer. Unter λατρεύοντες

---

1) Auch eine Leseart ἐπεὶ κἂν erklärt sich nur aus ἐπεὶ οὐκ ἄν.
2) Vgl. Buttmann, griech. Grammat. S. 422 und 423.
3) Zu συνείδησις vgl. 9, 9. 14.

ist das Volk und die Priesterschaft zu verstehen, die ganze sünde- und schuldbeladene alttestamentliche Gemeinde, für welche alljährlich das Versöhnungsopfer dargebracht wurde. Das partic. perf. κεκαθαρισμένους[1]) stellt die Reinigung als eine geschehene aber in ihrer Wirkung noch fortdauernde dar. Was unter dieser Reinigung zu verstehen sei, zeigen die Worte διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν... τοὺς λατρεύοντας, es ist die völlige Tilgung des Sünden- und Schuldbewußtseins gemeint. Aus dem was V. 1 und V. 2 den alttestamentlichen Versöhnungsopfern abgesprochen wird, ist ersichtlich was das Opfer Christi gewirkt hat. Die Sünde und ihre Schuld ist nicht nur objectiv, sondern auch subjectiv getilgt, wir sind durch dasselbe τετελειωμένοι und κεκαθαρισμένοι. Das part. perf. κεκαθαρισμένοι an sich schon, und noch mehr in Verbindung mit ἅπαξ läßt ersehen, daß hier von einer Reinigung die Rede ist, welche ein für allemal geschah, und deshalb einer Wiederholung nicht bedarf.

V. 3. Ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν.	V. 3. **Sondern es ist in ihnen nur eine alljährliche Sündenerinnerung.**

Dieser Vers spricht den Zweck der alttestamentlichen Opfer aus. Sie erinnerten nur Jahr für Jahr an das Vorhandensein von Sünde uud Schuld und dadurch an das Bedürfniß einer wirklichen Sündenreinigung, wodurch nothwendigerweise die Sehnsucht nach Erlösung geweckt und fortwährend rege erhalten wurde. Der ganze Zweck der alttestamentlichen Opferliturgie bestand also in der Lebendigerhaltung des Sündenbewußtseins und in der Weckung und Vertiefung der Sehnsucht nach einem wahren sündetilgenden Opfer, auf das schon die Propheten hingewiesen hatten[2]). Es wird zwar als Zweck der mosaischen Versöhnungsanstalt diese Sehnsucht nicht ausdrücklich hervorgehoben, ergibt sich aber nothwendig aus der Behauptung, daß jene Opfer nur eine stete Erinnerung an die Sünden gewesen seien. Der Apostel verneint also in unserem Verse entschieden die den alttestamentlichen Opfern zuerkannte innerlich reinigende Kraft, um die Leser von ihrer Anhänglichkeit an den mosaischen Opfercult für immer loszureißen. Wie man angesichts dessen, noch von einer Wirksamkeit der levitischen Opfer ex opere operato reden kann ist unerfindlich. Das Gesetz mit allem was an ihm hängt ist ein Schatten der künftigen Güter, seine Opfer können nicht vollenden, sie vermögen das Sündenbewußtsein nicht zu tilgen, nur eine Erinnerung an die Süude wohnt ihnen inne, und bei all dem schreibt man ihnen eine Wirksamkeit ex opere operato zu. Hätten sie diese Wirksamkeit gehabt, dann bestände in der That kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen dem alten und dem neuen Bunde, und es wäre nicht abzusehen, warum der Apostel sich so sehr bemühte, seine Leser aus dem alten Bunde herauszudrängen und für Christus und seine Heilsanstalt zu gewinnen. Der ganze Zweck des herrlichen Sendschreibens wäre verfehlt. Ἀλλά hat hier, da V. 3

---

1) Die Rec. liest κεκαθαρμένους, eine Form, welche dem Sprachgebrauche des Hebräerbriefes fremd ist.

2) Vgl. 8, 12; 10, 5 ff.

n natürlichsten als Gegensatz zu V. 1 aufgefaßt wird, die Bedeutung „son-
rn". Zu ἐν αὐταῖς ist nicht γίνεται zu ergänzen, sondern ἐστι oder ἔνεστι;
nn ἀνάμνησις bedeutet nicht commemoratio, wobei an das Sündenbekennt-
ß des Hohenpriesters zu denken wäre, das er am Versöhnungstage für sich,
n Haus und das ganze Volk ablegte[1]), sondern Erinnerung im activen
inne[2]) = die Opfer erinnern alljährlich an die Sünden[3]). Daß in diesen
jährlich sich wiederholenden Opfern nur eine alljährliche Sündenerinnerung
gt, zeigt den Lesern, daß Sünden und Sündenbewußtsein noch immer vor-
nden sind. Der ganze Opfercult erinnerte an die Thatsächlichkeit der Sünde
d an die Nothwendigkeit einer realen inneren Entsündigung; er war eine
tische Anerkennung der perennirenden Sündhaftigkeit des Bundesvolkes und
n fortwährendes Verlangen nach Sühne, und insoferne waren die typischen
pfer bei all ihrer Vollendungsunfähigkeit von nicht geringem Werthe; denn
rin lag ihr Anknüpfungspunkt mit dem Opfer Christi, weil Sündenerkennt-
ß und Sehnsucht nach dem Erlöser zur Vergebung der Sünden disponirt.

4. Ἀδύνατον γάρ, αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας.

V. 4. **Denn es ist unmöglich, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden hinwegnehme.**

V. 2 hat der Apostel aus der Thatsache der Wiederholung der alttesta-
ntlichen Opfer ihre Entsündigungsunfähigkeit gefolgert. V. 4 wird diese
fähigkeit aus ihrem eigenen Wesen abgeleitet. Das Blut unvernünftiger und
llenloser Thiere ist nicht im Stande die Sünden der Menschen hinwegzunehmen;
n das Opfer eines an sich werthlosen und mit den Handlungen des
enschen in keinem inneren Zusammenhange stehenden Thierlebens kann einen
nfluß auf das Seelenleben des Opfernden nicht ausüben. Sind ja doch die
esetze über die Thieropfer nur äußere fleischliche Satzungen (9, 10), und ist
s Leben, das die Opfernden darbringen nur ein fremdes Leben (9, 25).
r Apostel hält den aufgestellten Satz für so selbstverständlich, daß er von
em Beweise desselben absieht. Aus der großen Zahl der blutigen Opfer
rden die der ταῦροι καὶ τράγοι, die Opfer des Versöhnungstages hervorge-
ben; denn diese hat der Apostel hier im Auge. Was von diesen gilt, das
lt selbstverständlich auch von den anderen, mögen sie von wem immer darge-
acht werden. Der Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας[4]), der mit den Begriffen
θαρίζειν (V. 2) und τελειοῦν (V. 1) identisch ist, bezeichnet eine völlige Hin-

---

1) 3. Mos. 16, 21.

2) Ebenso die Peschito, welche die Aphelform wählt (ܡܥܗܕܝܢ): sondern in ihnen
n Opfern rufen sie sich in Erinnerung ihre Sünden alljährlich.

3) Gegen Estius der ἀνάμνησις mit Sündenbekenntniß erklärt und das ergänzende
: der Vulg. ganz passend findet.

4) Die LXX nehmen Is. 27, 9 ἀφαιρεῖν im Sinne von כִּפֵּר sühnen, indem sie
יְכֻפַּר mit ἀφαιρεθήσεται übersetzen. Die Peschito hat καθαρίζειν wie V. 2 (ܕܟܐ) und
e active Form wie der griechische Text, während die Vulg. die Passivform gewählt hat.

wegschaffung der Sünden, objective: die Tilgung der gesammten Sündenschuld, subjective: die Befreiung von dem gesammten Schuldbewußtsein. Er besagt noch nachdrücklicher als καθαρίζειν, daß die Sünden durch das Opfer so hinweggethan sind, daß die Gereinigten davon ganz und gar frei sind, und darum von deren Folgen nicht mehr 'getroffen werden können. Das aber vermögen die Thieropfer nicht zu leisten; sie heben weder die Schuld noch das Schuldbewußtsein auf, noch weniger sind sie im Stande, die sittliche Erneuerung zu einem Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit (V. 14) zu wege zu bringen; sie heiligen nur πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, d. h. sie stellen nur die Zugehörigkeit zum alttestamentlichen Bundesvolke wieder her. Der Hauptgrund dieser Wirkungslosigkeit liegt in der inadäquaten Stellvertretung des sündigen Menschen. Der Mensch kann nur durch einen Menschen und zwar durch einen sündelosen vor Gott giltig vertreten werden. Das Thier ist wesentlich vom Menschen verschieden; es kann also die Substitution eines Thieres eine wahre Stellvertretung des Menschen nie und nimmer sein; folglich kann der Tod der stellvertretenden Opferthiere nicht als Tod des Menschen angesehen werden. Die Uebertragung der Sünde und Schuld des Opfernden auf das Opferthier mittelst Handauflegung hatte nur symbolischen Charakter. Sie war ein Bekenntniß seiner Sündhaftigkeit und Todesschuld und zugleich der Ausdruck für die Nothwendigkeit einer stellvertretenden Genugthuung aber nicht Vollzug einer wirklichen Stellvertretung. Wie sollte also das Blut der Opferthiere, das jeder wahren Menschenstellvertretung ermangelt, eine reinigende Wirkung auf das innere Geistes= und Seelenleben des Menschen ausüben können? Wie sollte das Blut der Opferthiere eine die Sünde und Schuld einer Menschenseele aufwiegende Bezahlung sein?

V. 5. Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον, λέγει· Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.

V. 5. Darum eintretend in die Welt sagt er: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt; einen Leib aber hast du mir zubereitet.

V. 6. Ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.

V. 6. An Brand- und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen.

V. 7. Τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω (ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ) τοῦ ποιῆσαι, ὁ Θεὸς, τὸ θέλημά σου.

V. 7. Da sprach ich: Siehe, ich komme (in der Buchrolle ist über mich geschrieben) zu vollziehen, o Gott, deinen Willen.

Weil das Blut der Opferthiere die Sünden nicht hinwegzunehmen vermochte, war ein anderes Opfer nöthig, in welchem der Rathschluß Gottes bezüglich der Heiligung des Menschengeschlechtes sich vollziehen sollte. Dieses Opfer ist das Selbstopfer Christi, auf das, wie nun gezeigt wird, schon im A. B. hingewiesen wurde. An den aus der Praxis (alljährliche Wiederholung) und aus der Natur der Sache (Thieropfer) genommenen Beweis der Wirkungslosigkeit der alttestamentlichen Opfer reiht sich nun der diesbezügliche

Schriftbeweis, der aus Ps. 39, 7—9 genommen ist, woraus dann der Apostel die Abrogation der alttestamentlichen Opfergesetze folgert.

V. 5. Διὸ bezieht sich auf die ganze V. 1—4 enthaltene Gedankenreihe; deshalb, weil die Sache sich so verhält, weil das Blut der Stiere und Böcke die Sühnebedürftigen nicht zu vollenden, d. h. zu reinigen und zu entsündigen vermag, hat schon der heilige Geist auf die Nichtigkeit und Abrogation der Thieropfer und ihren einstigen Ersatz durch das einmalige Selbstopfer. Christi hingewiesen. Die nach den LXX aus dem Gedächtnisse citirte Psalmstelle legt der Apostel Christo in den Mund und läßt ihn dieselbe bei seinem Eintritte in die Welt aussprechen. Εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον bezieht sich auf den Augenblick der Incarnation, nicht auf das erste öffentliche Auftreten des Messias, auch nicht auf den Augenblick des ersten Bewußtwerdens Christi in seiner Jugend. Im Sinne des Apostels sind die Worte als in dem Momente gesprochen anzusehen, wo der Logos mit der Menschennatur im Schooße Mariens sich verband; denn der Ausdruck „in die Welt eintreten" von Christus gesagt, kann nichts anderes bezeichnen, als seinen Eintritt in's Fleisch, eine Menschwerdung, mit welcher die Bereitung des Opferleibes Christi zusammenfällt[1]). Was der Psalmist in Worten ausspricht, hat Christus durch ine Menschwerdung factisch ausgesprochen dadurch, daß er in bereitwilligem ehorsame zur Vollziehung des göttlichen Erlösungsrathschlusses sich darbot; nn der Zweck der Menschwerdung ist die Erlösung des Menschengeschlechtes; in Erscheinen auf Erden ein thatsächliches „ἰδοὺ ἥκω". Es ist nicht nöthig, n wirkliches Aussprechen dieser Worte bei Christus anzunehmen, als er bei iner Menschwerdung in die Welt eintrat. Will man aber gleichwohl den uchstäblichen Sinn des Wortes λέγει beibehalten, so müssen die Worte ςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον in den Moment verlegt werden, in welchen die räexistenzielle Person Christi in unsere menschliche Natur einging. So aufgeßt haben dann die Worte εἰςέρχομ. κλ. die Präexistenz der Person Christi, s Sohnes Gottes, zur Voraussetzung. Denn wenn Christus die mit λέγει ngeführten Psalmworte bei seiner Menschwerdung ausgesprochen, dann muß er or seinem Eintritte in die Welt schon existirt haben. Der Psalm, aus welem unser Citat genommen, ist ein Lied Davids, das er zur Zeit der Saulhen oder Absalon'schen Verfolgung nach erlangter Gnadenhilfe gesungen. erne hätte er dem Ewigen nach der Sitte frommer Israeliten zum Danke ir die besonderen Gnadenerweisungen äußere Opfer an der Cultstätte dargeracht; allein die Situation, in der er sich befand, — er war auf der Flucht or Saul — machte ihm die Darbringung eines solchen Opfers unmöglich. iese von Gott über ihn verhängte Lage ist ihm ein Zeichen, daß Gott deralen von ihm kein Dankopfer, überhaupt kein Opfer wolle, sondern nur das, as er auch in seiner Entfernung vom Hause Gottes zu leisten vermöge, nämich das geistige Opfer des Gehorsams gegen den geoffenbarten Gotteswillen.

---

1) Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4; 1. Joh. 4, 10.

Dieses geistige Opfer verspricht er nun dem Ewigen. So aufgefaßt enthält das Citat nichts, woraus auf eine Geringschätzung des Opfercultes von Seite Davids geschlossen werden könnte. Wie sollte auch ein Mann, der sich die Verherrlichung des theokratischen Cultes zur Hauptaufgabe seines Lebens gesetzt den ganzen alttestamentlichen Opfercult verwerfen können?

Der Psalm ist keine directe Weissagung auf den Messias. Die Synagoge hat ihn nie als einen messianischen Psalm betrachtet, und der Inhalt des Liedes spricht nicht weniger gegen seinen messianischen Charakter; denn der Dichter betrachtet die auf ihm lastenden Leiden als Strafe seiner eigenen Sünden (V. 13. 14). Daraus folgt, daß der Psalm im Ganzen des messianischen Charakters entbehre. Allein an unserer Stelle handelt es sich nicht darum, ob der Apostel den ganzen Psalm, sondern nur darum, ob er das angeführte Citat als vom heiligen Geiste dem kommenden Messias in den Mund gelegt betrachte. Daß letzteres wirklich der Fall sei, ergibt sich aus der Argumentation, die er aus dem Citate schöpft; denn sie zeigt, daß er die citirten Schriftworte unmittelbar als eine Aussage des Geistes der Weissagung über den Willensentschluß, mit dem Christus in die Welt eintrat, betrachtet hat. Aber mit welchem Rechte gibt der Apostel dem Citate messianische Deutung? Die Berufung auf den typischen Charakter des alten Bundes überhaupt, und des theokratischen Königs insbesondere, rechtfertiget diese messianische Deutung nicht; denn in diesem Falle müßten gar viele Reden und Thatsachen des A. B. auf Christus ihre Anwendung finden. Auch hat das Citat keine Beziehung auf die königliche Würde Davids; denn die darin ausgesprochenen Worte kann jeder gläubige und Gott liebende Israelite sagen. Wenn nun gleichwohl der Apostel den Psalmisten David zum vorbildlichen Repräsentanten Christi macht, so rechtfertiget sich diese typische Anschauung durch die im Citate ausgesprochene Idee, daß die willige Vollziehung des göttlichen Willens an die Stelle der alttestamentlichen Opfer zu treten habe, soferne sich diese Idee erst in Christus in ihrer vollen Bedeutung verwirklichet hat. Treffend bemerkt hierüber Riehm: In der alttestamentlichen Zeit hatte jene Idee nur in sehr beschränkter Weise Geltung[1]); sie wies schon über das alte Testament hinaus; ja sie hatte innerhalb desselben eigentlich gar keine Berechtigung. Der Dichter konnte sich zu derselben nur erheben, indem er sich zugleich über den rein alttestamentlichen Standpunkt erhob. Aber auch so war nur eine unvollkommene Verwirklichung dieser wesentlich neutestamentlichen Idee in dem Leben der alttestamentlichen Frommen möglich, nicht nur wegen der immer vorhandenen Mangelhaftigkeit ihrer Erfüllung des Willens Gottes, sondern auch weil der Gotteswille, welchen sie zu vollziehen hatten, sich gar nicht auf die Sühnung der Sünden bezog, so daß die Erfüllung desselben die Stelle der Opferdarbringungen nicht vertreten konnte. Jene Idee ist erst dadurch realisirt worden, daß Christus durch die Opferdarbringung seines eigenen Leibes den wahrhaftigen Heilswillen Gottes vollzog und damit allen alttestamentlichen Opfern ein Ende machte. Was also

1) Vgl. 1. Kön. 15, 22; Eccl. 4, 17; Osee 6, 6.

:avid in den Psalmworten von sich aussagt, das gilt von ihm nur, soferne :ne Idee in ihm eine vorbildliche Verwirklichung fand, gilt aber in vollem Naße erst von Jesus Christus [1]). Bezüglich des Citates [2]) ist zu bemerken, aß der Apostel den LXX folgt. Nach dem hebräischen Urtexte lautet die leberſetzung: „Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht; Ohren hast du iir gegraben. Brandopfer und Sündopfer begehrst du nicht. Da sprach ich: Siehe, ich bin gekommen (in der Buchrolle ist über mich geschrieben), zu thun ein Wohlgefallen, mein Gott, habe ich Lust, und dein Gesetz ist in meinem innern." In den hier aufgeführten Opferarten ist die Gesammtheit der mo- iischen Opfer dem Einen Opfer Christi gegenübergestellt und der Gedanke iedergelegt, daß das Kreuzesopfer an die Stelle jener zu treten habe. Θυσία t Bezeichnung der blutigen Opfer, namentlich der Friedopfer [3]). Προςφορά t unblutiges Opfer (Speiseopfer) [4]), das Beiopfer oder selbstständiges Opfer :in konnte. Solche äußere Opfer gefallen Gott nicht, was ihm gefällt ist die :rfüllung des göttlichen Willens, das Opfer des Gehorsams, die Hingabe der anzen Persönlichkeit, welche geistige und materielle Abstinenz involvirt. Die- :r Gedanke findet seinen Ausdruck in den Worten: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, velche eine directe Anwendung der Stelle auf den Opfertod Christi dem Apostel ahe legten, der als die intensivste Gehorsamsthat erscheint. Im hebr. Texte eißt es: Ohren hast du mir gegraben [5]), was dem Sinne nach dasselbe ist ie: einen Leib hast du mir bereitet. In beiden Fällen ruht das Hauptge- vicht auf dem Gehorsam. Nach dem hebräischen Grundtexte auf dem geistigen, innern) Gehorsam; nach den LXX auf der leiblichen Gehorsamsthat, der ußeren Seite des Gehorsams. Du hast mir Ohren gegraben ist soviel als du gabst mir Ohren," d. h. die Fähigkeit zu hören, deinen Willen zu ver- ehmen und ihn zu erfüllen. Auf Christus angewandt ist dieser Wille nicht los der im Dekalog formulirte, sondern auch und zwar zunächst der rath- hlußmäßige Wille in Ansehung des Opfertodes Christi behufs Erlösung der Belt, wie aus V. 10 ersichtlich ist.

Die freie Uebersetzung der LXX σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι wurde wahr- heinlich durch die Unklarheit des hebr. Ausdruckes veranlaßt, ist jedoch sach-

1) Riehm l. c. S. 187.

2) Ps. 40, 7—10.

3) זֶבַח Schlachtopfer (Friedopfer).

4) מִנְחָה unblutiges Opfer (Speiseopfer).

5) Ps. 40, 7: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי; der Ausdruck כָּרָה vom Graben eines Brunnens, iner Grube gebraucht, ist ein passendes Bild vom Schaffen der Ohren; denn wegen der öhlung des Ohres konnte die Organisation desselben als ein Graben bezeichnet werden. :inige denken hiebei an das Durchstechen des Ohres (Exod. 21, 6; Deut. 15, 17) das n dem hebräischen Knechte vorgenommen wurde, wenn er nach sechsjähriger Dienstzeit :eiwillig sich entschloß, im Dienste seines Herrn zu bleiben, das sonach als Zeichen :eiwilliger Hörigkeit angesehen wurde. Allein der Gedanke: ich habe mich dir wieder- olt aus freiem Entschlusse zum lebenslänglichen Knechte geweiht, paßt nicht recht in en Gedankengang des Liedes.

lich gleichbedeutend mit der poetischen hebräischen Ausdrucksweise. Die Leseart σῶμα κ. λ. muß übrigens als die ächte LXX Leseart betrachtet werden, da die Leseart ὦτα [1]) oder ὤτια in den vorirenäischen LXX Exemplaren nicht zu finden ist, die sich später wohl aus dem Streben der Conformirung mit dem hebräischen Texte gebildet hat. So viel ist gewiß, daß in dem Exemplar der LXX, dessen sich der Verfasser bediente, das Wort σῶμα stand. Auch der Ausdruck: einen Leib hast du mir bereitet [2]) ist gleich „du hast mich in den Stand gesetzt, den göttlichen Willen zu vollziehen," insoferne der Leib es ist, dessen sich der menschliche Wille als eines äußeren Organes zur Erfüllung des göttlichen Willens bedient. Gott gibt Seele und Leib, damit sie der Mensch Gott zum Opfer bringe. In dieser Hinsicht heißt: einen Leib geben so viel als ein Opferobject geben [3]). Der Umstand, daß sich der Apostel der LXX Uebersetzung für seine Argumentation bedient, läßt ersehen, daß er den Culminationspunkt des Gehorsams Christi in dessen Opfertod setzt. Man hat dem gegenüber behauptet, der Hauptnachdruck liege nicht auf σῶμα, also nicht auf der äußern im Tode Jesu sich manifestirenden Gehorsamsthat, sondern auf dem Gehorsame gegen den Willen Gottes überhaupt, der Gegensatz sei: Thieropfer darbringen und den Willen Gottes thun, wie er im Dekalog sich ausspricht, deshalb wiederhole der Verfasser V. 9 nur den Theil des Citates, in welchem von der Erfüllung des Willens Gottes die Rede ist, und lasse die Worte σῶμα ganz hinweg. Nach dieser Ansicht wäre das Leben Christi der Grund unserer Entsündigung und Heiligung, was mit der Lehre des Hebräerbriefes nicht harmonirt, wo immer dem Blute Christi, d. h. seiner freiwilligen Lebenshingabe in den Tod die sündensühnende, reinigende und heiligende Kraft zugeschrieben wird. Diese Ansicht widerspricht ferner dem Zusammenhange, der der Vielheit und Wiederholung der alttestamentlichen Opfer das Eine Opfer Christi gegenüberstellt; denn der Gedanke ist offenbar: Christus hat, wie es schon das Psalmwort ankündet, die wirkungslosen Thieropfer abrogirt, um das einmalige Opfer seines Leibes an ihre Stelle zu setzen. Diese Ansicht beruht endlich auf einer unrichtigen Deutung der Worte: ich komme, deinen Willen zu thun; denn diese handeln nicht vom Willen Gottes überhaupt, sondern speciell von dem Willen Gottes in Ansehung der Selbstdarbringung Christi, d. h. seines Kreuzesopfers. Daß es sich um Ausführung dieses Willens Gottes handle, zeigt V. 10, der den gemeinten Willen Gottes durch die hinzugefügte Bestimmung διὰ τῆς προσφορᾶς κλ. deutlich erklärt und der in innigster Verbindung mit den vorhergehenden Versen steht. Den Thieropfern wird also weder die materielle Blutvergießung Christi, noch dessen ganz allgemeine Erfüllung des göttlichen Willens ausschließlich entgegengesetzt, sondern jener Gehorsam, in welchem Christus dem Willen des Vaters gemäß, den ihm bereiteten Leib in den Tod dahingab [4]). Die blos äußere Entsagungsthat, das bloße

1) Diese Leseart hat die Vulg. vor sich gehabt: aures autem perfecisti mihi.

2) Die Peschito übersetzt: mit einem Leibe aber hast du mich bekleidet.

3) Vgl. Thalhofer, Psalmenerklärung S. 179. Anmerk. 5.

4) Die beste Erklärung der Ausführung des göttlichen Willens liegt in den Worten: Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 8).

:iden und Sterben ist noch kein wahres Opfer, und der bloße Gehorsam gen den dekalogischen Willen Gottes kein Sühnopfer, das den alttestament-chen Sühnopfern gegenüber gestellt werden könnte. Das Wesen des Opfers :gt vielmehr in dem gottmenschlichen Gehorsam, in der Willensenergie des ottmenschen, die sich in der freiwilligen Darbringung der ganzen Persönlichkeit ich Leib und Seele bethätigte.

V. 6. Ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας[1]) bezeichnen mit θυσίαι καὶ ›ροσφοραί die sämmtlichen Opfer des alten Bundes, die blutigen und die un-utigen, wodurch auf die Abrogation des ganzen alttestamentlichen Opfer-enstes hingewiesen wird[2]). Für die Christen ist das ganze alttestamentliche Opferinstitut abgethan, sie können deshalb nicht mehr zur Darbringung jener Opfer verpflichtet werden; denn das vom Sohne beim Eintritte in die Welt, so nach dem Gesetze gesprochene Gotteswort hat ihnen das Recht des Fort-standes entzogen. Wenn sie gleichwohl noch dargebracht werden, so ist das otz der Vorschriften des Gesetzes, nicht mehr Gottes Wille; denn Gott hat in Wohlgefallen daran. Bei den Brandopfern wurde Alles[3]) im Opferfeuer rbrannt, daher ὁλοκαυτώματα. Περὶ ἁμαρτίας ist bei den LXX oft Be-ichnung der Sündopfer[4]) (Lev. 7, 37 u. a.), welche zur Sühne für actuelle ünden dargebracht wurden. Da es ein griechisches Nomen für „Sündopfer" cht gab, mußte der Begriff umschrieben werden. Im mosaischen Culte gab bekanntlich vier Hauptarten blutiger Opfer: Brandopfer, Friedopfer, Sünd-fer und Schuldopfer, welche sämmtlich auf Sühne abzielten, und das Her-ifühten des Opferthieres, die Handauflegung, die Schlachtung und Blut-rengung mit einander gemein hatten. Wenn das Schuldopfer weder im salme, noch in unserem Texte ausdrücklich genannt ist, so ist es in den an-führten Opferarten, namentlich im Sündopfer, mit einbegriffen; denn das chuldopfer, als Sühne für specielle thatsächliche Versündigungen, ist im runde genommen nur eine Nebenart des Sündopfers; denn hier wie dort ndelt es sich um Sühne actueller Sünden. So ist also in der That das pfer Christi als Erfüllung der vier alttestamentlichen blutigen Hauptopfer ıgestellt, und als das wahre Sühnopfer bezeichnet. Die Construction ›οκεῖν τι ist hellenistisch für εὐδοκεῖν τινι Wohlgefallen an etwas haben[5]). enn aber Gott kein Wohlgefallen mehr an den levitischen Opfern hat, dann

---

1) עֹלָה Brandopfer, das ganz auf dem Altare verbrannt wird. חַטָּאָה Sündopfer.

2) Οὐκ ἠθέλησας V. 5; οὐκ εὐδόκησας V. 6.

3) Dieser Gedanke findet im hebr. Worte כָּלִיל = ganz seinen Ausdruck.

4) Außerdem auch πρόσφορα περὶ ἁμαρτίας (V. 18), vgl. Makk. 12, 43; dann αρτία (הַחַטָּאָה) Lev. 4, 21; 6, 25; endlich τὸ περὶ oder ὑπὲρ ἁμαρτίας Ezech. 45, 17; , 12.

5) Im hebr. Grundtexte steht שָׁאָלְתָּ = verlangst du (nicht), was der Cod. Vat. t οὐκ ᾔτησας und der Cod. Alex. mit οὐκ ἐζήτησας übersetzt. Auch die Peschito richtet ; nach dem Hebr. ܫܐܠܬ.

will er sie auch nicht. Was aber Gott nicht will, das hat vor ihm keinen Werth. Die Opfer haben also keine Geltung mehr, somit hat auch mit ihnen das Gesetz seine Geltung verloren, der alte Bund ist abgeschafft.

V. 7. Mit τότε εἶπον wird die Erklärung der Bereitwilligkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens eingeführt. Die Zeitpartikel τότε auf Christus angewendet bezieht sich auf die Worte εἰςερχόμενος κλ., also auf die Menschwerdung, während sie im Psalme den Zeitpunkt der Rettung aus großer Gefahr im Auge hat. Da, als ich erkannte, daß du unter den gegebenen Verhältnissen von mir levitische Opfer nicht verlangst, sprach ich: ἰδοὺ ἥκω siehe, ich komme[1]) = ich bin da; denn ἥκω ist hier wie öfter gleich ἐλήλυθα[2]). Mit diesen Worten stellt sich David mit seiner ganzen Persönlichkeit Gott zur Verfügung und setzt das innere Opfer des Gehorsams an die Stelle der Thieropfer. Den gleichen Sinn haben diese Worte auch im Munde Christi. Wie David sich selbst als Opfer anbietend sprach: siehe, ich bin da, so sprach es Christus im Momente der Menschwerdung, besonders aber am Oelberge und am Kreuze. Wozu er gekommen sagt ausdrücklich der Infinitivsatz τοῦ ποιῆσαι κλ.[3]), während der parenthetische Zwischensatz die Norm angibt, nach welcher sich das τοῦ ποιῆσαι bemessen soll. Ἐν κεφαλίδι κλ. ist synecdochische Bezeichnung der Gesetzesrolle[4]), des Pentateuch, der die Gebote Gottes enthält. Κεφαλίς (deminut. v. κεφαλή) bezeichnet im klassischen Griechisch Köpfchen, dann überhaupt den oberen Theil einer Sache, deshalb auch das Ende des Stabes, um welchen man die geschriebenen Rollen wickelte; hier die Gesetzesrolle selbst[5]). Im LXX Text bilden die Worte: ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ einen parenthetischen Zwischensatz. Περὶ ἐμοῦ bezeichnet den Gekommenen als Gegenstand der Gesetzesrolle[6]), und zwar als Gegenstand ihrer weissagenden Verkündigung; es ist also hier an die messianischen Weissagungen zu denken, und zwar an alle jene des A. B., welche das Leiden und Sterben

---

1) Die Peschito übersetzt: ich komme (ܗܳܐ ܐܳܬܶܐ ܐ̱ܢܳܐ).

2) Die Ableitung dieser Bedeutung aus הִנֵּה בָאתִי läßt sich sprachlich nicht aufrechthalten, da es wie הִנְנִי בָא auch heißen kann: siehe, ich komme. Die rechte Bedeutung wird aus dem Zusammenhange gewonnen.

3) An unserer Stelle hängt τοῦ ποιῆσαι von ἥκω ab, wobei dann ἐν κεφαλίδι κλ. in Parenthese stehen; während im Hebr. der Infinitivsatz του ποιῆσαι κλ. von חָפָצְתִּי (LXX ἠβουλήθην) ich habe Lust, abhängig gemacht wird; das ist ersichtlich aus dem לְ vor dem Infinit. לַעֲשׂוֹת; denn חָפֵץ wird mit לְ vor dem Infin. construirt. Diese Textabweichung ist jedoch für den Sinn von keinem Belange.

4) Ezech. 2, 9; 3, 1—3; Esr. 6, 2. (nach den LXX).

5) Die LXX übersetzen sonst מְגִלָּה mit volumen (Ezech. 3, 1—3; Esr. 6, 2).

6) Cornel. a Lap. z. d. St.: Dicit Christus: In capite libri scriptum est de me i. e. totus index legis me respicit, tota lex me spectat suaque sacrificia, et omnia, quae habet, dirigit ad meum sacrificium, meamque redemptionem significandam et repraesentandam.

des Messias zu ihrem Inhalte haben. Diese Erklärung liegt der griechischen Uebersetzung näher als jene, welche περί im Sinne von Pflicht[1]) auffaßt, die Jemand auf sich hat, wornach der Gedanke wäre: in der Buchrolle ist mir vorgeschrieben = in der Rolle stehen Gesetze, deren Erfüllung auch mir obliegt. Es spricht hier Derjenige, von welchem Moses und die Propheten geweissagt, und auf dessen Kommen der ganze A. B. vorbereitet hat. Der Gedanke, Christus ist gekommen, um nach Vorschrift des Gesetzes den Willen Gottes zu erfüllen, ist unrichtig; er ist vielmehr gekommen, um das Gesetz zu vervollkommnen, um an die Stelle der levitischen Opfer sein Selbstopfer zu setzen und den ganzen alten Bund abzuschaffen. Nicht um die Erfüllung des im Gesetze normirten Willens Gottes handelt es sich an unserer Stelle, sondern um Erfüllung des rathschlußmäßigen Gotteswillens, der die Erlösung der Welt zum Inhalte hat. Τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου steht im Gegensatze zu den mosaischen Opfern, welche reale Sühne und Heiligung nicht zu bewirken vermochten, obwohl sie dem Gesetze gemäß dargebracht wurden. Dieser Wille Gottes ist V. 10 näher bezeichnet; er erstreckt sich auf das Opfer des Leibes Christi. Daraus ist ersichtlich, daß es sich um den Leidens- und Todesgehorsam, nicht um die Erfüllung des Willens Gottes überhaupt handle. Diese Hingabe des Sohnes in den freiwilligen stellvertretenden Opfertod hat Gott gewollt, und der Gottmensch hat sich diesem Willen in erbarmender Liebe zu unserer Entsündigung und Heiligung unterworfen. Das ganze Leben Christi von der Krippe bis zum Kreuze war ein ununterbrochener Leidensgehorsam, ein fortgesetztes Opferleben; von jedem Augenblicke seines Lebens galt das Wort: ἰδοὺ ἥκω, siehe, ich bin da, deinen Willen zu vollziehen.

V. 8. Ἀνώτερον λέγων· Ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας, οὐδὲ εὐδόκησας, αἵτινες κατὰ τὸν νόμον προσφέρονται,

V. 8. Indem er zuvor sagt: Schlachtopfer und Speiseopfer und Brandopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt und kein Wohlgefallen daran gehabt[2]), die da nach dem Gesetze dargebracht werden,

V. 9. τότε εἴρηκεν· ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου· ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ.

V. 9. hat er alsdann gesprochen: Siehe, ich komme, deinen Willen zu thun; er hebt das Erste auf, um das Zweite festzustellen.

V. 8 und 9 enthält die Auslegung der angeführten Psalmstelle unter nochmaliger Wiederholung derselben zum Behufe scharfer Gegenüberstellung ihrer inhalts- und folgereichen Gegensätze, wodurch die intendirte Schlußfolgerung, daß nunmehr an die Stelle der gesetzlichen Thieropfer der Gehorsam des Gottmenschen, d. h. das Opfer seines Leibes getreten sei, um so klarer hervortritt.

1) In diesem Sinne steht עַל 1. Sam. 17, 20; 2. Kön. 22, 13; Ps. 56, 13. wohl auch Ps. 40, 8 in der Anwendung auf David.

2) Die Peschito läßt οὐδὲ εὐδόκησας unübersetzt: Schlachtopfer . . , hast du nicht gewollt, sie die nach dem Gesetze dargebracht werden.

Das zu ἀνώτερον λέγων gehörige verb. finit. ist εἴρηκε, wobei ἀνώτερον seinen Gegensatz in τότε erhält. Die Leseart θυσίας καὶ προσφορὰς ist gegen den Singular der Rec. besser bezeugt; der Sing. ist nur als eine Conformation mit V. 5 anzusehen. Αἵτινες κατὰ τὸν νόμον προσφέρονται geht auf alle vorgenannten Opferarten zurück. Die Femininform ist gewählt mit Rücksicht auf das unmittelbar vorhergehende περὶ ἁμαρτίας, wobei θυσίαι zu suppliren ist. Ὅστις im Unterschiede von dem einfachen Relativum ὅς wird da gebraucht, wo Personen oder Sachen nach ihren Eigenschaften betrachtet, unter eine Gattung begriffen werden. Der Satz αἵτινες κλ. ist so wenig als ἀναιρεῖ κλ. V. 9 ein parenthetischer Satz, er ist vielmehr eine nachdrucksvolle Erklärung über die vorgenannten Opfer, während das letzte Redeglied V. 9 die Schlußfolgerung bildet. Es wird in diesen Worten noch besonders darauf hingewiesen, daß die durch Christus abgeschafften Opfer dieselben sind, welche nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht werden. Es ist also der gesetzliche Charakter der Opfer, den der Apostel hervorhebt, um seinen Lesern in der Abrogation der Opfer auch die des Gesetzes zum Bewußtsein zu bringen. Was Gott nicht will, ist die Darbringung der Thieropfer; das, was er will, ist die freie Selbsthingabe der ganzen Persönlichkeit, wozu sich Christus bei seinem Eintritte in die Welt angeboten hat. Dieses Selbstopfer Christi ist der wahre Gotteswille.

V. 9 setzt die Selbsthingabe Christi zur Darbringung der gesetzlichen Opfer in Gegensatz. Was Gott nicht will und was er will stehen hier einander gegenüber. Weil Thieropfer an sich vor Gott nichts gelten, hat sich Christus zum ewigen giltigen Selbstopfer dargeboten. Die Position des zweiten Theiles des Psalmwortes hat die Negation des ersten zur unbedingten Voraussetzung. Τότε εἴρηκεν ist dem Sinne entsprechender als τότε εἴρηκα[1]); denn Christus wird hier nicht selbstredend eingeführt, es sind vielmehr Worte des Paulus, der aus der Psalmstelle argumentirt. Die aus den Gegensätzen gezogene Schlußfolgerung lautet: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ. Die zu erwartende Folgerungspartikel οὖν ist wie 3, 12 u. 12, 25 weggelassen[2]). Mit τὸ πρῶτον ist selbstverständlich das im ersten Theile der Psalmstelle erwähnte Darbringen von Thieropfern gemeint, mit τὸ δεύτερον die Vollziehung des Willens Gottes, d. h. die Darbringung seines Leibes. Der Gegensatz von ἀναιρεῖν aufheben, aus dem Wege räumen, und ἱστάναι zu Bestand bringen, feststellen, ist ähnlich wie der Gegensatz von καταργεῖν und ἱστάνειν Röm. 3, 31[3]). Die alttestamentlichen Opfer sind abgeschafft und zwar von Demjenigen selbst, der sie angeordnet hat; hiemit ist eine große Wahrheit, die

1) Die Vulg. übersetzt tunc dixi; die Peschito schließt sich an den griechischen Text an: ܐܶܡܪܶܬ.

2) Die Peschito setzt ܒܗܳܕܶܐ = mit diesem, damit.

3) Die Peschito hat hier und Röm. 3, 31 dieselben Zeitwörter: ܒܰܛܶܠ und ܩܘܡ

der Apostel schon öfter angedeutet, klar ausgesprochen, nämlich die Abrogation der levitischen Opfer, und mittelbar auch des Gesetzes, das mit jenen steht und fällt [1]). Sie sind abgeschafft aus einem doppelten Grunde, einmal, weil sie Gott nicht mehr gefallen, sodann weil von ihrer Abrogation der Eintritt des Selbstopfers Christi abhängig gemacht wird. Locus esse non poterat sacrificio Christi, nisi prius illa (sacrificia) tollerentur. Id enim vult, cum ait: ut sequens statuat, quasi dicat: Secundum statui non potest, nisi sublato priori [2]). Die Abrogation der alttestamentlichen Opfer wird durch den Zwecksatz ἵνα τὸ δευτ. κλ. als eine nothwendige hingestellt [3]).

V. 10. Ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν οἱ διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

V. 10. Und in diesem Willen sind wir geheiliget durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal.

V. 10 geht der Apostel von der Weissagung auf die Wirkung des nach Gottes Willen factisch vollzogenen Selbstopfers über. Drei große Gedanken finden hier ihren Ausdruck: Wir sind geheiliget in diesem Willen Gottes, durch das Opfer des Leibes Jesu Christi, ein für alle Mal.

Die Heiligung hat ihren Ursprung in dem auf das Opfer Jesu Christi abzielenden Gnadenwillen Gottes. Ἐν drückt die Grundursache aus; im Willen Gottes liegt der letzte Grund unserer Heiligung, während διά die Mittelursache bezeichnet. Was unter diesem Willen Gottes zu verstehen sei besagen die folgenden Worte. Es ist jener Wille, der auf unsere Heiligung abzielt, die durch das Kreuzesopfer zu Stande kam. Es kann sonach unter θέλημα nicht der allgemeine Gotteswille, wie er sich im Dekalog ausspricht, verstanden werden, sondern der specielle auf die Erlösuug des Menschengeschlechtes sich beziehende Wille Gottes, der göttliche Heilswille, der in der Gnade Gottes seinen Grund und seine Wurzel hat, weshalb der Apostel 2, 9 sagt, Christus habe durch die Gnade Gottes für jeden Menschen den Tod geschmeckt, d. h. die erbarmende Liebe Gottes sei Grund und Ursache des Opfertodes Christi. Daß mit θέλημα der ewige Gotteswille, der unsere Erlösung zum Inhalte hat, gemeint sei, ergibt sich aus dem ganzen Ideengang, wornach die Erfüllung des göttlichen Willens von Seite Christi in Gegensatz zu den Opfer-

1) Die Worte ἀναιρεῖ κλ. sind keine parenthetische Einschaltung; denn sie enthalten eine wirkliche Schlußfolgerung, zu deren Gewinnung die Psalmworte noch einmal angeführt wurden. Die ganze Wiederholung wäre bedeutungslos ohne diese Schlußfolgerung. Wenn aber dem so ist, so kann von einer Parenthese keine Rede sein.

2) Est. z. d. St.

3) Daß die Schlußfolgerung nicht auf David, sondern nur auf Christus passe, sollte keines Beweises mehr bedürfen; denn von David kann doch nicht gesagt werden, er habe die Opfer aufgehoben, um die Erfüllung des göttlichen Willens an ihre Stelle zu setzen, da zur Zeit Davids der alttestamentliche Opfercult noch zu Recht bestand, und David selbst Opfer dargebracht haben würde, wenn seine damaligen Verhältnisse ihm dieses gestattet hätten.

darbringungen des A. B. gebracht wird. Das Opfer Christi wird den Opfern des Gesetzes gegenübergestellt, nicht aber das heilige Leben des Messias den unheiligen Thieropfern. Der Umstand, daß V. 9 noch zum Psalmcitat gehört, in welchem von dem speciellen Rathschlusse des Leidens des Messias nicht gehandelt wird, ist kein Grund, θέλημα vom allgemeinen Willen Gottes zu verstehen. Gerade deshalb, weil in der Psalmstelle das Wort θέλημα seine nähere Erklärung nicht findet, wird sie vom Apostel gegeben. Der Ausdruck ἡγιασμένοι[1]) bezeichnet eine der Hauptwirkungen des Opfers Christi. Diese Wirkungen sind nämlich im Hebräerbriefe in drei Hauptbegriffen zusammengefaßt: καθαρίζειν, ἁγιάζειν und τελειοῦν. Was die typischen Opfer nicht bewirken konnten, reale Sühne und Heiligung, das hat ein für alle Mal das Selbstopfer Christi, die Hingabe seines Leibes bewirkt. Ἡγιασμένοι[2]) steht hier im weitesten Sinne = aus der sündhaften Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen, also entsündigen und heiligen. Daß hier der Begriff der Entsündigung in ἁγιάζειν eingeschlossen ist, zeigt der Zusatz διὰ τῆς προςφορᾶς I. Χρ. Sehr passend hat der Apostel zur Bezeichnung der Gesammtwirkung des Opfers Christi den Ausdruck ἁγιάζειν gewählt, weil dieses Wort nicht blos den Begriff von καθαρίζειν, sondern auch den von τελειοῦν involvirt. Durch das part. perf. ἡγιασμένοι ἐσμέν wird die Heiligung als eine solche bezeichnet, welche einmal geschehen ist, aber in ihrer Wirkung fortdauert. Diese Heiligung ist zu Stande gebracht διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος I. X.[3]), sie ist also die Frucht des Kreuzesopfers, das mit unverkennbarer Beziehung auf: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι (V. 5) προςφορὰ τοῦ σώματος I. X. genannt wird. Diese Modification des sonst mit προςφέρειν verbundenen allgemeinen ἑαυτόν nöthiget an den Kreuzestod Christi zu denken und ihn unter dem Gesichtspunkte der gegenbildlichen Schlachtung aufzufassen. Von einer Darbringung seines auf Erden dahingegebenen Leibes bei seinem Eintritte in das Allerheiligste des Himmels kann schon deshalb keine Rede sein, weil hier der Apostel das Opfer des Leibes Jesu Christi nicht speciell als Erfüllung des Opfers am Versöhnungstage, sondern ganz allgemein als Erfüllung sämmtlicher alttestamentlichen Thieropfer faßt, weshalb er in der Darstellung des Antitypus etwas hervorheben mußte, was sich als Erfüllung aller blutigen Opfer und nicht blos des Opfers am Versöhnungstage erwies. Das ist aber nur der Fall, wenn er unter προςφορὰ τοῦ σώματος die allen Opfern gemeinsame Opferschlachtung verstand[4]). Ausdrücklich wird also der Tod des Herrn als προςφορὰ und zwar als heiligendes Opfer bezeichnet. Daraus folgt, daß im Tode Jesu das Opfer seinen Abschluß gefunden, also in der Opferschlachtung, nicht erst in der Blutsprengung im himmlischen Allerheiligsten. Das mit Nachdruck an das Ende des Satzes gestellte ἐφάπαξ

---

1) Vgl. 2, 11; 9, 13; 10, 10. 14. 29; 13, 12.

2) Ueber den Begriff von ἁγιάζειν vgl. 2, 11.

3) Das bloße διὰ der Rec. ist der Leseart οἱ διὰ nach den ältesten Zeugen vorzuziehen. Ebenso ist die Rec. τοῦ σώματος statt der Variante τοῦ αἵματος beizubehalten.

4) Vgl. Thalhofer l. c. S. 173.

gehört grammatisch zu ἡγιασμένοι ἐσμέν, ohne jedoch den Gedanken auszuschließen, daß die Heiligung durch die einmalige und fürdauernd giltige Darbringung des Leibes Christi zu Stande gekommen sei; denn sind wir durch das Kreuzesopfer ein für allemal geheiligt, so bedarf es der Wiederholung dieses Opfers nicht mehr, es ist sonach ein einmaliges. Der Gedanke der Einmaligkeit dieses Opfers weist ebenfalls auf das Kreuzesopfer hin; denn das himmlische Opfer bringt Christus fort und fort dar, weil er immer mit demselben vor dem Angesichte Gottes für uns erscheint. In dem Worte ἐφάπαξ liegt der Abschluß der Gedankenentwickelung (V. 1—10) und zugleich der Ausgangspunkt der folgenden Verse.

V. 11. Καὶ πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς ἕστηκε καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προςφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας·

V. 11. Und jeglicher Hohepriester steht da täglich Dienst leistend und dieselben Opfer oft darbringend, welche niemals Sünden hinwegzunehmen vermögen;

V. 11 schließt sich enge an das ἐφάπαξ an. Unsere Heiligung ist ein für allemal durch das Kreuzesopfer zu Stande gekommen, darum muß auch die Opferdarbringung Christi eine einmalige sein. Der fortwährende Opferdienst der levitischen Priester, der doch keine Entsündigung zu erwirken vermochte, findet bei Christus nicht statt; er thront vielmehr, nachdem er sein einmaliges Opfer vollbracht, zur Rechten Gottes, indem er nur noch die Frucht und den Lohn seiner Opferleistung erwartet (V. 11—13). V. 11 wird der V. 1—4 entwickelte Gedanke noch einmal mit aller Präcision recapitulirt und zugleich erweitert, indem neben den hohenpriesterlichen Jahresopfern (κατ' ἐνιαυτόν V. 1) noch die täglichen Opfer (καθ' ἡμέραν des jüdischen Cultus berücksichtiget werden, wodurch das Eine Opfer Christi sämmtlichen alttestamentlichen Opfern nicht blos denen des Versöhnungstages gegenübergestellt ist. Καί hat die ursprüngliche Bedeutung „und"[1]); die Uebersetzung „nämlich" ist sprachlich und hier auch sachlich unrichtig, weil es sich um kein Argument handelt, sondern um eine Erläuterung der in ἐφάπαξ beschlossenen Gegensätze. Statt ἀρχιερεύς (A C, Peschito und einige Väter) findet sich in anderen Textdocumenten die Leseart ἱερεύς. Da diese Textesvariation bis in die ältesten Zeiten zurückreicht und fast gleich stark vertreten ist, so läßt sich auf Grund äußerer Zeugenschaft die ursprüngliche Leseart nicht richtig stellen, obwohl es wahrscheinlich ist, daß man das ursprüngliche ἱερεύς in ἀρχιερεύς umwandelte, um unsere Stelle der 7, 27 conform zu machen. Um so mehr aber sprechen innere Gründe für die Leseart ἱερεύς; denn den unmittelbar vorhergehenden Versen (5—10) wird das Opfer Christi nicht mit dem Versöhnungsopfer, sondern mit den Opfern überhaupt zusammengestellt; weshalb die Vergleichung Christi mit der Gesammtheit der levitischen Priester näher liegt. Nachdem der

1) Die Peschito hat ܓܝܪ (γάρ).

Apostel vom Cultus des A. B. und allen seinen Theilen im Einzelnen gehandelt hatte, war es passender, von den levitischen Priestern ganz im Allgemeinen zu reden, wobei selbstverständlich auch die Hohenpriester mit inbegriffen sind, da das V. 11 Gesagte auch auf den Hohenpriester seine Anwendung findet, insoferne auch er einen täglichen Opferdienst zu verrichten hatte und die von ihm continuirlich dargebrachten Sündopfer immer dieselben waren[1]). Die gegen diese Auffassung erhobene Berufung auf den Ausdruck καθ' ἡμέραν ist unstichhaltig, weil er streng buchstäblich genommen auch auf den Opferdienst der Priester nicht paßt, da nicht jeder Priester (πᾶς ἱερεύς) jeden Tag zu opfern hatte; denn bekanntlich war die Priesterschaft in 24 Klassen abgetheilt, von denen jede nach der bestehenden Gottesdienstordnung nur zweimal im Jahre je eine Woche lang die priesterlichen Opferfunctionen verrichten mußte. Uebrigens liegt keine Nöthigung vor, καθ' ἡμέραν auf προςφέρειν θυσίας zu beziehen, im Gegentheile ist nach dem Wortlaute des Textes die Bezugnahme auf λειτουργῶν gefordert[2]), und dies um so mehr, als der Ausdruck προςφέρειν θυσίας in πολλάκις seine eigene gegensätzliche Zeitbestimmung hat. Verhält sich die Sache so, dann macht die Formel καθ' ἡμέραν keinerlei Schwierigkeit; denn der allgemeine Ausdruck λειτουργεῖν umfaßt die verschiedenartigsten Functionen des priesterlichen und hohenpriesterlichen Opferdienstes und findet in seiner Verbindung mit καθ' ἡμέραν auf die levitischen Priester und Hohenpriester seine buchstäbliche Anwendung; denn das ganze Leben des levitischen Priester- und Hohenpriesterthums war ein stetes λειτουργεῖν, ein priesterliches Dienen. Allen Priestern mit all ihren Opfern stellt der Apostel den Einen Christus, der Priester und Hoherpriester zugleich ist, mit seinem Einen Opfer entgegen. Das Zeitwort ἕστηκεν verbindet mit der continuirlichen Amtsthätigkeit des levitischen Priesterthums noch den Nebenbegriff des Dienens[3]). Stare coram Domino idem est quod agere sacerdotem aut Levitam, Deoque sacrificare aut ministrare in aliis sacris functionibus[4]). Da nun der Ausdruck ἕστηκε die gewöhnliche Bezeichnung für die Verrichtung des priesterlichen Dienstes am Tempel und beim Opfer ist, so möchte ich in der Wahl dieses Wortes eine beabsichtigte Antithes zum Sitzen zur Rechten Gottes V. 12 nicht behaupten, aber es auch nicht wagen, die gegentheilige Anschauung

---

1) Das stete Wohnen des Hohenpriesters beim Heiligthum und das ihm zustehende Recht, an den alltäglichen priesterlichen Functionen sich zu betheiligen, erklärt das καθ' ἡμέραν in Beziehung auf den Hohenpriester nicht im Geringsten; denn weder das Eine noch das Andere ist in Wahrheit ein λειτουργεῖν, noch weniger ein θυσίας προςφέρειν. (Gegen Kurtz.)

2) Am besten wird καθ' ἡμέραν mit λειτουργῶν verbunden; καθ' ἡμέραν λειτουργῶν und πολλάκις προςφέρων sind correspondirende Redeglieder. Auch die Peschito hat diese Verbindung: ܘܡܫܡܫ ܟܠܝܘܡ = und dienend jeden Tag.

3) Das hebr. עָמַד לִפְנֵי יְהוָה (Deut. 10, 8; 18, 7; 2. Chr. 29, 11). Vor dem Könige stehen (Gen. 41, 46) = in dessen Dienst sein.

4) Cornel. a Lap. z. d. St.

s eine verkehrte zu bezeichnen[1]), da sie immerhin einen schönen und wahren :danken zum Ausdrucke bringt, insoferne die sich stets wiederholende und doch rgebliche Geschäftigkeit der im abbildlichen Heiligthume stehenden alttesta- :ntlichen Priester in Gegensatz gebracht ist zu dem ein für allemal vollbrach- ı hohenpriesterlichen Werke Christi, der nunmehr zur Rechten Gottes im nmlischen Allerheiligsten thront ewiglich.

In καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προςφέρων θυσίας κλ. werden jene Eigenschaften s levitischen Opfercultes noch einmal zusammengefaßt, welche die Nothwendigkeit ner Abrogation deutlich ersehen lassen. Die levitischen Priester bringen con- ıuirlich dieselben Opfer dar, welche die Sünden niemals hinwegnehmen nnen. Die Continuität, die Gleichartigkeit und die in beiden liegende Wir- ngslosigkeit der mosaischen Opfer wird dem Einen, einmaligen, die Sünden r ganzen Welt tilgenden Opfer Christi gegenübergestellt. Man hat zwar in m stark betonten τὰς αὐτὰς θυσίας ein Zeugniß für die ausschließliche Be- glichkeit des Satzes auf die hohepriesterlichen Sühnefestopfer, also für die :feart ἀρχιερεύς gefunden und πολλάκις im Sinne von κατ' ἐνιαυτόν (V. 1) nommen; allein auch die von den gewöhnlichen Priestern dargebrachten pfer, welche auf Sündensühne abzielten, waren, weil vom Gesetze vorgeschrie- n, immer αἱ αὐταί bei all ihrer Verschiedenartigkeit in Hinsicht der Veran- ffung und des Materials. Bezüglich der unbestimmten Zeitpartikel πολλάκις er ist zu bemerken, daß sie nicht identisch ist mit dem bestimmten κατ' ιαυτόν. Hätte der Apostel an unserer Stelle ausschließlich das Opfer des ersöhnungstages im Auge gehabt, dann hätte er sich auch, wie V. 1, des usdruckes κατ' ἐνιαυτόν bedient, um so mehr, da er auch die sonstigen Aus- ücke von V. 1 beibehalten hat[2]). Wenn er nun mit dem Worte κατ' ιαυτόν allein eine Ausnahme macht, so muß hiefür ein ganz besonderer Grund geben gewesen sein, und dieser Grund liegt in V. 5—9, wo er die sämmt- hen mosaischen Opfer an das Opfer des Versöhnungstages reiht und dem pfer Christi gegenüberstellt. Περιαιρεῖν[3]) ἁμαρτίας ringsum die Sünde hin- :gnehmen, ist der Sache nach von καθαρίζειν und ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας (V. 4) cht verschieden; bezeichnet aber nachdrücklicher die allseitige und vollständige einigung von Sünden, und hebt zugleich die subjective Sündenreinigung her- r. Der Apostel denkt sich den Menschen von der Sünde umgeben wie von ıem Gewande[4]), und spricht es klar und offen aus, daß die Opfer des A. B. n eigentlichen Zweck der Opferdarbringung, objective und subjective Sünden-

---

1) Gegen Kurtz l. c. z. d. St.

2) Vgl. V. 1: ταῖς αὐταῖς θυσίαις; προςφέρειν; οὐδέποτε δύνανται.

3) Περιαιρεῖν etwas ringsum Anliegendes wegnehmen, so daß auf keiner Seite etwas rückbleibt = vollständig wegnehmen. Die Peschito übersetzt mit ܠܡܕܟܝܘ reinigen: sie ie Opfer) die nie im Stande waren, daß sie reinigten ihre Sünden.

4) Vgl. 5, 2; 12, 1.

tilgung nicht zu realisiren vermochten [1]), ohne jedoch damit die anderweitige Bedeutung und Wirkung der alttestamentlichen Opfer in Abrede zu stellen [2]).

V. 12. οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προςενέγκας θυσίαν, εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,

V. 12. dieser aber, nachdem er Ein Opfer für Sünden dargebracht hatte, hat sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt.

Οὗτος weist hier wie 3, 3 auf das entferntere Redesubject, nämlich auf Christus, der mit δὲ in Gegensatz zu πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς gebracht ist. Durch diese Gegenüberstellung wird Christus ebenfalls in priesterlicher Eigenschaft vorgeführt. Wie Christus als der Eine wahre Priester, der das Priesterthum und Hohepriesterthum in sich vereiniget, der Vielheit der aaronitischen Priester gegenübersteht; so wird sein Eines Opfer der Vielheit der alttestamentlichen Opfer entgegen gestellt. Daß er selbst dieses Opfer sei, bedurfte nicht mehr speciell hervorgehoben zu werden, da hievon wiederholt die Rede war und noch V. 10 ausdrücklich darauf hingewiesen wurde. V. 11 entsprechend wird sein Opfer als Sündopfer ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θυσίαν aufgefaßt [3]); ist ja doch der propitiatorische Charakter des Opfers Christi der Hauptgegenstand der apostolischen Argumentation, wie auch dieser Charakter als die Seele jeglichen Opfers erscheint. Wenn schon die Betonung der Einmaligkeit des Opfers Christi auf den Kreuzestod hinweist, so noch mehr das Wort προςενέγκας, wodurch die Darbringung dieses Opfers unzweifelhaft in das Diesseits verlegt wird; denn ausdrücklich sagt der Apostel, Christus habe sich erst, nachdem er dieses Eine Sündopfer dargebracht hatte, zur Rechten Gottes gesetzt. Die Opferdarbringung geht also dem Sitzen zur Rechten des Vaters voraus, sie ist der Grund der Verherrlichung des Gottmenschen, wie sie der Quell aller Gnaden für die Menschheit ist. Durch dieses Opfer sind die Sünden der Welt hinweggenommen. Dieser Gedanke ist zwar V. 12 nicht ausdrücklich hervorgehoben, ergibt sich aber mit logischer Nothwendigkeit aus dem Gegensatze zu den mosaischen Opfern, welche die Sünde niemals hinwegzunehmen vermochten. Was diese nicht leisten konnten, das hat das Opfer Christi auf Erden geleistet; denn wie hätte sonst Christus mit diesem vor dem Angesichte Gottes für uns erscheinen und sich zur Rechten Gottes setzen können [4]). Εἰς τὸ διηνεκὲς ist wegen des antithetischen Parallelismus mit ἐκάθισεν zu verbin-

1) Zu der im Relativsatze enthaltenen Charakteristik der levitischen Opfer vgl. 10, 1—4.

2) Vgl. 9, 13. 23.

3) Die Präposit. ὑπέρ ist hier gleichbedeutend mit περί wegen, das in Verbindung mit ἁμαρτίας (V. 6. 8 u. a.) zur Bezeichnung des Sündopfers dient. Die Peschito hat hier wie V. 6 u. 8 ܚܠܦ für.

4) Ueber das Sitzen zur Rechten Gottes vgl. 1, 3.

den[1]). Dort alltäglicher Opferdienst mit steter Wiederholung derselben Opfer: hier einmalige Opferung und dann Eingehen in die Sabbatsruhe und die königliche Herrschaft für immer. In εἰς τὸ διηνεκές ist die Ewigkeit dieser Ruhe und Herrschaft ausgesprochen, und zugleich die vollbrachte Welterlösung verbürgt; denn eine ewige Ruhe und Herrschaft hat die allseitige Vollendung des Tagewerkes und die vollständige Besiegung der Feinde zur unbedingten Voraussetzung. Nach der V. 11 gegebenen Erklärung vermag ich die Spitze des Gegensatzes in ἕστηκε und ἐκάθισεν nicht zu finden[2]); denn das Sitzen zur Rechten des Vaters bildet keine Antithes zum fortwährenden levitischen Priesterdienst im irdischen Heiligthum, um so weniger, als Christus im Zustande seiner Erhöhung als ewiger königlicher Hoherpriester immerfort thätig ist (8, 3). Zudem ist das Sitzen zur Rechten Gottes keine Bezeichnung für die priesterliche Function Christi im Himmel, von der übrigens hier gar keine Rede ist. Es wird vielmehr das Eine Opfer Christi auf Erden den vielen sich immer wiederholenden Opfern entgegengehalten und durch den Satz ἐκάθισεν κλ. der Beweis geliefert, daß die Wiederholung des Opfers Christi unnöthig und unmöglich, die Welt also durch dasselbe von ihren Sünden erlöst sei.

V. 13. τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος, ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

V. 13. fürderhin wartend bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden.

Mit V. 13 wird die Beziehung auf Ps. 110 fortgesetzt und auf alles bisher vom Priesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks Gesagte summarisch zurückgewiesen. Es werden aber hiebei zwischen ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ und ἕως κλ. die Worte τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος eingeschaltet, worin nach meinem Dafürhalten der Gedanke niedergelegt ist, daß Christus das Allerheiligste nicht mehr verläßt wie die levitischen Priester und Hohenpriester, die beständig ein- und ausgehen, um die nämlichen Opfer täglich und jährlich darzubringen, wornach auch dieser Satz für die Einmaligkeit des Opfers Christi spricht. Τὸ λοιπόν kann sachlich und zeitlich gefaßt werden. Die letztere Auffassung scheint dem Gedankengange entsprechender zu sein, weil es hier nicht im Sinne des Apostels gelegen sein kann auf das nach vollbrachtem Opfer Christo noch Fehlende hinzuweisen. Ich beziehe demnach τὸ λοιπόν[3]) auf die zwischen den Beginn seines Sitzens zur Rechten des Vaters und den Eintritt seiner Parusie fallende Zeitperiode, die er nicht immer wieder opfernd nach Art der levitischen

1) Ebenso die Peschito, welche εἰς τὸ διηνεκές (ܠܡܓܡܪ) an das Ende des Satzes stellt.

2) Aus der ganzen Gedankenkette ist ersichtlich, daß es sich nur um die Wirksamkeit des Kreuzesopfers handelt, nicht aber um die fortwährende dienstliche Geschäftigkeit der levitischen Priester und um die Ruhe Christi im Himmel.

3) Τὸ λοιπόν = hinfort, nunmehr; so auch die Peschito ܡܟܝܠ jam, nunc.

Priester, sondern abwartend zubringt. Der Endpunkt dieses nunmehrigen Wartens fällt mit der Vollendung des Sieges über seine Feinde[1]) zusammen. Dann wird er wieder kommen (9, 28), nicht zur abermaligen Darbringung eines Opfers, sondern zum Weltgerichte, als der mit königlicher Macht und Herrlichkeit Bekleidete, um die Erlösten mit sich in das Allerheiligste des Himmels einzuführen. Sein Sitzen zur Rechten Gottes hört nicht mehr auf; das liegt schon in dem Ausdruck εἰς τὸ διηνεκές V. 12, der dieses Sitzen ausdrücklich als ein fortan stetiges, ununterbrochenes, also ewig dauerndes charakterisirt; deshalb kann auch ἕως nicht im exclusiven Sinne genommen werden, es bezeichnet nicht den Endpunkt seines καθίζειν, sondern den seines ἐκδέχεσθαι. Wenn er zum zweiten Male erscheint, dann kommt er auf dem Throne seiner Herrlichkeit, d. h. mit göttlicher Macht und Herrlichkeit bekleidet, als der verklärte Gottmensch, bei welchem von der Darbringung eines wiederholten Opfers, also einer priesterlichen Geschäftigkeit so wenig eine Rede sein kann, als von einem Kampfe gegen seine Widersacher. Diese sind zum Schemel seiner Füße gemacht, und zwar von Gott (τεθῶσιν). Hiebei ist jedoch die Vorstellung auszuschließen, daß Gott allein für die Ausbreitung und den Sieg der Herrschaft Christi thätig sei und der erhöhte Christus sich unthätig verhalte; denn im Zustande seiner Erhöhung ist Christus als ewiger Hoherpriester und König immerfort thätig; aber es ist eine Thätigkeit, die aus göttlicher Allmacht hervorgeht, so daß er ohne Mühe seines himmlischen Priester- und Königthumes waltet. Sein Priesterthum kennt keinen Wechsel dienender Thätigkeit; der zur Rechten Gottes erhöhte Hohepriester ist eben der in ewiger Ruhe thronende König. Man hat in unserer Stelle einen Widerspruch mit der paulinischen Lehre 1. Cor. 15, 22—28 zu finden geglaubt, indem Paulus die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlege, während unser Verfasser dieselbe noch vor der Parusie erwarte. Eine solche Differenz besteht aber in der That nicht; denn die Stelle 10, 13 sagt nichts darüber aus, ob die Unterwerfung der Feinde Christi vor oder nach seiner Parusie stattfinden werde.

V. 14. Μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.

V. 14. **Denn durch Ein Opfer hat er vollendet auf immer diejenigen, welche geheiliget werden.**

Hiemit ist der Grund angegeben (γάρ), warum sich Christus für immer zur Rechten Gottes gesetzt hat und setzen konnte. Dieser Grund liegt in der allgenügenden Kraft der Einmaligen Opferleistung Christi. Er thront auf immer, weil er vollendet hat auf immer. Dem Zusammhange gemäß kann προσφορά nur das Kreuzesopfer bezeichnen, dem hier eine Wirkung zugeschrieben wird, welche eine Vollendung des Kreuzesopfers durch das himmlische Opfer ausschließt. Das Kreuzesopfer ist objectiv die ein für allemal ge-

1) Ueber die Worte: ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ κλ. vgl. 1, 13.

chehene Vollendung derer, die geheiliget werden. Seine Opferthat ist eine bgeschlossene, eine fertige Thatsache, die weder einer Ergänzung noch einer Viederholung bedarf, weßhalb er das himmlische Allerheiligste nicht mehr zur erlassen braucht, um abermals zu opfern. Τελειοῦν ist in seinem allgemein-ten, viel umfassenden Sinne zu nehmen; denn wenn auch hier der Begriff er Entsündigung (V. 11 und V. 18) in den Vordergrund tritt, so sind die Begriffe der Einführung in die vollendete Gottesgemeinschaft und die ewige errlichkeit und Seligkeit damit zu verbinden. Der Gedanke ist also: Durch as Opfer Christi ist Alles vollbracht[1]), was zu vollbringen war, um die, elche geheiligt werden zur Vollendung, d. h. zu dem ihnen von Gott be-immten Ziele zu bringen. Objectiv betrachtet sind alle, die den Namen γιαζόμενοι tragen, vollendet d. h. entsündigt, geheiligt, verherrlicht und be-ligt; denn die objective τελείωσις ist der Grund jeder subjectiven τελείωσις. ἰς τὸ διηνεκές V. 12 und hier entsprechen sich gegenseitig: Für immer sitzt r zur Rechten Gottes; denn für immer hat er vollendet. Während V. 10 as ἁγιάζεσθαι als eine der Vergangenheit angehörige Thatsache hinstellt ἡγιασμένοι), erscheint dasselbe hier als ein noch fortdauerndes. Τοὺς ἁγιαζο-ένους[2]), das im Gegensatze zu ἐχθροὶ αὐτοῦ steht, bezeichnet solche, die fort nd fort geheiliget werden; es ist sonach von einer fortwährenden Aneignung es Heiles die Rede. Das ἁγιάζεσθαι erscheint als stetige Subjectivirung der urch Christus ein für allemal objectiv vollbrachten τελείωσις. Christus hat urch sein Opfer ein für allemal die Gläubigen geheiliget, und doch setzt sich uch seine heiligende Wirksamkeit an ihnen noch fort; sie sind ἡγιασμένοι und och zugleich auch ἁγιαζόμενοι. Beides ist wahr. Principiell sind die Gläu-igen ἡγιασμένοι; actuell aber müssen sie das mehr und mehr werden; denn ollendet ist das ἁγιάζεσθαι erst dann, wenn ihre Gottesgemeinschaft vollendet t und sie in die Herrlichkeit des ewig seligen Lebens eingegangen sind; jetzt nd sie in dieser Beziehung noch ἁγιαζόμενοι.

Die genannte Wirkung des Kreuzesopfers darf jedoch nicht dahin inter-retirt werden, daß dadurch schon jeder Mensch gerechtfertiget sei, oder daß es ezu nur der sola fides an den erlösenden Opfertod Christi bedürfe. Die jective Erlösung muß vielmehr subjectivirt d. h. angeeignet werden. Wohl eht der Baum des Lebens mit den Früchten des Heiles auf Golgotha, aber r Mensch muß nach diesen Früchten greifen und davon essen. Ebensowenig

1) Das perf. τετελείωκεν stellt das Erlösungswerk als eine fertige Thatsache hin, e folglich einer Ergänzung nicht mehr nöthig hat. Diese Thatsache ist aber keine der ergangenheit angehörige Thatsache in dem Sinne, daß sie der Wiederholung bedürfte, ndern eine fort und fort wirkende, worauf das praes. τοὺς ἁγιαζομένους deutlich nweist.

2) Auch die Peschito hat ἁγιαζομένους (ܡܬܩܕܫܝܢ) während die Vulg. sancti-catos übersetzt, was den Sinn des griechischen Textes alterirt. Die Erklärung von stius vermag nach meiner Ansicht diese Uebersetzung nicht zu begründen Vgl. πειρα-μενοι 2, 18.

macht die sola fides der Opferfrucht theilhaftig; das ergibt sich schon aus dem Wesen des Christenthums, das nicht bloßes Glauben, sondern gläubiges Leben ist. Was Gott in seiner Liebe und Erbarmung für die Menschen **thun** konnte, ist geschehen; nun ist es an dem Menschen auch das Seinige zu **thun**, um der Erlösungsfrucht theilhaftig zu werden, was eben durch Glaube und Liebe geschieht. Christus hat uns durch sein Opfer erlöst ohne uns, aber er will und kann uns nicht heiligen ohne uns. Die Menschen müssen sich heiligen lassen durch Eingehen in den Opfergeist und in das Opferleben des Erlösers.

V. 15. Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι·

V. 15. Es bezeugt uns aber auch der heilige Geist. Denn nachdem er zuvor gesagt:

V. 16. Αὕτη ἡ διαθήκη, ἣ διαθήσομαι πρὸς αὐτοὺς μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,

V. 16. Das ist der Bund, den ich schließen werde mit ihnen nach jenen Tagen, spricht der Herr: ich werde geben meine Gesetze in ihre Herzen und auf ihr Inneres werde ich sie schreiben,

V. 17. καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι.

V. 17. und ihrer Sünden und Uebertretungen werde ich nicht mehr gedenken.

Die V. 14 behauptete Thatsache wird nun aus der heiligen Schrift des A. B. bewiesen[1]). Der Apostel macht darauf aufmerksam, daß schon nach der 8, 8 ff. angeführten Weissagung des Propheten Jeremias über den N. B. die vorgetragene Lehre von den Wirkungen des Einen und einmaligen Opfers Christi, und hiemit die Abrogation der gesetzlichen Sündopfer bestätiget wird. Nach jener Weissagung ist den Gliedern des N. B. Sündenvergebung verheißen. Nachdem nun diese Verheißungen durch den Opfertod Christi erfüllt sind, was der Apostel im Vorhergehenden auseinandergesetzt, sind weitere Opferdarbringungen behufs Entsündigung nicht mehr erforderlich; denn wo Sündenvergebung, da muß jedes Sündopfer von selbst als überflüssig hinwegfallen (V. 18).

V. 15. Daß Christus uns durch sein einmaliges Opfer für immer vollendet hat, so daß eine Erneuerung desselben nicht mehr nöthig ist, bestätiget auch der heilige Geist, der Geist der Prophetie und überhaupt der Urheber des theopneustisch geschriebenen Wortes. Die argumentative Anwendung der Schriftstelle auf die Wirkung des Opfertodes Christi rechtfertiget sich dadurch, daß alle darin verheißenen Gnaden des N. B. in diesem Opfertode ihren Quell

1) Daß diese Schriftstelle einen Beweis für die Aussage in V. 14 enthält, zeigt V. 18.

haben. Das Citat selbst wird summarisch und in freier Fassung vorgeführt, mit Hervorhebung jener Momente, auf die es hier zunächst ankommt, wobei der einheitliche Ausspruch in zwei Theile zerlegt ist, jedoch so, daß der zweite schon mit λέγει κύριος V. 16, nicht erst mit V. 17 beginnt, weshalb es nicht nöthig ist vor V. 17 ὕστερον λέγει einzuschalten. Statt τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ 8, 10 heißt es hier ἡμῖν, um die Weissagung ihrer nationalen Schranke zu entkleiden, was zudem der Zusammenhang nahe legte. Die Weissagung gilt dem wahren Hause Israel, den Christen; denn erst im Christenthum hat sie sich erfüllt. Μετὰ τὸ εἰρηκέναι [1]) bildet den Vordersatz, zu welchem λέγει κύριος V. 16 der Nach- und Hauptsatz ist: Nachdem er gesagt hat: das ist der Bund rc. spricht der Herr: ich will meine Gesetze in ihre Herzen geben rc.

V. 16. Λέγει κύριος dient dem Apostel als Einführungsformel der zweiten Hälfte des Citates, das mit διδοὺς beginnt und mit V. 17 schließt, nicht mit ἐπιγράψω αὐτούς, weshalb nach καί zu Anfang von V. 17 kein Doppelpunkt zu setzen ist; denn die Worte καὶ τῶν ἁμαρτιῶν κλ. sind mit den unmittelbar vorhergehenden zu Einem Citate vereiniget. In der schon früher benützten Weissagung des Propheten Jeremias (31, 31—34) [2]) ist dem neutestamentlichen Bundesvolke verheißen, daß es das göttliche Gesetz in seinem Herzen tragen und völliger Sündenvergebung sich erfreuen werde. Der Apostel folgert aus dieser Stelle die durch das einmalige ewig wirkungskräftige Versöhnungsopfer Christi bewirkte Sündenvergebung und die Aufhebung der alttestamentlichen Sühnopfer. Nicht ohne Grund hat der Verfasser auch die Worte διδοὺς νόμους . . . ἐπιγράψω αὐτοὺς aus dem Citate angeführt und dieselben in die engste Verbindung mit der absoluten Sündenvergebung gebracht, insoferne nämlich das im N. B. durch Gottes Gnade in die Herzen geschriebene Gesetz eine tief innerliche Umwandlung bewirkt, welche die neutestamentliche Bundesglieder im Besitze der Erlösungsgnade erhält und sie vor dem Bundesbruche schützt, weshalb sie neuer Sündopfer nicht mehr bedürfen. Das auf Stein geschriebene Gesetz ist und bleibt etwas blos Aeußerliches, dem eine umgestaltende Kraft nicht innewohnt, weshalb der Mensch durch dasselbe eine innere Umgestaltung und Neuschaffung nicht erfahren kann, und er bei aller Gesetzesbeobachtung in seinem Sündenzustande verbleibt. In die Herzen kann das Gesetz erst geschrieben werden, wenn die Sünde getilgt ist, weshalb sich Sündenvergebung und Gottesliebe gegenseitig bedingen. Der N. B. ruht auf der Gnade des Erlösers, welche die Bundesglieder entsündiget und mit jener Liebe erfüllt, der es eine Lust ist, den Willen Gottes zu thun. Bezüglich des Textes ist zu bemerken, daß das autem der Vulg. im griechischen und syrischen Texte fehlt und an unserer Stelle auch überflüssig ist, weil hier nicht wie

---

1) Statt εἰρηκέναι liest die Rec. προειρηκέναι; allein jenes ist überwiegend bezeugt und deshalb beizubehalten. Auch die Peschito hat εἰρηκέναι ܐܡܪ ܕܐ = welcher gesagt hat.

2) Ueber den Sinn dieser Stelle vgl. 8, 10—12.

Cap. 8 der N. B. in ausdrücklichem Gegensatze zum A. B. steht. Statt disponam 8, 10 hat hier die Vulg. testabor als Uebersetzung von διαθήσομαι, was den Sinn des griechischen Wortes nicht erschöpft, und eine etwas ungewöhnliche Ausdrucksweise ist, ohne daß jedoch der Hauptgedanke hiedurch alterirt würde. Ebenso wenig erleidet der Sinn eine Veränderung durch die Abweichung der folgenden Schriftworte von dem in Cap. 8 angeführten Citate. Statt εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν heißt es hier, jedoch ohne besondere Absicht ἐπὶ καρδίας αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν[1]) αὐτῶν. Im N. B. sind die Gesetze Gottes nicht auf Stein, sondern auf die Herzen geschrieben, und nicht blos auf die Herzen, sondern auch auf den Geist, d. h. sie sind mit dem Geistes- und Gemüthsleben der Menschen auf das Innigste verbunden. Im tief innerlichen Wesen des Menschen herrscht das göttliche Gesetz und entfaltet daselbst seine himmlische Kraft.

V. 17. Wie dem A. B. die rechte Gotteserkenntniß und Gottesliebe fehlte, so ermangelte er auch der thatsächlichen Sündenvergebung. Anders im N. B. Hier ist Fülle der Gotteserkenntniß und Innigkeit der Gottesliebe und völlige Tilgung der den Geist trübenden und das Herz verhärtenden Sünde. Die bei Jeremias dem N. B. verheißene Sündenvergebung ist der Hauptgrund der Wiederholung des Citates; denn um den Beweis der absoluten Sündenvergebung durch das Opfer Jesu Christi dreht sich die ganze vorausgehende Abhandlung. Aus der Thatsache der Sündentilgung folgert der Apostel die Aufhebung der alttestamentlichen Sündopfer und des alttestamentlichen Gesetzes[2]); denn sind die Sünden durch das Opfer Christi vergeben[3]), so bedarf es der vom Gesetze geforderten Sündopfer nicht mehr, die ja ohnedem die Sünden nicht zu tilgen vermochten. Bedarf es aber dieser Opfer nicht mehr, dann hat der A. B., der im Opferblute geschlossen und durch dasselbe erhalten wurde seine Bedeutung verloren.

V. 18. Ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας.

V. 18. Wo aber Vergebung dieser, da findet kein Opfer für Sünde mehr statt.

Die abschließende Folgerung knüpft sich an den letzten Satz des Citates, um dessentwillen, wie bereits bemerkt, dasselbe wiederholt wurde. Mit ἄφεσις erklärt der Apostel das οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι. Das Nichtmehrgedenken der

1) Die Leseart ἐπὶ τὴν διάνοιαν ist stärker bezeugt als die der Rec.: ἐπὶ τῶν διανοιῶν.

2) Wie der Apostel Cap. 8 die Stelle benützt, um aus der Verheißung des neuen Bundes die nothwendige Abrogation des alten Bundes zu beweisen; so muß sie ihm hier dazu dienen, aus der verheißenen Sündenvergebung im N. B. die Abrogation des alttestamentlichen Opferinstitutes zu eruiren. In beiden Fällen bildet sie einen hochwichtigen Schriftbeweis für die Behauptungen des Apostels über den A. B. und seine Opfer.

3) Statt des conj. aor. μνησθῶ 8, 12, den die Rec. auch hier beibehält, ist nach überwiegender Bezeugung das einfache fut. μνησθήσομαι zu lesen. — So auch die Peschito wie 8, 12 ܐܬܕܟܪ insofern das praet. im Syrischen und Hebräischen bei Weissagungen die Zukunft bezeichnet (vgl. Js. 9, 1; Genes. 17, 20).

Sünden ist bei Gott eine wirkliche Hinwegnahme derselben. Es handelt sich also im N. B. um eine wirkliche Sündentilgung; von einem gnädigen Zudecken der Sünde weiß der Apostel nichts, weil ein solches Zudecken keine Vernichtung der Sünde wäre. Ein Mensch, dessen Sünden blos zugedeckt sind, ist nichts weiteres als ein übertünchtes Grab. Τούτων bezieht sich selbstverständlich auf ἁμαρτιῶν καὶ ἀνομιῶν. Wo aber ἄφεσις τούτων, schlechthin rückhaltslose und vollständige Sündenvergebung ist, da ist das Bedürfniß der Sündensühne befriediget[1]); es bedarf sonach keines Sündopfers mehr; die gesetzlichen Opfer haben ihr Ende erreicht. Da die dem N. B. verheißene Sündenvergebung zur Voraussetzung hat, daß eine solche im A. B. nicht stattfand, so kann daraus mit Recht gefolgert werden, daß, da im N. B. nun wirkliche Sündenvergebung realisirt ist, ein weiteres Opfer für Sünden nicht mehr nöthig sei. Die subjective Aneignung der durch den Opfertod Christi erworbenen Sündenvergebung geschieht durch Glaube und Taufe, wodurch der Mensch zugleich befähiget wird, thatsächlich in Tugend und Heiligkeit unwandelbar zu verharren; denn die Taufe ist eine Eingliederung in den Leib Jesu Christi durch den heiligen Geist, so daß das Leben Christi in die Glieder überströmt. Löst der Mensch diese gnadenreiche Lebensverbindung mit Christus, was durch die Todsünde geschieht, so kann er der Sündenvergebung wiederholt theilhaftig werden, weil eben dieselbe ein für allemal und für alle Menschen aller Zeiten objectiv vollbracht ist, wenn er auf dem Weg der Buße diese Sündenvergebung bei Jesus vertrauensvoll sucht.

Mit V. 18 ist der Beweis für die Wirklichkeit der Erlösung durch den Opfertod Christi vollendet und die Unwirksamkeit und Ueberflüssigkeit der levitischen Opfer nach allen Seiten hin beleuchtet. Der Irrthum der Leser, daß sie der alttestamentlichen Opfer fortwährend zur Sündensühnung bedürften, oder daß Christus sich wiederholt als Opfer darzubringen hätte, sollte seine priesterliche Wirksamkeit das alttestamentliche Opferinstitut ersetzen, ist nunmehr mit unantastbarer Gründlichkeit und erschöpfender Vollkommenheit widerlegt, so daß die Leser genöthiget sind, das Judenthum zu verlassen und sich ganz an Christus und sein Heil hinzugeben.

Man hat V. 18 benützt, um daraus gegen den propitiatorischen Charakter des eucharistischen Opfers der katholischen Kirche und gegen dieses Opfer überhaupt zu argumentiren. Dieser Versuch ist eine totale Mißkennung und zugleich Verdrehung der Beweisführung des Apostels, die dem Wortlaute und Ideengange nach keinen anderen Zweck hatte, als den Hebräern zu zeigen, daß die alttestamentlichen Opfer, an denen sie mit Leib und Seele hingen, und die sie neben dem Opfer Christi für nothwendig erachteten, durch dieses Opfer überflüssig geworden und darum abrogirt seien. Vom eucharistischen Opfer findet sich in der ganzen bisherigen Abhandlung auch nicht eine Spur; denn es handelte sich einzig und allein darum, das Kreuzesopfer den levitischen

1) Zum Vorder- und Nachsatz ist jedesmal ἐστί zu ergänzen; die Peschito hat im Vordersatze ἐστί (ܐܝܬ), im Nachsatze ἀναγκαῖον ἐστι (ܣܢܝܩ).

Opfern und namentlich dem Opfer am Versöhnungsfeste gegenüber zu stellen, die Erlösungskraft des Einen der Erlösungsunfähigkeit der Anderen in einer fortlaufenden Beweiskette darzulegen. Was hätte es auch für eine Bedeutung gehabt vom eucharistischen Opfer Leuten gegenüber zu sprechen, denen jeder Begriff vom Wesen und der Wirksamkeit des Kreuzesopfers fehlte? Es konnte also dem Apostel nicht in den Sinn kommen, die hohe Bedeutung und Wirksamkeit des eucharistischen Opfers durch die in V. 18 enthaltene Schlußfolgerung in den Hintergrund stellen oder gar dessen Existenz beseitigen zu wollen, um so weniger als er später selbst 13, 10 von einem Opferaltar und einer Opferspeise redet, von derem Genuß die dem Zelte Dienenden ausgeschlossen sind. Sehr treffend erklärt Estius unsere Stelle [1]: Postquam remissio peccatorum quoad sufficientiam semel facta est; nimirum pretio dato, quod per se ad illam valeret, quale est, quod Christus obtulit in cruce; jam cessat omnis oblatio propitiatoria ab illa Christi oblatione *diversa* i. e. omnis ea, quae ad hanc non referatur, nec ei subordinata sit . . . Nur dann, wenn die katholische Kirche lehrte, daß das eucharistische Opfer ein neben dem Kreuzesopfer stehendes, von diesem verschiedenes oder es auch nur ergänzendes sei, könnte unsere Stelle gegen die Lehre der katholischen Kirche über das heilige Meßopfer in das Feld geführt werden. Da sie aber das Gegentheil lehrt, indem sie auf Grund der Einsetzungsworte [2] Christi die Wesensidentität des Opfers am Kreuze und des eucharistischen Opfers festhält, so fallen die aus V. 18 geschöpften Behauptungen in ihr Nichts zusammen.

Mit V. 18 hat der dogmatische Theil des Sendschreibens seinen Abschluß gefunden. Was nunmehr folgt ist eine Anwendung des Dargelegten auf das Leben, weshalb sich der Apostel an das Herz der Leser wendet, und alle Hebel in Bewegung setzt, um sie zur Aneignung des durch das Opfer Christi erworbenen und dargebotenen neutestamentlichen Heiles zu bestimmen.

---

1) Estius in h. l.

2) Luk. 22, 19: διδόμενον . . . ἐκχυννόμενον; vgl. Mtth. 26, 28; Mark. 14, 24; 1. Cor. 11, 24.

II.

Moralischer Theil des Briefes.

Aneignung des neutestamentlichen Heiles.

(10, 19 — 13, 17.)

Nachdem der Apostel im Bisherigen die Vorzüglichkeit des N. B. über den alten geschildert und die Ausschließlichkeit des neutestamentlichen Heiles unter Benützung aller inneren und äußeren Argumente zur Evidenz nachgewiesen hat, geht er von der dogmatischen Exposition zur moralischen Exhortation über, die immer wieder mit den schönsten und tiefsten christologischen Lehren geschmückt ist, um die Leser zur Aneignung des neutestamentlichen Heiles zu bewegen; denn nachdem im ersten Theile gezeigt wurde, was Gott für die Entsündigung, Heiligung und Beseligung des Bundesvolkes gethan hatte, mußte auch noch gezeigt werden, was das neutestamentliche Bundesvolk zu thun hat, weil die Verwirklichung der objectiv vollbrachten Erlösung durch das Verhalten des Menschen zu derselben bedingt ist. Der diesem zweiten Theile des Sendschreibens angehörige Lehrstoff tritt uns in vorwiegend paränetischer Form entgegen und steht größtentheils in enger Beziehung zu den vorangehenden dogmatischen Hauptabschnitten unter steter Berücksichtigung des religiös-sittlichen Lebens und der bedrängten Lage der Leser. Was die Gliederung des Lehrstoffes betrifft, so läßt er sich in einen Eingang, der das Grundthema enthält (V. 19—26), und mehrere Abschnitte zerlegen, welche mehr oder weniger als Motivirung der an die Spitze gestellten Ermahnung betrachtet werden können.

Eingang.

(10, 19—25.)

Ermahnung zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe.

V. 19. Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,	V. 19. Da wir nun, Brüder, feste Zuversicht zum Eingange in das Heiligthum mittelst des Blutes Jesu,
V. 20. ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν, διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,	V. 20. den er uns eingeweiht hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. i. durch sein Fleisch,

V. 21. καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ,

V. 21. und einen großen Priester über das Haus Gottes haben,

Ehe der Apostel seine Mahnung selbst formulirt, begründet er dieselbe (19—21) mit der Thatsache, daß den Christen das himmlische Allerheiligste offen steht, und daß Christus daselbst als großer Priester über die Gemeinde Gottes waltet. In diesen beiden Grundgedanken ist die ganze bisherige Lehre über Christi Priesterthum und Opfer (7, 1 — 10, 18) zusammengefaßt, worauf sich die Exhortation wie auf seinem unverrückbaren Fundamente erbauen kann. Die ganze Paränese (V. 19—26) bildet eine einzige, schön gegliederte Periode, welche unwillkührlich an 4, 14—16 erinnert[1]), womit der Apostel zu der mit 5, 1 beginnenden Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi die Brücke schlägt. In wohldurchdachtem Plane kehrt er jetzt, nachdem das 5, 1 Begonnene zum herrlichen Ende geführt ist, zu jener Paränese zurück, welche den Kernpunkt aller übrigen bildet.

V. 19. Οὖν steht hier wie 4, 14 in folgerndem Sinne; denn die Mahnung gründet sich auf die aus der ganzen dogmatischen Exposition von Cap. 7, namentlich aber von 10, 11—18 gezogene Folgerung. Von dem bedeutsam an die Spitze der Periode gestellten ἔχοντες hängen zwei Objecte ab. Das Erste, was wir besitzen ist παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ. Mit παῤῥησία[2]) ist die feste Zuversicht gemeint, welche aus der Berechtigung zum Eingange in das Allerheiligste entspringt. Diese Berechtigung selbst ist durch Christi Opfertod verbürgt; denn dieser Tod hat uns den Eingang zum himmlischen Allerheiligsten eröffnet, d. h. er hat uns das wirkliche, geistige Nahen zu Gott ermöglichet. Unsere Stelle zeigt, wie der Apostel die Christenhoffnung in die engste Beziehung zur Lehre vom Hohenpriesterthum und hohenpriesterlichen Opfer Christi setzt; denn die Ermahnung, das Bekenntniß der Hoffnung festzuhalten, wird darauf gegründet, daß uns durch das Opfer Christi der Eingang in das himmlische Allerheiligste eröffnet ist, und daß wir an ihm einen großen Priester über das Haus Gottes haben. Εἴσοδος bezeichnet hier nicht das subjective Eingehen, sondern den objectiven Eingang, d. h. den in's Allerheiligste einführenden Weg, wie aus V. 20 ersichtlich ist. Wir haben die feste Zuversicht in Betreff des Weges in's Allerheiligste, d. h. daß den Christen ein dahinführender Weg bereitet ist, so daß wir jetzt schon auf diesem Wege Gott geistig nahen können, und einstens persönlich dahin gelangen. Ἐν αἵματι Ἰησοῦ heißt hier nicht im Blute, in Begleitung des Blutes = das Blut hineinbringend wie 9, 25, sondern in Kraft oder auf Grund des Blutes, d. h. in Folge seines Opfertodes; denn wir gehen

---

1) Die Ermahnungen: κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας (4, 14) und προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας wiederholen sich hier in προσερχώμεθα μετὰ . . . πίστεως (V. 22) und κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν mit derselben Motivirung wie dort: ἔχοντες οὖν.

2) Ueber den Begriff παῤῥησία vgl. 3, 6.

nicht mit dem Blute Christi in das Allerheiligste ein; sondern in Folge des am Kreuze vergossenen Opferblutes, d. i. der vollbrachten Erlösung ist uns der Eingang in das Allerheiligste eröffnet. Nach unserer Erklärung von εἴσοδος ist die Verbindung der Worte ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ mit εἴσοδος unzulässig; denn nach derselben findet hier keine Anspielung auf das Opferblut statt, womit der levitische Hohepriester am Versöhnungstage in das Allerheiligste einging. Es erübriget demnach nur die Beziehung der Worte auf den ganzen Satz, was auch am einfachsten und natürlichsten ist. Darin, daß Christus sein Blut zu unserer Sühne vergossen hat, liegt der Grund, daß wir eine feste Zuversicht in Beziehung auf den Eingang in's himmlische Allerheiligste haben. Vom allgemeinen Priesterthum ist, wie protestantischerseits behauptet wird, an unserer Stelle keine Rede; denn das Vorrecht der Christen in das himmlische Allerheiligste einzugehen ist so ausschließlich auf die Idee des Hohenpriesterthums Christi basirt, daß es nicht als ein Zeugniß des priesterlichen Charakters der Christen, sondern nur als ein Zeugniß der universellen Wirksamkeit des hohenpriesterlichen Opfers Christi betrachtet wird. Der Gedanke ist nicht, daß im A. B. nur der Hohepriester in's Allerheiligste eingehen durfte, im N. B. dagegen jeder Christ, sondern vielmehr, daß es im A. B. gar keinen Weg zum wahren Allerheiligsten gab, daß derselbe erst durch den Opfertod Christi eröffnet wurde. Vom allgemeinen Priesterthum des N. B. im Gegensatze zum speciellen Priesterthume des A. B. findet sich in unserem Verse auch nicht die leiseste Andeutung. Der Wortlaut wie der Gedankengang sprechen gegen eine derartige Erklärung.

V. 20 wird εἴσοδος näher charakterisirt; denn ἣν kann sich nur auf εἴσοδος[1]) nicht auf παῤῥησίαν zurückbeziehen. Es ist ein Eingang, den Jesus für uns eingeweiht hat als einen neuen und lebendigen Weg, der hindurchführt durch den Vorhang d. i. sein Fleisch. Ἐγκαινίζειν[2]) hat wie 9, 18 die Bedeutung „einweihen", womit aber nicht gesagt ist, daß dieser Weg schon früher vorhanden war. Die Einweihung des Weges[3]) ist geschehen durch sein eigenes Blut und für uns ἡμῖν (dat. commodi), damit auch wir ihn wandeln können. Aber erst dadurch, daß Jesus unser Vorläufer auf diesem Wege geworden, daß er zuerst auf demselben in's himmlische Allerheiligste eingegangen ist, wodurch sein objectives Erlösungswerk den Abschluß erreichte, ist er auch für uns eröffnet. Dieser Weg wird als πρόσφατος καὶ ζῶσα bezeichnet. Πρόσφατος von πρό und σφάω oder σφάζω heißt seinem Etymon nach: eben erst oder frisch geschlachtet. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche ist diesem Worte nur der Begriff des Neuentstandenseins verblieben, daher: neu, frisch. Es ist sonach ein neuer bisher nicht bestandener und darum nicht betretener Weg

1) Ebenso die Peschito: viam vitae, quam innovavit (ܐܘܪܚܐ ܕܚܝܐ ܕܚܕܬ).

2) Zu ἐγκαινίζειν vgl. 9, 18.

3) Von einer Einweihung des himmlischen Heiligthums ist hier nicht die Rede, sondern von der Einweihung des Weges zu diesem Heiligthum. (Gegen Kurtz).

gemeint. Der Gedanke des ewig Frischen[1]) ist in πρόσφατος nicht enthalten, noch weniger eine Anspielung auf den Tod Christi = blutig, was sprachlich unzulässig und sachlich unpassend ist; denn im Worte „blutig" liegt kein Unterschied des Weges im N. und im A. B., da auch der levitische Hohepriester „nicht ohne Blut" (9, 7) in's Allerheiligste einging. Ζῶσα wird dieser Weg genannt im Gegensatze zu dem todten und darum auch unwirksamen Wege des A. B., d. h. der alttestamentlichen Ordnung, die der wahren Lebensfülle und Lebenswirksamkeit entbehrte, und darum in das wahre Allerheiligste nicht einzuführen vermochte. Die neutestamentliche Ordnung dagegen ist eine lebensvolle und lebenskräftige, die weil selbst lebendig auch Leben setzt in allen, die ihr angehören, das Leben der Gnade und das Leben der Glorie. Wenn auch ζῶσα nicht geradezu identisch ist mit ζωοποιοῦσα und ζωὴν διδοῦσα, und hier zunächst den Weg als solchen, in seinem Wesensstande charakterisirt, als einen dem das Leben innewohnt, dessen ganzes Wesen Leben ist; so kann hier der Begriff der Lebenssetzung wohl damit verbunden werden, weil ζῶσα den Gegensatz zur Lebens- und Wirkungslosigkeit des A. B. bildet[2]). Endlich wird von dem in das himmlische Allerheiligste führenden Wege gesagt, daß er durch den Vorhang, d. i. durch das Fleisch Christi hindurchführe. Διά τοῦ καταπετάσματος κλ. ist wie πρόσφατον καὶ ζῶσαν als nähere Bestimmung von ὁδός zu betrachten und deshalb mit οὖσαν oder ἄγουσαν zu ergänzen = einen durch den Vorhang hindurchführenden Weg. Διά ist also nicht instrumental zu fassen und mit ἐκαίνισε zu verbinden, sondern local = durch den Vorhang hindurch; denn der Gedanke ist nicht: Christus hat den Weg in's himmlische Allerheiligste eingeweiht, indem er durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch hindurchgegangen ist, sondern Christus hat den Weg eingeweiht als einen für uns durch den Vorhang hindurchgehenden. In der ganzen Stelle ist ja nur von dem uns eröffneten Wege in's Allerheiligste die Rede, nicht aber von dem, den Jesus gehen mußte, um dahin zu gelangen. Das Fleisch Christi wird mit dem Vorhange vor dem Allerheiligsten der alttestamentlichen Cultstätte verglichen. Wie für den levitischen Hohenpriester der Weg in's Allerheiligste durch den Vorhang hindurchführte, der hinweggezogen werden mußte, um dahin gelangen zu können; so führt für uns der Weg in's himmlische Allerheiligste durch das Fleisch Christi, das zuerst hinweggethan werden mußte, ehe der Weg zum Allerheiligsten für uns eröffnet werden konnte, was beim Tode Jesu geschah; denn im Opfertode wurde sein Leib zerrissen und das Allerheiligste für die ganze Menschheit geöffnet. Ohne Zweifel dachte der Apostel an das Zerreißen des Vorhanges im Tempel zu Jerusalem, das mit dem Zerreißen seines

1) Die Berufung auf Num. 6, 3, wo πρόσφατος (hebr. לַחִים) dem σταφίς (hebr. יְבֵשִׁים) = vertrocknet gegenüber gestellt wird, ist unstichhaltig; denn dort handelt es sich nicht um ewige Frische, sondern einfach um frische und getrocknete Trauben.

2) Estius in h. l. Vocat *viventem*, vel quia ducit ad vitam aeternam, vel quia non moritur, i. e. non aboletur, quomodo via, quae ducebat in vetus tabernaculum una cum legalibus extrita est et mortua; sed semper manet . . . .

:ibeslebens zusammenfiel (Mtth. 27, 51). Die Dahingabe seines Lebens in :n Kreuzestod ist dem Apostel die große Thatsache, durch welche das bisher 'rhüllte Allerheiligste allen, die des Opfertodes Christi theilhaftig geworden, öffnet wurde. Wenn sonach das Fleisch Christi, d. h. der im Tode zer= ssene Leib des Herrn als ein uns das Allerheiligste verhüllender und den ingang in dasselbe verwehrender Vorhang erscheint, so soll damit nicht gesagt erden, daß seine menschliche Leiblichkeit uns von Gott getrennt habe, sondern ır, daß solange Christus sein Leibesleben nicht in den Tod dahingegeben hatte, in Weg zum Allerheiligsten eröffnet war. Wie der levitische Hohepriester erst ıch vollbrachtem Sühnopfer durch den Vorhang treten und Gott nahen durfte, kann die Menschheit erst nach vollbrachtem Kreuzesopfer und durch dasselbe : wahre und bleibende Gemeinschaft mit Gott treten. Durch diesen Tod hin= ırch führt der Weg zum Himmel, denn er hat die Trennung zwischen Gott ıd den Menschen aufgehoben. Einen anderen Weg zum Allerheiligsten gibt ; also nicht als den Opfertod Christi; durch diesen hindurch führt der Weg ım Throne Gottes. So entspricht dem Zerreißen des Vorhanges im Tempel ie gewaltsame Tödtung des Leibes Christi droben am Kreuze.

V. 21 ist wieder von ἔχοντες[1]) abhängig und enthält das zweite Ob= :t, das wir besitzen: Wir haben einen großen Priester über das Haus Gottes. iese Stelle zeigt, daß Christus fortwährend für uns priesterlich thätig ist; :nn wenn er als Priester über das Haus Gottes gesetzt ist, so muß er auch :iesterliche Amtsverrichtungen über dasselbe zu vollziehen haben[2]). Diese un= ıterbrochene priesterliche Thätigkeit besteht in der Zuwendung der Früchte ines Kreuzesopfers und in der Fürbitte für die Glieder seines Reiches. Der usdruck ἱερεὺς μέγας ist nicht = ἀρχιερεύς[3]); denn der Hohepriesterbegriff ird im Hebräerbriefe constant durch ἀρχιερεύς ausgedrückt; außerdem findet er kein Gegensatz des Hohenpriesters zu den gewöhnlichen Priestern statt. ερεὺς μέγας heißt Christus mit Beziehung auf seine Gottessohnschaft und eil er Priester und König zugleich ist, unendlich erhaben über Aaron und lelchisedek[4]).

Unter οἶκος τοῦ θεοῦ ist im Hinblick auf die Wort= und Sachparallele 6 die neutestamentliche Gottesgemeinde zu verstehen, nicht das himmlische llerheiligste; denn nach dem Sprachgebrauche des Hebräerbriefes bezeichnet οἶκος οῦ θεοῦ[5]) weder die Stiftshütte noch ihr Antityp, den Himmel, sondern die

1) Die Peschito setzt ausdrücklich καὶ ἔχοντες (ܘܐܝܬ ܠܢ).

2) Vgl. 8, 2; 7, 27.

3) Die Peschito ܟܘܡܪܐ ܪܒܐ = ἀρχιερεύς.

4) Insoferne der Apostel mit ἔχοντες οὖν ἱερέα μέγαν auf die ganze bisherige bhandlung über das Hohepriesterthum Christi hinweist, darf μέγαν nicht auf die Er= abenheit Christi über Aaron beschränkt werden. Gegen Thalhafer l. c. S. 148.

5) Die Berufung auf Joh. 14, 2, wo der Himmel als οἰκία τοῦ πατρός bezeichnet irb, kann hier nicht maßgebend sein.

Gottesgemeinde, welche nach 3, 6 wir sind, über welche der Sohn als Priester und König gesetzt ist und die sich in eine auf Erden und im Himmel befindliche abtheilt. Wie diese Erklärung gegen den Zusammenhang mit V. 19 sein soll, ist schwer einzusehen, da der Gedanke „wir haben einen großen Priester über die erlöste Gemeinde," sehr gut in den Zusammenhang sich fügt, indem er den V. 19 ausgesprochenen Gedanken nicht aufhebt, sondern nur erweitert. Weil uns kraft des Blutes Christi der Weg in's Allerheiligste geöffnet ist und weil dort der große Hohepriester über die Gemeinde Gottes waltet, darum προσερχώμεθα κλ.

V. 22. προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς,

V. 22. **So laßt uns hinzutreten mit wahrhaftigen Herzen in Glaubensvölligkeit, die Herzen besprengt (und gereiniget) vom bösen Gewissen.**

V. 22—25 folgen nun die mit V. 19—21 begründeten Ermahnungen, welche in dreifacher Gliederung uns entgegentreten: προσερχώμεθα (V. 22), κατέχωμεν (V. 23) und κατανοῶμεν (V. 24). Die erste Mahnung lautet: laßt uns hinzutreten, wobei entweder τῷ Θεῷ (7, 19) oder τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος (4, 16) zu ergänzen ist. Dem Kommen Gottes zu den Menschen entspricht das Kommen der Menschen zu Gott. Dieses Kommen der göttlichen Liebe und Erbarmung zur sündigen Menschheit war die Bedingung der Erlösung, wie das Hinzutreten des Menschen in freier Liebe zu Gott die Bedingung der Aneignung der Erlösung ist. Der Ausdruck προσερχώμεθα[1]) steht hier ganz allgemein als Bezeichnung des gottesdienstlichen Nahens zum Heiligthum, nicht des priesterlich-mittlerischen; denn die Mahnung gilt Allen, Priestern und Laien, und der Gedanke einer priesterlichen Vermittlung paßt hier nicht in den Zusammenhang. Aus dem Worte προσέρχεσθαι kann der priesterliche Charakter der Gläubigen im protestantischen Sinne unmöglich gefolgert werden, da dieses Wort sowohl vom mittlerischen Nahen der Priester als vom Nahen der Gläubigen überhaupt gebraucht wird. Nur in dem Falle, daß προσέρχεσθαι ausschließliche Bezeichnung für priesterliches Thun wäre, könnte allenfalls die protestantische Lehre vom allgemeinen Priesterthume, welche übrigens der Lehre Christi direct widerspricht, aus sprachlichen Gründen vertheidigt werden. Da dem aber nicht so ist, fällt diese Lehre, abgesehen von ihrem Widerspruche gegen die ausdrückliche Lehre Christi und der Apostel, schon aus sprachlichen Gründen zusammen.

Der Zweck des Hinzutretens wird nicht ausdrücklich namhaft gemacht: er kann aber kein anderer sein als der schon 4, 16 angegebene, nämlich daß wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden. Wie dieses Hinzutreten zu geschehen habe, besagen die folgenden Worte, welche theils die geistige Fassung,

1) Zu προσερχώμεθα vgl. 4, 16.

theils die subjective Befähigung bezeichnen, wovon das προσέρχεσθαι bedingt ist. Vor allem wird verlangt eine ἀληθινὴ καρδία[1]) ein wahrhaftes Herz. Wahrhaft aber ist das Herz, wenn es so ist, wie es sein soll, wenn es sich ganz und ungetheilt an Gott hingibt ohne Rückhalt und ohne Falsch[2]). Das Herz der Hebräer war getheilt, indem sie noch immer dem Mosaismus und seiner Opferinstitution anhingen; es fehlte ihnen die ausschließliche Hingabe an Christus und sein Heil. Die Wahrhaftigkeit des Herzens aber wurzelt ἐν πληροφορίᾳ πίστεως[3]). Das Object des Glaubens wird hier nicht genannt, ergibt sich aber aus dem Zusammenhange. Es ist der Glaube an Christus und sein Erlösungswerk, das uns den Zutritt zu Gott, den Eingang in das Allerheiligste ermöglichet. Es kann sich hier nicht um den Glauben an Gott handeln; denn dieser Glaube fehlte den Hebräern nicht, sondern um jenen Glauben, der zu Gott führt, also um den christlichen Glauben. Dieser Glaube ruht aber auf der priesterlichen Würde (V. 21) und dem priesterlichen Werke (V. 19) Christi. Unverkennbar ist an unserer Stelle die Person Christi und sein Erlösungswerk Gegenstand des Glaubens. Es ist sonach die Behauptung, daß von dem eigentlichen Glauben an Christus im Hebräerbriefe nichts stehe, eine durchaus irrthümliche[4]). Wenn darin nur vom Glauben schlechthin die Rede ist und nirgends der Ausdruck πίστις εἰς Χριστόν sich findet, so geschieht das nicht, weil der Verfasser die Person und das Werk Christi nicht als wesentliches Object des christlichen Glaubens betrachtet, sondern vielmehr deshalb, weil der Glaube an Christus und seine Erlösungsthat ihm als ein so wesentliches Moment des Glaubens an Gott erscheint, daß er die ausdrückliche Hervorhebung der πίστις εἰς Χριστόν ganz und gar überflüssig erachtet. Die ganze dogmatische Abhandlung hat keinen anderen Zweck, als den Lesern zu zeigen, daß ihr Heil aus Christus und seinem Opfertode stammt, daß sie in den Besitz dieses Heiles nur gelangen, wenn sie sich ganz und ungetheilt an Christus hingeben in Glaube und Liebe. Dazu kommt, daß in seinen Augen Glaube an Christus und Glaube an Gott, wie Abfall von Christus und Abfall von Gott (3, 12) identische Begriffe sind. Die πληροφορία des Glaubens ist vorhanden, wenn der Mensch im Besitze der ganzen göttlich geoffenbarten Glaubenswahrheit sich befindet, dieselbe im Geiste festhält und im Leben ausgestaltet. Sie schließt sonach jeden Mangel der objectiven Glaubenswahrheit, jeden subjectiven Zweifel an derselben, jede mit diesem Glauben unverträgliche Lebens-

---

1) Μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ist LXX Uebersetzung des hebr. בְּלֵב שָׁלֵם cum corde perfecto, sincero (2. Kön. 20, 3 und Is. 38, 3.

2) Estius in h. l. Verum cor more scripturae dicitur correctum, et sincerum, cui opponitur cor fictum et duplex, cum aliud ostenditur foris in sermone aut opere, aliud tenetur in cogitatione.

3) Ueber πληροφορία vgl. 6, 11. Die Peschito übersetzt πληροφορία mit ܬܘܟܠܢܐ = fiducia, was den griechischen Ausdruck nicht erschöpft.

4) Vgl. 3, 14, und 13, 8 mit 13, 7.

äußerung aus. Wo die πληροφορία πίστεως wohnt, da durchdringt der Glaube alle geistigen und seelischen Kräfte des Menschen, da thront die Wahrheit in Christus als alleinige Königin im großen Reiche der Gedanken, da steht der Altar des Kreuzes mit seinem welterlösenden Opfer, neben welchem der alttestamentliche Opferaltar keinen Platz mehr hat. Wohl hatten die Hebräer den Glauben an Christus und sein Heilswerk, aber sie hatten nicht die πληροφορία desselben; sie glaubten auch noch an die Kraft und Nothwendigkeit des alttestamentlichen Cultes. Ihr Glaube war getheilt in ihrem Geiste und in ihrem Leben. Stehend im Christenthume hingen sie noch immer dem Mosaismus an, als ob Christi Opfer nicht genügte. Es war ein verderblicher Eklekticismus, dem sie huldigten. Bei solcher Halbheit und Willkühr kann von einem Hinzutreten zu Gott keine Rede sein, ist vielmehr Gefahr vorhanden, den Glauben ganz zu verlieren und des Heiles verlurstig zu werden.

Die Participialsätze V. 22 und 23, welche beide zu προσερχώμεθα gehören, geben die subjective Befähigung an, welche zum Hinzutreten zu Gott erforderlich ist, und enthalten eine Anspielung theils auf den Weiheact, der bei der Stiftung des Bundes statt hatte, wo das ganze israelitische Volk mit dem Blute des Bundesopfers besprengt und dadurch zum Eintritte in den Bund mit Gott befähiget wurde[1]), theils auf die priesterliche Weihe Aaron's und seiner Söhne mittelst Blutbesprengung[2]) und Waschung[3]), wobei auch noch an die Lustrationen gedacht werden kann, welche die Priester des A. B. als Vorbereitung zum Tempel- und Opferdienste vorzunehmen hatten. Diesen äußern und vorbildlichen Blutsprengungen und Wasserwaschungen entspricht gegenbildlich die innere sittliche Heiligung und Reinigung, welche bei den Christen durch das Blut Christi und die heilige Taufe bewirkt ist, und sie fähig macht in das wahre Allerheiligste zu gelangen und in eine innere lebendige Gemeinschaft mit Gott zu treten. Mit ῥαντίζειν verbindet sich der Begriff der Reinigung[4]), von welchem die Präposition ἀπό abhängt. Als Element der Besprengung ist selbstverständlich das Blut Christi[5]), gedacht. Die Besprengung mit dem Blute Christi ist symbolischer Ausdruck für die persönliche Zueignung seines Versöhnungsopfers am Kreuze, dessen erste Wirkung in der Tilgung des Sünden- und Schuldbewußtseins besteht, woran sich dann die Heiligung und einstige Beseligung reiht Συνείδησις πονηρά böses Gewissen ist das Sünden- und Schuldbewußtsein, also ein Gewissen auf dem die Sünde lastet. Der Gegensatz hievon ist συνείδησις ἀγαθή[6]), bei welchem der Mensch sich frei von Sünde und Schuld weiß. Πονηρός heißt seinem Etymon nach (πόνος) mühevoll; denn

1) Exod. 24, 8; vgl. Hebr. 9, 19.
2) Exod. 29, 21; Lev. 8, 30.
3) Exod. 29, 4; 40, 12; Lev. 8, 6.
4) Vgl. 9, 14. Die Verbindung ἐρραντισμένοι mit ἀπό ist prägnante Redeweise. In einigen Documenten findet sich die Leseart ῥεραντισμένοι.
5) Vgl. 9, 14; 12, 24; 1. Petr. 1, 2.
6) Apgsch. 23, 1; 1. Tim. 1, 5. 19; 1. Petr. 3, 16. 21.

Adjectiva auf κρός drücken ein Erfülltsein aus; auf συνείδησις angewendet, n es nur ein böses Gewissen bezeichnen; denn ein mühevolles Gewissen ist armseliges, unglückliches, also böses Gewissen. Die Sünde ist hiebei als e Last gedacht, unter welcher das Gewissen seufzt. Die Uebersetzung der lg. und Peschito »mala« ist demnach ganz zutreffend. Die Herzen beengen mit dem Blute Christi heißt also nichts anderes als sie reinigen; n Blut der Besprengung und Blut der Reinigung sind identische Begriffe[1]); d die Herzen reinigen vom bösen Gewissen heißt, sie reinigen von der Sünde; n die Blutsprengung geschah zum Behufe der Entsündigung. Wenn das it Christi vom bösen Gewissen reiniget, dann bewirkt es eben Reinigung der Sünde, welche die Ursache des bösen Gewissens ist. Mit τὰς καρδίας d die Besprengung mit dem Blute Christi als ein rein innerlicher, im ersten Wesen des Menschen vollzogener Vorgang beschrieben, im Gegensatze altestamentlichen Blutsprengung, die rein äußerlich und symbolisch war.

23. καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι ιαθαρῷ· κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ (πιστὸς γὰρ ὁ παγγειλάμενος),

V. 23. und gewaschen den Leib mit reinem Wasser; laßt uns festhalten das Bekenntniß der Hoffnung als ein unverrückbares (denn getreu ist, der die Verheißung gegeben hat),

Der Participialsatz καὶ λελουμένοι κλ. gehört ebenso zu προςερχώμεθα ἐῤῥαντισμένοι. Schon die Peschito[2]), ebenso die Itala und Vulg. haben je Verbindung, welche sachlich durchaus gerechtfertiget ist; denn der Partialsatz λελουμένοι κλ. ist offenbar nähere Erklärung von ἐῤῥαντισμένοι κλ. em er besagt, wie die Herzensreinigung sich realisirt hat[3]). Während der ἔχοντες abhängige Doppelsatz (V. 19 und 21) die objectiven Heilsgüter ichnet, die unseren Eingang in's Allerheiligste bedingen, geben die beiden rticipialsätze die subjective Befähigung hiefür an. Die Reinigung der Herzen mt zu Stande durch Blutsprengung, d. h. durch Zuwendung der Erlösungscht, und das Medium dieser Zuwendung ist die heilige Taufe; sie ist die ramentale Blutsprengung im N. B.[4]). Daß hier die Taufe gemeint ist, d fast allgemein anerkennt nnd durch den Beisatz σῶμα außer allen Zweifel tzt; denn durch diesen Beisatz wird die Waschung ausdrücklich als eine am be vollzogene hingestellt, also als eine äußerlich-leibliche, weshalb die Worte

1) Vgl. 12, 24; 9, 14.

2) Londoner-Ausgabe; nach Gutbirius (Hamburg 1664) aber ist der Participialsatz λελουμένοι zu V. 23 gezogen und mit κατέχωμεν (ܘܢܐܚܘܕ) verbunden.

3) Aehnlich Eph. 5. 26.

4) Die Bemerkung, daß durch die Verbindung des λελουμένοι mit προςερχώμεθα ein unäglliches Asyndeton bei κατέχωμεν entstände, ist von keinem Belang, da Gedanken auch ndetisch aneinander gereiht werden können. Wegen Gewinnung eines Polysyndeton fen enge verschlungene Satzglieder nicht zerrissen werden.

nicht als Anspielung auf Ezech. 36, 25 betrachtet und bildlich gedeutet werden können; denn σῶμα, welches zu καρδία in ergänzenden Gegensatz tritt, bezeichnet das Aeußere, καρδία das Innere des Menschen. Diese am Leibe vollzogene Abwaschung ist aber selbstverständlich keine blos äußerlich-leibliche Reinigung wie die Lustrationen des A. B.; denn nach dem ganzen Zusammenhange ist ja von einer inneren Reinigung die Rede, welche als subjective Bedingung zum Eingange in das Allerheiligste gefordert wird. Diese Reinigung kann keine andere als die dem Blute Christi zugeschriebene sittliche Reinigung sein, d. h. Entsündigung und Heiligung [1]). Wenn also von einer Abwaschung des Leibes die Rede ist, so wird damit keineswegs die innere Wirkung der Taufe negirt, es wird vielmehr die innere Wirkung derselben als eine durch die äußerliche Handlung des Waschens vermittelte hingestellt. Nicht ohne Grund hat der Apostel das Wort σῶμα gewählt, welches die Außenseite des Innern bezeichnet, während mit σάρξ das Aeußere des Menschen mit Ausschluß des Innern zum Ausdrucke gebracht wird. Wegen dieser reinigenden Kraft der Taufe wird das Taufwasser als ὕδωρ καθαρόν [2]) bezeichnet. Diese reinigende Kraft des Taufwassers gründet im Opfertode Christi beziehungsweise in seinem Blute, das im Sacramente der Taufe gesprengt wird. Wenn nun die Taufe die neutestamentliche Blutsprengung, und das Blut Christi das Reinigungsmittel ist, so wird das Taufwasser mit Recht καθαρόν genannt; denn was reiniget, muß selbst rein sein, es ist, nicht blos καθαρίζον, sondern auch καθαρόν.

Vom Glauben geht die Paränese zur Hoffnung über, die im Glauben ihre Wurzel hat und diesen zugleich mit einschließt. Wie den Glauben gründet der Apostel auch die Hoffnung des Christen auf das Hohepriesterthum Christi und sein hohespriesterliches Opfer. Er setzt also die Hoffnung, die eine so wichtige Stelle im Hebräerbriefe einnimmt, in die unmittelbarste Beziehung zum Haupt- und Mittelpunkte seiner Abhandlung, zur Lehre von der gottmenschlichen Person Christi und seinem Opfertode. Das Object der Christenhoffnung sind die zukünftigen im Himmel hinterlegten Heilsgüter, die himmlische κατάπαυσις. Diese Hoffnung sollen die Christen festhalten und zwar nicht blos innerlich, sondern in Wort und That. Wir sollen Zeugniß geben vor aller Welt von dem, was wir hoffen; deshalb schreibt der Apostel nicht κατέχωμεν τὴν ἐλπίδα, sondern τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος [3]). Wie der Glaube zum Bekenntnisse werden muß, so auch die Hoffnung. Das blos Innerliche beim Menschen ist nur etwas Halbes, Unvollkommenes, das blos Aeußerliche etwas Werthloses, eines vernünftigen Wesens Unwürdiges. Wahrhaft menschlich ist

---

1) Apgsch. 2, 38; 22. 16; 1. Cor. 6, 11; Eph. 5, 26 u. a.

2) Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Anselm geben καθαρόν mit purgans, mundans; die Peschito dagegen übersetzt wörtlich: munda (ܕܟܝܐ).

3) Die Peschito übersetzt spei nostrae (ܕܣܒܪܢ) wie die Vulg., was ein überflüssiger Zusatz, und zugleich eine Abweichung von sämmtlichen griechischen Codd. ist.

ur das was innerlich und äußerlich zugleich ist; dies allein entspricht der mensch-
chen Natur, die als eine Synthese von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit vor uns steht.
er Apostel will also, daß die Hoffnung bei jeder Gelegenheit im begeisterten
usdrucke sich äußere. Das Leben des Christen muß ein Leben in der Hoff-
ung sein, wodurch er sich wesentlich von den Kindern dieser Welt unterscheidet,
elche den Himmel auf der Erde suchen. Im Mangel der christlichen Hoff-
ung liegt die materialistische Richtung unserer Zeit, ihre verkehrte Lebensan-
hauung und Lebensrichtung. Mit dem Worte ἀκλινῆ wird auf die Unver-
ückbarkeit dieses Bekenntnisses hingewiesen. Ακλινής, was sich nicht neigt, nicht
eugt, was also unbeweglich, unerschütterlich ist in allen Lagen und Verhält-
issen. Es ist also ein Bekenntniß gemeint, das nicht nur jeden Abfall, son-
ern auch jedes Schwanken, jeden Zweifel ausschließt. Eine Hoffnung, die
n und her schwankt wie ein schwaches Schilfrohr, bald auf diese bald auf
ne Seite sich neigt, die ihre Richtung von jedem Wechsel des Zeitgeistes be-
immen läßt, ist keine christliche Hoffnung; denn diese ruht auf dem uner-
hütterlichen Grunde des Glaubens. Die Hoffnung des Christen gleicht viel-
ehr der gewaltigen Eiche im stillen Waldesgrunde, die kein Sturm zu ent-
urzeln oder zu beugen vermag. Er braust hin über ihre Zweige und Blätter,
ne sie selbst im Geringsten zu beschädigen. All die Stürme dienen nur zur
efestigung ihrer Wurzeln und zur Beseitigung dessen, was sich an ihren
weigen und Aesten Schädliches oder Entstellendes angesetzt hat. Der paren-
etische Satz: πιστὸς γὰρ κλ. motivirt die Ermahnung mit der Treue dessen,
er die Verheißungen, welche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bilden,
egeben hat, und dieser ist Gott[1]). Die Treue selbst wurzelt in Gottes Wahr-
aftigkeit und Unveränderlichkeit[2]).

. 24. καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων,	**V. 24. und laßt uns Acht haben auf einander behufs Anregung zur Liebe und guten Werken,**

Mit κατανοῶμεν schließt die dreigliederige dem ἔχοντες οὖν untergeordnete
ette der Ermahnung zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe. Auf die
rmahnung zum Hinzutritte zu Gott in Glaubensvölligkeit folgt die zum Fest-
alten des Bekenntnisses der Hoffnung, an welche sich dann schließlich die Er-
mahnung zur Aneiferung in Liebe und guten Werken reicht. In Ansehung
er Liebe wird eine gegenseitige (ἀλλήλους) Erweckung und Aneiferung gefor-
ert. Im Christenthum ist jeder berechtigt und verpflichtet auf seinen Mitbruder
cht zu haben; denn im Christenthume sind Alle Brüder, denen der Zugang
um Himmel gleichmäßig offen steht, Alle sind Genossen des großen Gottes-
auses, über das der große Priester gesetzt ist, darum sollen sie als gleichberech-
gte Hausgenossen in wahrhaft brüderlicher Liebe mit einander verkehren und

1) Vgl. 6, 18; 1. Cor. 1, 9; 1. Theff. 5, 24.
2) Estius benützt diese Stelle zum Beweise, daß die guten Werke nicht an sich ver-
enstlich seien, sondern ex decreto ac promissione Dei.

auf einander Acht haben. Kein Christ soll und darf gleichgiltig gegen die Brüder und unbekümmert um ihr und der Gemeinde Wohl, nur für sich allein leben. Es ist vielmehr der Beruf aller Christen, gegenseitig auf einander Acht zu haben und zur Liebe und zu guten Werken anzureizen, und dadurch das geistige Wohl und das innere Wachsthum der Einzelnen und des Ganzen zu fördern. Selbstische Gleichgiltigkeit und Sorglosigkeit ist deshalb unchristlich: denn sie ist eine Geringschätzung der hohen Würde und Bestimmung des Christen und zugleich eine Beschädigung der christlichen Gesellschaft, insoferne nämlich gegenseitige Beachtung die Grundbedingung jeglicher Gemeinschaft ist. Die Worte κατανοῶμεν[1]) ἀλλήλους bezeichnen ein Achthaben auf einander, das auf Liebe gründet und nur Anregung zu Liebe und guten Werken zum Zwecke hat. Daß dem so sei, besagen die Worte εἰς παροξυσμὸν κτλ., welche die Zweckbestimmung des κατανοῶμεν ἀλλήλους enthalten und demselben die der christlichen Gemeinschaft allein würdige Richtung geben. Das sonst in der biblischen wie klassischen Sprache nur im schlimmen Sinne gebrauchte Wort παροξυσμός[2]): Anreizung, Aufregung, Erbitterung, steht hier im guten Sinne = Anregung, Aneiferung, Begeisterung, wie das Verb. παροξύνειν auch vom Antriebe zum Guten vorkommt[3]). Das fordert schon die Verbindung mit ἀγάπη und der folgende Doppelparticipialsatz in V. 25. Der παροξυσμός selbst ist als eine active gegenseitige Anreizung zur Liebe zu fassen; denn der Zweck des Achthabens ist, die Liebe bei anderen zu wecken und zu heben. Die eigene receptive Erbauung an dem guten Beispiele der Mitchristen ist dabei nicht ausgeschlossen, bildet aber nicht den Hauptgedanken; denn die Liebe war bei den christlichen Gemeindegliedern keineswegs so allgemein, daß Eines nur auf das Andere zu blicken brauchte, um daran erbaut und zu gleicher Liebe begeistert zu werden, wie wir aus V. 25 deutlich ersehen können. Ἀγάπη bezeichnet hier nicht ausschließlich die christliche Bruderliebe, sondern zunächst die Liebe Gottes, weshalb auch καί nicht explicativ zu nehmen ist. Dafür spricht die innige Verknüpfung der ἀγάπη mit der πίστις und ἐλπίς; denn in dieser Verbindung bezeichnet ἀγάπη immer die Liebe Gottes. Nicht weniger stützt diese Erklärung der erste Participialsatz in V. 25, der die Bethätigung der Liebe in den Besuch des Gottesdienstes legt. Daß aber zu dieser Gottesliebe auch die Bruderliebe kommen müsse, besagen deutlich die Worte καὶ καλῶν ἔργων, welche die Bethätigung der Liebe in ihrer Richtung auf die christlichen Gemeindeglieder kennzeichnen. Die Werke der Liebe heißen schöne Thaten, weil sie an sich schön sind und das Leben derer verschönern, an denen sie geübt werden. Wahrhaft schön ist aber das moralisch Schöne, d. h. das Gute. In diesem Sinne nehmen die Vulg. und Peschito καλῶν, weshalb sie dasselbe mit bonorum übersetzen.

---

1) u κατανοεῖν vgl. 3, 1.

2) Apgsch. 15, 39; Deut. 29, 28; Jerem. 32, 37. קֶצֶף v. קָצַף in Wuth ausbrechen. Παροξύνειν heißt eigentlich schärfen; daher παροξυσμός Schärfe, Heftigkeit.

3) Xenoph. Mem. III. 3, 13. 5, 3.

V. 25. μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.

V. 25. nicht verlassend unsere Versammlung, wie Einige die Gewohnheit haben, sondern uns ermunternd, und das um so mehr, als ihr sehet den Tag herannahen.

Nun wird diese Liebespflicht näher bestimmt und zwar negativ und positiv im Hinblicke auf die Vorkommnisse in der judenchristlichen Gemeinde, in welcher Einige aus Menschenfurcht oder aus Anhänglichkeit an den alttestamentlichen Tempelkult vom Besuche der Christenversammlungen, d. h. von der christlichen Gottesdienstfeier sich ferne hielten. Dieses Verhalten verrieth wenig Liebe zu Christus und den Brüdern, es war vielmehr eine Geringschätzung des Christenthums und seines Opfercultes, und ein Aergerniß für die christliche Gemeinde, welches um so verderblicher werden konnte, als dieselbe noch jung war und der gegenseitigen Befestigung und Unterstützung so sehr bedurfte. Ἐπισυναγωγή kann an unserer Stelle nur die Versammlung und zwar wie aus dem Zusammenhange und namentlich aus ἑαυτῶν erhellt, die christliche Gemeindeversammlung, die gottesdienstliche Zusammenkunft bezeichnen, nicht die Kirche Christi κατ' ἐξοχήν; denn diese heißt in den heiligen Schriften immer ἐκκλησία. Wollte man hier ἐπισυναγωγή im allgemeinen Sinne von Kirche nehmen, dann müßte das Verb. ἐγκαταλείπειν in der Bedeutung vom Verlassen der Kirche im Sinne des Abfalles genommen werden, was mit den Worten καθὼς ἔθος τισίν unvereinbar ist, welche auf eine bei denselben Personen öfter sich wiederholende Handlung hinweisen. Von demjenigen, der vom Christenthume abgefallen ist, kann doch nicht gesagt werden, es sei ihm der Abfall zur Gewohnheit geworden. Dem Etymon nach bezeichnet ἐπισυναγωγή[1]) die Handlung des Zusammenführens oder Versammelns zu einem besonderen Zwecke oder an einen bestimmten Ort; dann aber auch die Gemeinschaft der Versammelten, die Versammlung, wie den Ort der Versammlung. Daß hier nur die Versammlung zum Zwecke des Gottesdienstes gemeint sein könne, also die gottesdienstliche Versammlung der Gläubigen, ergibt sich daraus, daß weder die Bedeutung „Kirche" noch „Ort der Versammlung" sich in den Zusammenhang fügt. Die Wahl der für gottesdienstliche Versammlungen ungewöhnlichen Benennung ἐπισυναγωγή dürfte sich aus der absichtlichen Vermeidung des jüdisch klingenden συναγωγή erklären. Durch ἑαυτῶν[2]) wird die ἐπισυναγωγή nachdrucksvoll als unsere eigene im Gegensatze zu den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden hervorgehoben.

---

1) Außer unserer Stelle kommt ἐπισυναγωγή nur noch 2. Makk. 2, 7, u. 2. Theff. 2, 1 vor. An ersterer Stelle bezeichnet es die Wiederversammlung der in der Diaspora lebenden Juden; an der zweiten die Versammlung der Gläubigen um den Herrn bei seiner Wiederkunft.

2) Die Vulg. übersetzt ἑαυτῶν mit nostram; ebenso die Peschito (ܟܢܘܫܬܢ) wodurch jedoch die reflexive Bedeutung von ἑαυτῶν nicht zum vollen Ausdrucke gelangt. Besser ist die von Anderen gewählte Uebersetzung: mutuam oder nostri mutuam.

Bei unserer Auffassung von ἐπισυναγωγή kann ἐγκαταλείπειν nicht bedeuten: die christliche Gemeindeversammlung = Kirche verlassen durch Hinausgehen aus dieser Gemeinschaft, durch Abfall, sondern: sich ihrer durch Wegbleiben entziehen, nicht daran Theil nehmen, im Stiche lassen[1]). Es ist also die Vernachlässigung des Gemeindegottesdienstes gemeint, den der Apostel als erstes Mittel zur gegenseitigen Aneiferung in der Liebe betrachtet. Im gottesdienstlichen Leben findet die Bruderliebe ihre vorzüglichste Nahrung. Jeder Einzelne fördert durch fromme Theilnahme am Gottesdienste den religiösen Eifer der christlichen Gemeindeglieder und dadurch die Liebe zu Gott und den Brüdern, wodurch er selbst wieder in seinem eigenen religiösen Liebesleben gehoben und gestärkt wird[2]). Καθὼς ἔθος τισίν zeigt, daß hier von keinem förmlichen Abfall, sondern nur von einer Fahrlässigkeit im Besuche der ἐπισυναγωγή die Rede ist.

Dem Wegbleiben von den Versammlungen wird nun das παρακαλεῖν entgegengestellt, dem hier am besten die Bedeutung „ermuntern" gegeben wird, wobei ἑαυτούς oder ἀλλήλους zu ergänzen ist. Als Object des παρακαλεῖν ist der Besuch der Versammlungen zu denken; denn darum handelt es sich zunächst. Die Ermunterung selbst liegt weniger in Worten als vielmehr im eigenen Beispiele im persönlichen Erscheinen bei diesen gottesdienstlichen Versammlungen. Die eigene Theilnahme ist eine thatsächliche Ermunterung für den Anderen, und zugleich die wirksamste. Daß damit auch an die gegenseitige Erbauung während der Gottesdienstfeier durch tief innige Frömmigkeit, durch begeisterte Rede, durch Liebesgaben ꝛc. gedacht werden darf, unterliegt wohl keinem Zweifel. Καὶ τοσούτῳ κλ. schließt sich grammatisch an παρακαλοῦντες an, bezieht sich aber seinem Inhalte nach zugleich auf die ganze dreigliedrige Ermahnung. Als besonderes Motiv wird das sichtliche Nahen des Tages des Herrn angeführt. Unter ἡμέρα[3]) kann nur der Tag der Wiederkunft Christi verstanden werden, der hier emphatisch ἡ ἡμέρα genannt wird. Mit der ganzen apostolischen Urkirche theilt der Apostel die Ansicht, daß die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte nahe bevorstehe, daß also der Tag nicht mehr ferne sei. Für die Wahrheit dieser seiner subjectiven Anschauung beruft er sich auf das eigene Urtheil der Leser. Sie selbst sehen (βλέπετε) schon den Tag herannahen, nämlich an den Zeichen, welche nach der Weissagung Christi demselben vorangehen sollen, die theils schon eingetroffen sind, theils fortwährend eintreffen. Es sind die kirchlichen und politischen Parteiungen, die Revolutionen und beständigen Em-

1) 13, 5; 2. Cor. 4, 9; 2. Tim. 4, 10. 16.

2) Aehnliche Ermahnungen zum fleißigen Besuche des Gemeinde-Gottesdienstes finden sich auch bei Ignatius: Σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν . . ad Eph. c. 13. Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν. Ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει ad Polyc. c. 4.

3) Einfach als ἡμέρα wird dieser Tag auch 1. Cor. 3, 13 bezeichnet. An anderen Stellen als ἐκείνη ἡ ἡμέρα 2. Tim. 1, 12. 18; 4, 8; bestimmter als ἡμέρα τοῦ κυρίου 2. Theſſ. 2, 2; ἡμέρα Χριστοῦ Phil. 1, 10; ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 2. Cor. 1, 14; ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ Phil. 1, 6; ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ 1. Cor. 1, 8; 5, 5.

pörungen gegen die römische Weltmacht, und die damit verknüpften Trübsale gemeint, welche das furchtbare Gottesgericht über Stadt und Volk einleiteten. Sie lassen ersehen, daß das von den Propheten[1]) und von Jesus selbst geweissagte Gericht über Jerusalem mit Riesenschritten herannahe, das aber wieder nur der Vorbote des mit der Parusie des Herrn zusammentreffenden Weltgerichtes sein soll, indem von Christus selbst beide Ereignisse mit einander verbunden werden[2]). Ἡμέρα ist also der Tag, an welchem Christus zum Gerichte kommt; dieses Gericht kann sonach nur das Endgericht sein; denn bei diesem erscheint der Herr als Richter. Die Behauptung, ἡμέρα weise auf den bekannten alttestamentlichen Begriff dies Domini zurück[3]), der nicht das jüngste Gericht, sondern das specielle Gericht über Jerusalem bezeichne und auch hier, wo der Verfasser zu Israeliten redet nichts anderes bezeichnen könne, ist eben bloße Behauptung, welche die Ideen des Apostels auf den alttestamentlichen Boden bannt, und hier die herrliche, das ganze christliche Leben umfassende Paränese auf die herannahende Zerstörung Jerusalems baut.

Erster Abschnitt.

Folgen und Sünde des Abfalles von Christus.

(10, 26—31).

An die Mahnung zum treuen Benützen und Festhalten des durch das hohepriesterliche Werk Christi erworbenen und dargebotenen neutestamentlichen Heiles knüpft der Apostel eine drohende Warnung vor dem Abfalle von Christus an und zwar in Form einer Motivirung jener Ermahnungen, indem er seinen Lesern zu Gemüthe führt, daß es für die vom Christenthume Abgefallenen keine Versöhnung mehr gebe, sondern nur ein furchtbares Gericht, unter gleichzeitiger Hinweisung auf die Größe dieser Sünde (V. 29), welche das ausgesprochene Strafurtheil in seinem ganzen Umfange rechtfertiget.

V. 26. Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία,

V. 26. Denn, wenn wir freiwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so erübriget kein Sündopfer mehr,

---

1) Namentl. Joel 2, 31.

2) Matth. 24. Luk. 21.

3) יוֹם יְהוָֹה bei Joel 2; bei Jer. 30, 7; Amos 5, 18; Soph. 1, 15. bezeichnet יוֹם יְהוָֹה den Zeitpunkt des Hereinbrechens göttlicher Strafgerichte überhaupt, so daß dieser Ausdruck ebenso vom centralsten aller Gerichte, vom Weltgerichte, gebraucht werden kann.

Mit γὰρ wird nicht blos das vorausgehende μὴ ἐγκαταλείποντες, sondern die ganze Ermahnung V. 19—25 begründet, so daß sich das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν als eine freiwillige Unterlassung der daselbst bezeichneten Christenpflichten charakterisirt. Ἑκουσίως ἁμαρτάνειν für sich bezeichnet jedes freiwillige Sündigen, ein solches das mit vollem Willen[1]) geschieht. An unserer Stelle jedoch ist nicht jede Art freiwilligen Sündigens gemeint, sondern nur der Abfall von Christus, die gänzliche Lossagung vom Christenthum. Daß dem so sei, ergibt sich nicht blos aus dem unmittelbar Vorausgehenden und Nachfolgenden, sondern auch aus der Rückbeziehung unserer Warnung auf 6, 4—8 und auf 3, 12. Ἑκουσίως ἁμαρτάνειν ist demzufolge dasselbe, was 3, 12 mit ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος und 6, 6 mit παραπεσόντες bezeichnet wird. Ἑκουσίως im Sinne von V. 26 sündigt, wer das, wozu der Apostel V. 22—25 ermahnte, beharrlich unterläßt; dadurch aber verwirft er Christus und sein Heil, worauf sich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe des Christen gründet. Das praes. ἁμαρτανόντων[2]) drückt die Dauer des Sündigens auf Grundlage des stattgehabten Abfalles aus, ein hartnäckiges Verharren in der Sünde des Abfalles, ein perpetuirliches, habituelles Sündigen. Es ist also nicht die einmalige momentane That des Abfalles gemeint. Die Möglichkeit eines solch freiwilligen Sündigens liegt im freien Willen des Menschen, auf welchen Gott keinen Zwang ausüben kann, weil derselbe mit der persönlichen Freiheit unverträglich wäre und zur Prädestinationstheorie führte. Der Abfall von Christus kann nur ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν sein, wenn er μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας stattfindet. Unter ἀλήθεια ist selbstverständlich die göttlich geoffenbarte christliche Heilswahrheit zu verstehen, welche das ganze Christenthum mit seinen himmlischen Lehren und Thaten und Gnaden umfaßt. Ἐπίγνωσις bezeichnet eine umfassende, tiefe und lebendige Erkenntniß der christlichen Wahrheit, kein bloßes oberflächliches historisches Wissen um dieselbe. Da aber das Aufnehmen der Heilswahrheit nicht blos Sache des Verstandes, sondern auch des Herzens, also des ganzen Menschen ist, so ist bei ἐπίγνωσις auch an das christliche Leben, an die auf eigener, lebendiger Erfahrung der Heilswahrheit beruhende Erkenntniß zu denken, um so mehr als in der Parallelermahnung 6, 4 von einem selbsteigenen Kosten und Erfahren der christlichen Heilswahrheit die Rede ist. Wer, nachdem er einmal vom Lichte der göttlichen Wahrheit erleuchtet, zu einer tieferen Erkenntniß derselben gelangt ist, und ihre Kraft an sich erfahren hat, gleichwohl von Christus und seinem Heile abfällt, ist ein ἑκουσίως ἁμαρτάνων, von dem gesagt wird, daß es für ihn kein Opfer mehr zur Sühnung seiner Sünden gebe; denn es ist ein muthwilliges Sündigen, wofür er keinerlei Entschuldigung hat, es ist ein Verwerfen des Einen Opfers Christi, in welchem die Vergebung der Sünden ausschließlich wurzelt. Wer aber dieses Opfer Christi verwirft, der hat sich aus dem Kreise der Erlösung hinausgestellt und sich der heilskräf-

1) Ἑκουσίως heißt nur freiwillig, nicht vorsätzlich oder mit Wissen.

2) Statt ἡμῶν hat die Peschito ܐܢܫ = Jemand = man.

tigen Wirkung dieses Opfers für immer beraubt. Der Satz οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν κλ. entspricht das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (6, 4. 6). Beides hat den freiwilligen Abfall von Christus zur Voraussetzung und beidemal ist die Abfallssünde als eine unsühnbare gekennzeichnet. Während sonst nach unserem Briefe die Universalität der Wirksamkeit des Opfers Christi und die stets sich gleichbleibende und sühnende Kraft desselben für alle Sünden betont wird, sind die Ungläubigen oder die von Christus Abgefallenen davon ausgeschlossen. Περὶ[1]) ἁμαρτιῶν ohne Artikel zeigt, daß es sich um Sünden überhaupt, nicht um bestimmte Sünden handelt, so daß der Sinn ist: für die Abgefallenen gibt es nicht blos für ihre Abfallssünde, sondern für Sünden überhaupt kein Sündopfer, keine Vergebung mehr; alle ihre Sünden sind unsühnbar, nicht wegen ihrer Zahl und Größe, sondern weil sie mit und neben der Sünde des Abfalles bestehen, der die Lebensverbindung mit Christus aufgehoben hat, in dem allein wegen seines Opfers Vergebung der Sünden ist.

V. 27. φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος, ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.

V. 27. vielmehr eine furchtbare Erwartung des Gerichtes und Eifer des Feuers, das die Widersacher verzehren wird.

Dieser Vers bringt eine positive Ergänzung zu dem negativ gehaltenen Satze οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν κλ. Den freiwillig Sündigenden kommt das Opfer Christi nicht mehr zu gute, es bleibt ihnen vielmehr nur noch φοβερά τις ἐκδοχὴ κρίσεως hienieden, und πυρὸς ζῆλος im Jenseits. Zum ganzen antithetischen Satz ist ἀπολείπεται zu suppliren. Die Partikel δέ nach vorausgegangener Verneinung entspricht dem lateinischen immo; eine Wendung welche im Hebräerbriefe nicht selten ist[2]). Φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως[3]) ist keine Hypallage für ἐκδοχὴ κρίσεως φοβερᾶς; denn die Erwartung selbst ist furchtbar, ein schaurig qualvolles Bangen ob der Gewißheit eines unabwendwaren Gerichtes, das sie selbst im Zustande ihres Abfalles nicht wegzuleugnen vermögen. Durch das beigefügte τις wird das Furchtbare dieser Erwartung für die Phantasie noch mehr gesteigert; denn τις erklärt die Eigenschaft in ihrem Inhalte wie in ihrer Ausdehnung für unbestimmbar und darum unaussprechbar, potenzirt also den Begriff. Κρίσις bezeichnet die Entscheidung und den Ausgang des Gerichtes, das am Tage der Parusie Christi stattfinden wird über alle seine Gegner. Das gegensätzliche Verhältniß, in welchem ἐκδοχὴ κρίσεως zur θυσία περὶ ἁμαρτιῶν steht, verbietet bei κρίσις an die Zerstörung Jerusalems zu denken. Bei πυρός ζῆλος ist offenbar πυρός der Hauptbegriff, was aus der Beziehung des part. μέλλοντος erhellt, weshalb die adjectivische Fassung von πυρός = feuriger Eifer

---

1) Περί steht gewöhnlich bei ἁμαρτιῶν 5, 3; 13, 11; 1. Petr. 3, 18; 1. Joh. 2, 2 u. 4, 10; dagegen ὑπέρ 1. Cor. 15, 3.

2) Vgl. 2, 6; 4, 13. 15; 6, 12; 7, 3; 9, 12.

3) Die Peschito übersetzt: furchtbares Gericht (ܕܝܢܐ ܕܚܝܠܐ).

vom sprachlichen Standpunkte aus zu verwerfen ist. Das Feuer, dem hier ein Eifer zugeschrieben wird, ist Gott selbst[1]) in seiner strafenden Gerechtigkeit; denn πῦρ steht in den heiligen Schriften häufig als Bild des göttlichen Zornes. Insoferne hat die Personification des Feuers hier wirklich einen persönlichen Hintergrund, nämlich Gott, der für seine Ehre eifert bis zur Vernichtung seiner Widersacher. Μέλλειν mit dem Infinitiv umschreibt das Futurum jedoch so, daß es zugleich den Zeitpunkt feststellt, von dem aus die Handlung als zukünftig gedacht wird, während das einfache fut. die Handlung unbestimmt in die Zukunft verlegt. Es wird gebraucht von dem, was jetzt schon im Werden begriffen ist und zu voller Realisirung drängt. Μέλλον weist auf den Tag (V. 25) hin, an welchem der lang zurückgehaltene Feuereifer Gottes hervorbrechen und die Widersacher verzehren wird[2]). Der Ausdruck ἐσθίειν ist Bild gänzlicher Vernichtung, = ewigen Todes also ewiger Strafe. Von einer Existenz- und Wesensvernichtung kann selbstverständlich keine Rede sein, weil die Seelen der Widersacher wie auch ihre Auferstehungsleiber unsterblich sind, und das Wesen der Dinge überhaupt der Vernichtung entrückt ist. Ὑπεναντίους werden hier die von Christus Abgefallenen genannt, weil der Abfall nicht blos Ungehorsam ist, sondern zugleich Verachtung nnd Feindseligkeit gegen Christus und sein Werk. Mit Unrecht hat man an unserer Stelle einen Beweis für den Reinigungsort gefunden. Wortlaut und Zusammenhang sprechen gleichmäßig gegen diese Annahme. Das verzehrende Feuer zumal in Antithese zum sühnenden Opfer kann nur auf die ewige Höllenqual bezogen werden; zudem sind die im Reinigungsorte Befindlichen keine ὑπεναντίοι, sondern in Glaube und Liebe aus diesem Leben Geschiedene, also Freunde Gottes. Noch mehr erhellt die Unrichtigkeit jener Annahme aus den erläuternden folgenden Versen.

V. 28. Ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως, χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶ μάρτυσιν ἀποθνήσκει·

V. 28. Hat Einer das Gesetz Mosis verworfen, so stirbt er ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen hin,

V. 29. πόσῳ, δοκεῖτε, χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας;

V. 29. um wie viel schlimmerer Strafe, meint ihr, wird derjenige werth erachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes, durch welches er geheiliget worden, für unrein gehalten, und den Geist der Gnade geschmähet hat?

---

1) Vgl. 12, 29. Die Frage über die Beschaffenheit des Feuers, ob es ein körperliches, oder ein geistiges (Gewissensbisse), oder beides zugleich sei, kommt hier nicht in Betracht.

2) Vgl. 2. Theſſ. 1, 7 ff.

V. 28. Durch eine Schlußfolgerung a minori ad majus[1]) sucht nun r Apostel die Unabwendbarkeit und die furchtbare Größe der V. 27 ausge= rochenen Strafe der Abgefallenen zu beweisen, wobei er wieder an das eigene rtheil der Leser und zwar mit förmlicher Anrede (δοκεῖτε) appellirt. Wenn ion an jedem, der das Gesetz Mosis übermüthig und frevelhaft bei Seite ʒte, ohne Erbarmen die Todesstrafe vollzogen wurde, wie könnte ein Ver= hter Christi und seines Opfers der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes entgehen! a, wie viel ärger muß die Strafe sein, deren er wegen seiner viel größeren ünde werth geachtet werden wird. Er vergleicht also den Abfall vom hristenthum zum christusfeindlichen Judenthum mit dem Abfalle vom Gesetze loses zum Götzendienste. Ἀθετεῖν ist mehr als übertreten[2]); es heißt seinem tymon und dem Sprachgebrauche nach[3]): umstoßen (das was errichtet oder ıgeordnet ist); dann abweisen, verschmähen[4]). Als Object des ἀθετεῖν ist ıs Gesetz Mosis genannt, also nicht eine einzelne ἐντολή. Ἀθετεῖν ist sonach ı Sündigen, durch welches das ganze Gesetz mit Einemmale für beseitiget klärt wird, und diese Sünde ist die Sünde des Abfalles[5]); denn vom Ab= lle von Gott zu fremden Göttern ist Deuter. 17, 3 f. die Rede, worauf hier ücksicht genommen ist. Daß der Apostel diese Stelle wirklich im Auge hatte, stätiget der Zusatz: ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶ κλ., wornach ein durch zwei oder drei eugen des Götzendienstes Ueberführter ohne Gnade mit dem Tode der Steini= ıng bestraft werden soll[6]). Daß die Sünde des Abfalles von Gott und da= ırch von seinem ganzen Gesetze gemeint sei, ergibt sich aus dem Gegensatze . 29; denn in Gemäßheit dessen muß eine Sünde gemeint sein, welche der ınzlichen Lossagung von dem in Christus dargebotenen Heile entspricht, und ese kann im alten Bunde nur die Sünde des Abfalles sein. Durch χωρὶς ειρμῶν[7]) wird auf die Unerbittlichkeit der mosaischen Gesetzesforderung und ırch ἀποθνήσκει auf die unabwendbare Gewißheit des Todes hingewiesen.

V. 29. Wurde nun schon der Abfall vom alten Bunde so strenge straft, wie viel ärger muß der Abfall vom Christenthum gestraft werden in

---

1) Vgl. 2, 2. 3 und 12, 25.

2) Die Peschito ܥܒܪ übertreten; im Hebr. Deut. 17, 2 עָבַר = transgredi, lches Uebertreten aber V. 3 daselbst seine nähere Erklärung findet.

3) Mark. 7, 9; Luk. 7, 30; Gal. 3, 15; 1. Thess. 4, 8.

4) Die Vulg. übersetzt dieses Wort mit irritum facere Mark. 7, 9; sonst mit ernere, auch abjicere Gal. 3, 21., was ich für die beste Uebersetzung halte.

5) Mit Recht macht Estius die Bemerkung: Hinc etiam apparet, totum hunc cum accipiendum esse de peccato apostasiae, ut sit comparatio hominis abji- ntis legem Mosaicam, cum eo, qui deserit legem Christi.

6) Estius meint, diese Worte wurden beigesetzt ne severitas legis recedere vide- tur a forma justitiae, quae exigit probationem criminis sufficientem, wofür jedoch e Argumentation keinen Anhaltspunkt bietet.

7) Der griechische und syrische Text hat den plur. (ܪܚܡܐ) miserationes.

Anbetracht seiner unvergleichlich reicheren Wahrheits- und Gnadenfülle. Zum Beweise des großen Verbrechens, dessen sich die Abfälligen schuldig machen, gibt nun der Apostel eine ausführliche Charakteristik des Abfalles, womit die viel größere Strafe desselben begründet wird. Die πόσῳ χείρων τιμωρία, welche dem ἀποθνήσκει entgegengesetzt wird, kann nur der ewige Tod sein, also eine Strafe, die in's Jenseits fällt; denn eine größere Strafe als die Todesstrafe kann es hienieden nicht geben. Daraus ist zugleich ersichtlich, daß ἡμέρα, κρίσις, πυρὸς ζῆλος nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden kann. Τιμωρία kommt im N. T. nur hier vor[1]) und heißt seinem Etymon nach: Ehrenrettung, die der Ehre der verletzten Ordnung geleistete Genugthuung = Strafe[2]). Mit dem Comparat. χείρονος wird auf das Qualvolle dieser Strafe hingewiesen. Das Futurum ἀξιωθήσεται weist auf das künftige Weltgericht V. 25, und drückt in Verbindung mit τιμωρία das Strafurtheil und den Strafvollzug zumal aus. Wie 3, 3 schließt auch hier das Verbum die beiden Begriffe der Werthhaltung und factischen Zutheilung in Einen zusammen[3]).

Der Abfall wird nun näher beschrieben als ein mit Füßentreten des Sohnes Gottes, ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας. Wohlbedacht wird Christus als der Sohn Gottes aufgeführt; denn in dieser seiner Gottessohnschaft besteht seine Erhabenheit über Moses, den Mittler des Gesetzes, über die Propheten und die Engel. Durch diese Hervorhebung seiner göttlichen Natur erhält das καταπατεῖν seine furchtbare Beleuchtung. Der Ausdruck „mit Füßen treten" ist bildliche Bezeichnung der frechsten Verachtung und Verschmähung, welche nicht aus Gleichgiltigkeit, sondern aus entschiedener Feindschaft, aus ingrimmigem Trotze und frechem Hohne gegen den als Gottessohn erkannten Christus stammt. Eine Sache, die man mit Füßen tritt, betrachtet man nicht als etwas blos Gleichgiltiges[4]) oder Werthloses, sondern als etwas Gemeines, Verabscheuungswürdiges und Schädliches. Der Abfall ist also dem Apostel keine bloße factische Lossagung vom Sohne Gottes, sondern zugleich eine brutale Mißhandlung, eine öffentliche Entehrung[5]) durch Wort und That vor Gläubigen und Ungläubigen. Der Abgefallene verhält sich zum Sohne Gottes wie das christusfeindliche Judenthum, welches Christum mit Lästerung, Schmach, Hohn und Mißhandlung jeglicher Art überhäuft hat. Vom Abfälligen heißt

1) Das Verb. τιμωρεῖν Apgsch 22, 5; 26, 11, jedesmal in der Bedeutung „strafen".

2) Die Peschito übersetzt: Todesstrafe [illegible] (vgl. Apgsch. 22, 5.) mit dem Epitheton „größer" ([illegible]).

3) Die Peschito hält sich an den Begriff der factischen Zutheilung ܢܩܒܠ = er wird empfangen.

4) Die indifferente Gemüthsstimmnng geht dem Abfall voraus und leitet auf ihn über.

5) In diesem Sinne faßt auch die Peschito καταπατεῖν, indem sie dieses Wort mit ܕܫ übersetzt, das eine frevelhafte Handlung bezeichnet.

es sodann: καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος er hat das Blut des Bundes für unrein gehalten. Das Blut Christi wird Blut des Bundes genannt, weil der N. B. durch dasselbe gegründet und zugleich besiegelt worden ist [1]). Κοινόν kann das Gewöhnliche und Profane im Gegensatze zum Heiligen heißen [2]); es kann sich aber mit dem Begriffe des Gemeinen und Gewöhnlichen auch der des Unreinen verbinden [3]). Diese letztere Bedeutung ist an unserer Stelle vorzuziehen, da sie stärker und den übrigen Aussagen angemessener ist, und namentlich im Hinblicke auf den Relativsatz ἐν ᾧ ἡγιάσθη. Der Gedanke ist also nicht der, der Abgefallene erklärt das Blut Christi für das eines gewöhnlichen Menschen, sondern für das Blut eines Missethäters, der mit Fug und Recht gekreuziget wurde. Damit ist nicht blos seine Gottheit geleugnet, sondern auch seine menschliche Würde entehrt, und damit selbstverständlich die Kraft seines Opfers und die Stiftung eines neuen Bundes in Abrede gestellt, somit das ganze Christenthum als die Religion eines Verbrechers gebrandmarkt. Mit ἐν ᾧ ἡγιάσθη wird auf die heiligende Wirkung des Blutes Christi, die er bereits bei dem Ausdrucke κοινὸν ἡγησάμενος im Sinne hatte, ausdrücklich hingewiesen, welche Kraft der Abgefallene früher, als er bei seinem Eintritte in den N. B. damit besprengt wurde, an sich selbst erfahren hat [4]), wodurch die Sünde des Abfalles sich als einen schmählichen Undank qualificirt. Endlich heißt es vom Abgefallenen τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. Der Abfall ist also auch eine Sünde gegen den heiligen Geist, der hier Geist der Gnade genannt wird, nicht weil Gottes Gnade ihnen denselben mittheilt, sondern weil der heilige Geist seinem innersten Wesen nach der Geist der Liebe und der Gnade und zugleich der Vermittler der Gnade Gottes in Christus ist [5]). Es ist also nicht an die Geistesmittheilung, sondern an die Mittheilung der Gnaden der Erlösung durch den heiligen Geist zu denken. Unter χάρις sind alle Gnadengaben des N. B. zusammengefaßt, also auch die mannigfachen Charismen, die außerordentlichen Gaben des heiligen Geistes [6]), womit namentlich die Urkirche geschmückt war, und welche das christusfeindliche Judenthum als Schein oder gar als Trug erklärte. Dieser χάρις des heiligen Geistes wird die ὕβρις des Abfälligen gegenübergestellt, wodurch sich die Abfallssünde als der undankbarste Uebermuth charakterisirt. Ἐνυβρίζειν bezeichnet ein fortgesetztes, übermüthiges Sichverhalten und Handeln in der Richtung gegen den Geist der Gnade [7]); daher auch ein Schmähen und Verhöhnen des

---

1) Vgl. 9, 15; Mtth. 26, 28.

2) So fassen es die Peschito und die Itala.

3) Vgl. 1. Makk. 1, 50. 65; Mark. 7, 20; Hebr. 9, 13; Offenb. 21, 27 u. a.

4) Vgl. 6, 4. 5.

5) Estius versteht unter χάρις vorzugsweise die gnadenvolle Berufung zum christlichen Glauben.

6) Vgl. 2, 4.

7) Die Verba auf ζειν sind verba frequentativa, und ἐν in der Zusammensetzung bezeichnet oft die Richtung = εἰς nach einer Person oder Sache.

heiligen Geistes; denn das übermüthige und geringschätzige Verhalten gegen eine Person ist ein Hohn auf dieselbe, wie er nicht größer gedacht werden kann: es ist eine Lästerung des heiligen Geistes, von der geschrieben steht, daß sie weder hier noch jenseits Vergebung findet [1]. Ἐνυβρίζειν ist sonach mehr als ein widerwilliges Abweisen des heiligen Geistes, als ein gewaltsames Sicherwehren seiner Gnadenwirkungen; es involvirt zugleich eine thatsächliche Beschimpfung und frivole Lästerung [2]. Eine solche Sünde ist ihrem Wesen und ihrer Form nach ein Verzicht auf die Gemeinschaft mit Gott, ein bewußter roher Kampf gegen die Gnaden des heiligen Geistes, die der Abfällige an sich selbst bereits erfahren. Was Wunder, wenn er nichts anderes mehr zu erwarten hat als ein schreckliches Gericht und ein verzehrendes Feuer. Durch die aoristische Fassung der drei Participialsätze [3], welche sich zunächst auf die Sünde des Abfalles, dann aber auch auf das ganze nachherige in und mit diesem Zustande gesetzte Verhalten des Abgefallenen beziehen, wird die durch sie bezeichnete Denk- und Handlungsweise gegen Christus, sein Opfer und den Geist der Gnade als eine zur Zeit des Gerichtes vergangene und abgeschlossene vorgeführt, somit als eine solche, welche auf einen Abfallszustand hinweist, in welchem der Mensch vor dem Gerichte Gottes erscheint. Aus der ganzen Charakteristik geht hervor, daß es sich bei den ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες um solche Menschen handelt, welche sich mit bewußter, entschiedener und beharrlicher Feindschaft gegen die Person des Erlösers und gegen die durch den heiligen Geist vermittelten Segnungen des Christenthums stellen.

V. 30. Οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα· Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος. Καὶ πάλιν· Κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ.

V. 30. Denn wir kennen Den, der gesagt hat: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr. Und wiederum: Der Herr wird Recht verschaffen seinem Volke.

Daß Gott vergeltendes Gericht üben, daß also die verdiente Strafe nicht ausbleiben wird, ist unzweifelhaft gewiß; denn Gott selbst bezeugt dieses Gericht. Der Schriftbeweis ist aus Deuter. 32, 35 u. 36 genommen und wird mit οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα eingeleitet, welches den Lesern den Ernst und die sichere Erfüllung der göttlichen Aussprüche zu bedenken gibt. Das erste Citat (Deut. 32, 35) weicht sowohl vom Original [4] als auch von den LXX [5] in

1) Vgl. Mtth. 12, 31. 32; Mark. 3, 29; Luk. 12, 10.

2) Chrys. in Matth. 12, 32 erklärt das Reden gegen den heiligen Geist als eine schamlose Behandlung der erkannten christlichen Wahrheit: Πνεῦμα ἅγιον γνωρισμὸν ὑμῖν ἐστι, καὶ πρὸς τὰ δῆλα ἀναισχυντεῖτε.

3) Καταπατήσας, ἡγησάμενος und ἐνυβρίσας.

4) לִי נָקָם וְשִׁלֵּם = mir ist Rache und Vergeltung.

5) Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω am Tage der Rache werde ich vergelten. Die syrische Uebersetzung hält sich genau an unsern griechischen Text: mein, sie (= ist) die Rache, und ich werde vergelten; jedoch mit Auslassung der Worte λέγει κύριος, die auch in der Vulg., im hebräischen und LXX Texte fehlen.

der Wortfassung ab, stimmt aber mit dem Röm. 12, 19 wörtlich überein. Der Apostel ruft seinen Lesern die ernste Weissagung des sterbenden Moses in's Gedächtniß zurück und läßt sie die Strafgerichte Gottes schauen, wenn sie, wie ihre Väter von Gott, so von Christus abfallen. Die beliebte Auffassung dieser Stelle vom Verbote der Selbstrache, wornach der Ton auf dem ἐμοί und ἐγώ ruhte, entspricht weder hier noch im Buche Deuteronomium dem Zusammenhange; denn hier wie dort handelt es sich nicht um Sünden der Menschen gegen Menschen, sondern hier um den Abfall der Judenchristen in's Judenthum, dort um den Abfall der Juden zum Götzendienste[1]). Das zweite Citat findet sich Deuter. 32, 36; auch Ps. 135, 14. An beiden Stellen bezeichnet κρινεῖ Recht sprechen, Recht verschaffen[2]). Ob der Apostel hiebei die Stelle im Pentateuch oder die in den Psalmen im Auge gehabt habe, läßt sich nicht bestimmen, und ist für die Erforschung des Sinnes von keinem Belang. Die Frage ist nur die, in welcher Bedeutung der Apostel das Wort κρινεῖ fasse[3]). Einige nehmen es im Sinne von „richterlich strafen" unter Berufung auf den Zusammenhang, der jede andere Deutung ausschließe, da es sich um den Schriftbeweis für die unabwendbare Strafe der Abgefallenen handle. So natürlich diese Erklärung für den ersten Augenblick erscheinen mag, muß sie gleichwohl als unzulässig bezeichnet werden, weil es nicht in der Macht des Apostels und zugleich außer seiner Gewohnheit lag, die alttestamentlichen Schriftstellen in einem anderen als dem ihnen zukommenden Sinne zu verwerthen. Da nun sowohl im Pentateuch als im Psalme[4]) κρινεῖ die Bedeutung „richterlich entscheiden" zu Gunsten des Bundesvolkes = ihm Recht verschaffen gegen seine Widersacher, hat, ist es nicht erlaubt, in unserer Citation einen anderen Sinn damit zu verbinden[5]). Es ist dies aber auch nicht nöthig, da die Bedeutung „Recht verschaffen" sich ganz gut in die Argumentation fügt und wirklich einen Beweis für die ausgesprochene Strafe der Abfälligen enthält, insoferne die zu Gunsten seines Volkes zu

---

1) Thalhof. Psalmenerklärung S. 714 bezieht diese Worte auf die Heiden, welche alsbald die Strafe ereilen werde.

2) Dieselbe Bedeutung hat auch das hebr. דִּין vgl. Ps. 42, 1, das wie das κρίνειν der LXX nicht blos im Sinne strafrichterlichen Erkenntnisses, sondern auch hilfreicher Entscheidung zu Jemandes Gunsten gebraucht wird. Die Behauptung, κρίνειν heiße nirgends Recht verschaffen, sondern nur richten, richterlich strafen, läßt sich im Hinblicke auf die citirten Stellen nicht aufrecht halten. Vgl. noch Ps. 53, 3.

3) Die Rec. liest κύριος κρινεῖ; dieser Leseart, welche die ursprüngliche zu sein scheint, stehen entgegen die Varianten κρινεῖ κύριος und ὅτι κρινεῖ κυριος, welche dem Texte der LXX entsprechen und wahrscheinlich als Aenderungen nach diesem Texte zu betrachten sind. Das quia der Vulg. findet sich im hebr. Texte כִּי Deut. 32, 36 und Ps. 135, 14, und bei den LXX; wogegen es im griech. Texte des Hebräerbriefes wie in der Peschito fehlt.

4) Deut. 32, 36; Ps. 135, 14.

5) Auch der Ausdruck τὸν λαὸν αὐτου dürfte auf die V. 29 geschilderten Abfälligen kaum seine Anwendung finden; denn diese gehörten offenbar nicht mehr zum Volke Gottes. Es ist vielmehr die gottgetreue Gemeinde der Gläubigen damit gemeint im Gegensatze zu den ὑπεναντίους V. 27.

treffende richterliche Entscheidung zugleich die Bestrafung der Feinde Christi und des Christenthums involvirt[1]). Beide Stellen beweisen also wirklich das, was der Apostel damit beweisen wollte, die eine direct, die andere indirect, nämlich, daß Gott den Abfall unabwendbar bestrafen werde[2]).

V. 31. Φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας Θεοῦ ζῶντος.

V. 31. **Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.**

Mit diesem den ganzen Abschnitt abschließenden Ausrufe will der Apostel seine Leser noch einmal nachdrucksvollst vor dem Abfalle warnen. Die Formel: εἰς χεῖράς τινος ἐμπίπτειν ist alttestamentlich und wird daselbst sowohl von Gott als den Menschen gebraucht[3]), und zwar von Gott im milden, nachsichtsvollen und barmherzigen Sinne, insofern von ihm eine gnädige Strafe erwartet wird. An unserer Stelle bezeichnet sie offenbar die Strenge der Strafe, welche die von Christus Abgefallenen, denen ja jede Aussicht auf Gnade verschlossen ist, in der Ewigkeit erwartet. Χεῖρες Θεοῦ ist soviel als δύναμις Θεοῦ, die an sich sowohl eine Bethätigung seiner Gnade als seiner strengen Gerechtigkeit sein kann, je nach der Beschaffenheit Desjenigen, der in die Hände Gottes fällt. Durch die Prädicirung Gottes als ζῶν[4]) wird das Schreckliche des Fallens in die Hände Gottes noch gesteigert; denn nach der Absolutheit seines Lebens bemißt sich die Energie seiner strafenden Gerechtigkeit[5]). Ist sein Leben ein ewiges, so auch seine Gerechtigkeit, welche sich als eine gewaltige gegen die Abfälligen erweisen wird; denn im Wesen Gottes fallen absolutes Leben, absolute Macht und Gerechtigkeit zusammen. Allmacht und Ewigkeit des strafenden Richters machen das Fallen in die Hände Gottes zu einem Schrecklichen.

Zweiter Abschnitt.

Hinweis auf die erste Zeit des Glaubenslebens der Hebräer. (10, 32—39.)

Nachdem der Apostel die Größe der Abfallssünde und ihre schrecklichen Folgen seinen Lesern vor Augen gehalten, um dadurch ihrer Hinneigung zum Abfall vom Christenthum drohend und erschütternd entgegen zu wirken, greift

1) Vgl. 2. Thess. 1, 6.

2) In einem ähnlichen Sinne faßt Estius diese Worte: Sensus est, Deum facturum judicium pro populo suo de adversariis, i. e. justas poenas de iis sumpturum, tamquam de desertoribus et impugnatoribus populi sui.

3) Vgl. 2. Sam. 24, 14; 1. Chr. 21, 13; Sir. 2, 18; Dan. 13, 23.

4) Vgl. 3, 12.

5) Estius findet in diesen Worten zweierlei ausgedrückt, einmal supplicii gravitatem peccato respondentem, sodann ejus evadendi impossibilitatem. Allein die Angemessenheit der Strafe liegt weder im Ausdrucke δύναμις (χεῖρας) noch ζῶν; ebenso wenig lassen sich diese Worte von der Unmöglichkeit, der Strafe zu entgehen, deuten.

er nun begütigend und ermunternd wieder ein, um ihr Herz mit neuem Gottvertrauen zu erfüllen. Der Uebergang vom Gerichte zu ihrem früheren Glaubensleben hat eine große Aehnlichkeit mit 6, 10 und denselben Zweck wie dort. Er führt sie in die erste Zeit ihres so herrlich blühenden Christenlebens zurück, das ein Leben voll unerschütterlichen Glaubens und opferwilliger Liebe war, bei dem sie sich unter den härtesten Prüfungen noch glücklich fühlten, und legt ihnen durch diese Vergegenwärtigung ihrer früheren opferwilligen Begeisterung nahe, wie all diese Opfer und Leiden vergeblich wären, wenn sie von Christus und seinem Heile abfielen. Daran knüpft er dann die Mahnung, die damals bewiesene Glaubenszuversicht nicht zu verlieren, sondern in Geduld auszuharren bis zu der nahebevorstehenden Parusie.

V. 32. Ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες, πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων,

V. 32. Erinnert euch aber der früheren Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung einen großen Leidenskampf bestanden habet,

Mit ἀναμιμνήσκεσθε [1]), welches die Vergangenheit und Gegenwart schärfer auseinander hält als das einfache μιμνήσκεσθε, fordert der Apostel die Leser auf, die früheren Tage sich wieder in's Gedächtniß zurückzurufen, welche sie ganz vergessen zu haben scheinen. Die πρότερον ἡμέραι sind, wie aus φωτισθέντες hervorgeht, die Tage nach ihrer Bekehrung zum Christenthum, welche im Gegensatze zu ihrem vorchristlichen Standpunkte der Finsterniß als Erleuchtung oder Versetzung in das Licht [2]) bezeichnet werden. Diese Erleuchtung ist auch hier, wie sonst im Hebräerbriefe [3]) als Erleuchtung durch Lehre, durch das Evangelium oder die evangelische Predigt zu nehmen, also nicht von der Taufe zu verstehen. Ἄθλησις [4]) für das klassische ἆθλος kommt im N. T. nur hier vor und ist ganz gleichbedeutend mit ἀγών. Dieser Kampf ist gerichtet gegen die dem Christenthume feindlichen und gewaltigen Welt- und Höllenmächte [5]), die in ihrer Bosheit nicht ruhen und rasten und auf die schonungsloseste Weise wüthen, weshalb er ein Kampf von Leiden aller Art ist; daher ἄθλησιν παθημάτων ein Leidenskampf, d. h. ein in Leiden bestehender Kampf; denn als ein solcher wird er in den folgenden Versen geschildert. Es ist das leidensvolle muthige Erdulden, der passive Widerstand, der sich auch in unserer Zeit so herrlich bewährt hat, und zwar um des Glaubens- und

---

1) Ἀνά in Zusammensetzungen heißt „hinauf", oft aber „zurück"; so hier. Die Vulg. wörtlich: rememoramini. Im syrischen Worte ܐܬܕܟܪܘ (Ethpael) = erinnert euch, wird die Lebendigkeit und Oftmaligkeit der Erinnerung hervorgehoben.

2) Vgl. 6, 4; 10, 26.

3) Ueber φωτισθέντες vgl. 6, 4.

4) Das Verb. ἀθλεῖν 2. Tim. 2, 5. Die Peschito hat ἀγῶνα (ܐܓܘܢܐ).

5) Vgl. Eph. 6, 12.

Gewissens willen gemeint. Πολλήν heißt dieser Kampf nicht blos wegen seiner oftmaligen Wiederkehr, sondern auch wegen seiner Intensivität[1]). Handelte es sich ja doch bei diesem Kampfe um Güter, an denen der Mensch mit ganzer Seele hängt, um Ehre, um Freiheit und Leben, um Geld und Gut. Unter παθημάτων sind wohl die harten und lange andauernden Drangsale nach der Hinrichtung des heil. Stephanus gemeint (Apgsch. 8, 1 ff.), vielleicht auch die unter Herodes Agrippa ausgebrochenen Verfolgungen (Apgsch. 12, 1 ff.), bei welcher Annahme allerdings zunächst die älteren Gemeindeglieder, die noch Zeitgenossen Jesu und der Apostel waren, in's Auge gefaßt wären. Diesen schweren Leidenskampf haben sie in ihrer Glaubens- und Hoffnungsfreudigkeit standhaft (ὑπεμείνατε) gekämpft und ihn ruhmvoll bestanden, und dadurch an sich selbst die Siegeskraft des Glaubens erfahren[2]).

V. 33. τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσι θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες.

V. 33. indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiele wurdet, theils Mitgenossen derer, die auf solche Weise ihr Leben hinbrachten.

Mit V. 33 beginnt die nähere Schilderung des bestandenen Leidenskampfes, der theils[3]) ein unmittelbarer, theils ein mittelbarer war, also nach einer doppelten Richtung hin zur Erscheinung kam. Sie selbst waren zum Schauspiele geworden, indem sie Schande und Schmach und wirkliche Trübsale erduldeten. Das nur noch bei den Kirchenvätern vorkommende θεατρίζεσθαι[4]) heißt zum Schauspiele gemacht, auf das Theater gebracht werden. In Verbindung mit ὀνειδισμοῖς καὶ θλίψεσι hat es die Bedeutung zum schmachvollen Schauspiele der Welt werden, welche sich an der öffentlichen Verhöhnung und an den Qualen der Christen ergötzte. Der Ausdruck enthält eine Anspielung auf die griechische und römische Sitte, gemäß welcher die Verbrecher vor ihrer Hinrichtung dem Volke im Theater zur Verhöhnung vorgeführt wurden. Es war für sie der Schauplatz der Schmach und oft auch des Todes, der sich an jene reihte. Mit ὀνειδισμοῖς sind die Kränkungen an der Ehre und dem guten

---

1) Πολύς steht hier in der Bedeutung = μεγὰς καὶ πολύς; vereiniget also die Begriffe der Qualität und Quantität. Es ist demnach bezeichnender als magnus. Die Peschito übersetzt es mit ܣܓܝ, das jenen Doppelbegriff in sich schließt.

2) Schön paraphrasirt Cornel. a Lap. unseren Vers: Hactenus fortes in persecutione perstitistis; pergite, non alios, sed vos metipsos imitamini; aspicite primam vestram constantiam; cucurristis bene, ad medium stadii pertigistis, exiguum agonis restat; palma vobis est ante oculos, est pene in manibus, nolite eam apostando abjicere aut prodigere. Hoc enim non tantum pudendum, sed et stultum ac stolidum foret.

3) Das klassische τουτο μὲν — τουτο δὲ einerseits — andererseits, theils — theils, kommt im N. T. nur hier vor.

4) Θεατριζόμενοι = θέατρον ἐγενήθητε vgl. 1. Cor. 4, 9.

lamen, mit θλίψεσι die an Vermögen, Leib und Leben bezeichnet[1]), welche ohl in die Zeit nach dem Tode des heil. Stephanus und des Herodes Agrippa illen; denn damals wüthete das Judenthum mit allen ihm zu Gebote stehenen Waffen gegen die junge Kirche des Gekreuzigten. Ein anderer Theil der eser gehörte zwar nicht selbst zu den θεατριζόμενοι, aber er wurde bei diesem ffentlichen Hohne und Leiden der Christen in Mitleidenschaft gezogen. Der in οῦτο δὲ ausgesprochene Gegensatz beschränkt κοινωνοὶ γενηθέντες auf das Mitefühl und Mitleiden an den Verhöhnungen und Trübsalen der christlichen emeindeglieder bei gleichzeitigem eigenen Verschontbleiben, so daß also jener Theil aus dem Leserkreise gemeint ist, welcher mittelbar an jener πολλὴ ἄθληις sich betheiligte. Κοινωνοὶ γενηθέντες bezeichnet dasselbe wie συνεπαθήσετε . 34, nämlich eine thätige Theilnahme nicht blos durch Mitgefühl und Herzeid, sondern zugleich durch Trost und Unterstützung[2]). Mit τῶν οὕτως ναστρεφομένων sind Diejenigen gemeint, welche ihr Leben in Beschimpfungen nd Drangsalen hinbrachten; denn die Gliederung durch τοῦτο μέν und τοῦτο gestattet nur die Bezugnahme auf θεατριζόμενοι nicht auf ὑπεμείνατε V. 32. ναστρέφεσθαι οὕτως[3]) scil. ἐν ὀνειδισμοῖς καὶ θλίψεσι heißt in Verhöhnngen und Bedrängnissen sein Leben hinbringen, oder sich herumtreiben; wörtch darin sich wenden, wälzen. Es ist damit nicht blos auf das Andauernde ἀνά), sondern zugleich auf das Mühe- und Leidensvolle eines solchen Lebens ingewiesen. Das Alles haben die Hebräer theils selbst erduldet, theils an nderen miterlebt und mitempfunden und so in ihnen Schmach und Verfolung getragen. Waren doch die Christen der damaligen Zeit Ein Herz und ine Seele; wie sollten sie nicht den lebhaftesten Antheil an ihren gegenseitigen eiden genommen haben! Das liegt im Organismus der christlichen Kirche nd im Wesen der christlichen Liebe, wo Alles solidarisch ist, so daß wenn in Glied leidet, auch die Anderen in Mitleidenschaft gezogen werden.

---

1) Vgl. Mtth. 5, 11; Joh. 16, 2; θλίψεις heißt auch Verfolgungen vgl. 1. Theff. 4 mit 1. Theff. 2, 14.

2) Die Bezugnahme des κοινωνοὶ γενηθέντες auf den Act ihrer Bekehrung, wodurch e ein für allemal Genossen der Gemeinschaft geworden waren, von der sie wußten, iß es ihr so ergehe und zu ergehen pflege, wird schon durch V. 34 widerlegt, woselbst . 33 seine nähere Erklärung findet, abgesehen davon, daß der Eintritt in die Gemeinhaft der streitenden und verfolgten Kirche noch nicht als ein Bestandenhaben des ampfes bezeichnet werden kann.

3) Die Itala und Vulg. übersetzen taliter conversantium, während die Peschito n Begriff des Duldens oder Leidens damit verbindet: ܡܣܝܒܪܝܢ welche solches erdulden. Vgl. Mtth. 17; 16; dagegen hat dieses Wort Mtth. 10, 22; 24, 13 die Bedeuing „ausharren".

V. 34. Καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε, καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προςεδέξασθε, γινώσκοντες, ἔχειν ἑαυτοῖς, κρείττονα ὕπαρξιν (ἐν οὐρανοῖς) καὶ μένουσαν.

V. 34. **Denn ihr habet sowohl den Gefangenen Mitleid erwiesen, als den Raub eurer Güter mit Freude aufgenommen, wohl wissend, daß ihr einen bessern und bleibenden Besitz (im Himmel) habet.**

Dieser Vers begründet (καὶ γάρ) das V. 33 Gesagte und zwar in chiastischer Form, indem καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε die Erklärung von κοινωνοὶ γενηθέντες und καὶ τὴν ἁρπαγὴν . . . προςεδέξασθε die von θεατριζόμενοι bildet. Statt δεσμίοις lesen die Rec. und viele Minusk. δεσμοῖς μου (mit meinen Banden). Allein Ersteres ist schon äußerlich mehr beglaubigt [1]), und gibt auch einen richtigeren Sinn; denn bei der Leseart δεσμοῖς μου könnte von den Lesern nicht gesagt werden κοινωνοὶ γενηθέντες, da die Judenchristen in Jerusalem weder in Cäsarea noch in Rom während der Gefangenschaft des Apostels bei ihm waren, und der Ausdruck τὰς πρότερον ἡμέρας zudem auf einen weiter zurückliegenden Zeitpunkt hinweist [2]). Auch würde das blos innere Mitleid, das sie bei dieser Voraussetzung mit dem in Rom gefangenen Paulus hatten, weder den Ausdruck πολλὴν ἄθλησιν noch das über sie ausgesprochene Lob rechtfertigen; denn von einer werkthätigen Unterstützung des Apostels von Seite der jerusalemitischen Christen wissen wir nichts. Und doch ist von einer solchen die Rede; denn συμπαθεῖν ist ein Mitleid, das sich nicht auf das innere Gefühlsleben beschränkt, sondern in helfender Liebe erweist. Diese Erklärung von συμπαθεῖν stützt sich auf den Zusammenhang, der die frühere Glaubensstärke der Hebräer zum Inhalte hat, um ihnen ihre gegenwärtige Glaubensschwäche in einem um so grelleren Lichte erscheinen zu lassen. Glaubensstärke aber den Gefangenen gegenüber ist ein offenkundiges heldenmüthiges Zeugniß des Glaubens, keine blos wohlwollende Gesinnung, zu der es keinen Muth braucht. Zur Zeit allgemeiner Verfolgung die gefangenen Christen besuchen, sie trösten und unterstützen, erfordert einen Muth, der seinen tiefsten und letzten Grund im Glauben hat, und involvirt die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit den Schwergeprüften. Es ist dieses συμπαθεῖν eine Theilnahme an ihren Leiden, aber auch an ihren Verdiensten [3]).

---

1) A D, Peschito (ܐܣܝܪ̈ܐ, welche gebunden waren) Chrysostomus und Theodoret, Oecumenius, Vulgata 2c.

2) Bei Festhaltung der Leseart δεσμίοις fällt die aus unserer Stelle gezogene Folgerung, daß die Hebräer, wenigstens Einige davon, an der Gefangenschaft des Apostels Theil genommen haben, hinweg; vgl. Haneberg l. c. S. 659.

3) Clem. constit. Apost. l. V. c. 1 sagt zu Denen, welche die Gefangenen in ihren Kerkern besuchen: hoc si feceritis, vobis vice martyrii habebitur: quod illi quidem reipsa martyrium subierunt experiendo; vos vero aliter, nempe voluntate prompta, tanquam facti socii certaminis illorum.

Die Worte καὶ ἁρπαγὴν κλ. bilden die Erklärung von ὀνειδισμοῖς . . . θεατριζόμενοι. Unter ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν ist die gewaltsame Enterbung gemeint, die damals beim Uebertritt aus dem Judenthum in's Christenthum stattfand. Auch heute noch wird ein Jude, der Christ wird, unter Verwünschungen verstoßen und jede Gemeinschaft des Lebens und des Geschäftes mit ihm aufgehoben. Zur Zeit allgemeiner Verfolgung wurde wohl auch das Vermögen der Christen von Seite der Obrigkeit confiscirt und bei den Volksaufständen vom jüdischen Pöbel geraubt. Bei strenger Festhaltung des Begriffes „Raub" ist die letztere Erklärung die passendere. Τὰ ὑπάρχοντα [1]) bezeichnet das Vorhandenseiende mit dem Nebenbegriffe des Verfügbaren, daher Vermögen, Eigenthum. Diesen Raub ihrer Güter haben sie mit Freude auf sich genommen; denn προςδέχεσθαι heißt hier nicht erwarten, sondern wirklich aufnehmen [2]), tragen, ertragen [3]). Und nicht blos haben sie diese Plünderungen willig auf sich genommen, sondern μετὰ χαρᾶς; denn um des Namens Jesu willen zu leiden hielten sie für eine Ehre und Gnade [4]). Den Grund des freudigen Tragens [5]) des Raubes ihrer Güter gibt der Participialsatz an, er liegt in der Gewißheit herrlicher und bleibender Vergeltung. Γινώσκοντες ist mehr als ein bloßes Wissen um eine Sache, mehr als ein Kennen derselben, es ist gläubiges Erkennen, eine durch den Glauben vermittelte Gewißheit. Das Reflexiv ἑαυτοῖς [6]) steht für ὑμῖν αὐτοῖς; denn die Reflexiva der dritten Person erhalten zuweilen die Kraft eines allgemeinen Reflexivs, das auch für die erste und zweite Person steht [7]). Ἔχειν ἑαυτοῖς = daß ihr habet; es könnte aber auch übersetzt werden „daß ihr für euch habet [8])", was wohl grammatisch richtiger wäre. Im Hinblicke aber auf die Peschito [9]) und Vulg. und die sonstigen Interpreten dieser Worte entscheide ich mich für die Uebersetzung „daß ihr habet," um so mehr, als die Erklärung „daß ihr in dem, was Gott in euer Innerstes gelegt hat, eine vorzüglichere Gabe besitzet" mit μένουσα nicht in Einklang gebracht werden kann; denn das neutestamentliche Heil ist für den Menschen, so lange er hienieden lebt, nur bedingungsweise

---

1) Vgl. Luk. 11, 21 mit dem genit. τινός und 8, 3 mit dem dat. τινί.

2) Vgl. Luk. 15, 2.

3) So die Peschito: ܣܝܒܪܬܘܢ.

4) Vgl. Col. 1, 11.

5) Χαρά bezeichnet die frohe Begeisterung, welche das Herz des Gläubigen durchströmt und eine Frucht des heiligen Geistes ist (Gal. 5, 22).

6) Ἐν ἑαυτοῖς der Rec. ist schwach bezeugt; dagegen stärker die Variante ἑαυτούς. So lesen auch Chrysostomus, Theophylakt, die Vulg. Die Entstehung dieser beiden Lesearten erklärt sich am leichtesten aus der matrix ἑαυτοῖς, welche auch der syrischen Uebersetzung zu Grunde lag.

7) Vgl. Buttmann l. c. S. 323.

8) Das Subject des infin. wird nach den Verbis, welche mit dem acc. c. inf. construirt werden, nicht gesetzt, wenn der Hauptsatz dasselbe Subject hat.

9) Die Peschito: denn ihr wußtet, daß ihr habet (ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ = daß euch ist) euren Besitz im Himmel, welcher besser ist und nicht vergeht.

μένουσα. Gegen diese Erklärung vom gegenwärtigen Besitze des neutestamentlichen Heiles sprechen auch die VV. 35 u. 36, wo von künftiger Belohnung und Erlangung der Verheißung die Rede ist. Ὕπαρξις kommt noch Apgsch. 2, 45 vor und ist ein mit τὰ ὑπάρχοντα identischer Begriff = Besitzthum, Vermögen. Durch die Epitheta κρείττονα καὶ μένουσαν wird die ὕπαρξις hinreichend charakterisirt, so daß der Zusatz ἐν οὐρανοῖς [1]) als überflüssig erscheint. Es ist die Herrlichkeit und Seligkeit im ewigen Leben gemeint, der himmlische Lohn, der kein anderer ist, als Gott selbst. Κρείττων ist ein Lieblingswort des Verfassers, dessen er sich zur Bezeichnung des Geistigen und Jenseitigen, des über das Irdische absolut Erhabenen gerne bedient, und μένουσα [2]) bezeichnet die Unvergänglichkeit und Unentreißbarkeit dieser ὕπαρξις. An die Stelle der irdischen Heimath treten die himmlischen Wohnungen, an die Stelle der Schmach und Trübsale ewige Ehre und eine alle menschlichen Begriffe übersteigende Seligkeit, an die Stelle der Armuth der Besitz des Reiches Gottes mit der unermeßlichen Fülle seines beglückenden Reichthums. Die ganze Stelle 10, 32—34 paßt genau auf die Verfolgungen, welche die palästinensischen Judenchristen nach dem Tode des heil. Stephanus um ihres christlichen Glaubens willen zu erdulden hatten, weshalb dieselbe gegen die judenchristliche Adresse nach Jerusalem nicht verwerthet werden kann.

V. 35. Μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν.

V. 35. So werfet denn nicht weg eure Zuversicht, die da großen Lohn hat.

Die folgerungsweise (οὖν) sich anschließende Ermahnung zeigt, daß die Leser noch im Besitze der Glaubenszuversicht, kraft deren sie einst so Schweres und Vieles litten, sich befinden, daher μὴ ἀποβάλητε = nolite abjicere [3]). Die Uebersetzung der Vulg. mit amittere ist an sich nicht unrichtig, bezeichnet aber immerhin mehr ein unfreiwilliges Verlieren, was auf den Zustand und das Verhalten der Leser nicht recht passend ist; denn bei ihnen handelte es sich weniger um Sorglosigkeit als vielmehr um freiwilliges Sichabwenden vom Christenthum. Es ist deshalb besser, bei der Grundbedeutung von ἀποβάλλειν stehen zu bleiben, welche auf ein vom Willen ausgehendes, also absichtliches von sich Werfen hinweist [4]), sei es aus Entmuthigung oder aus Geringschätzung und Abneigung. Παῤῥησία [5]) ist hier die Freudigkeit des Glaubens und der Hoffnung, die frohe Glaubenszuversicht, nicht die Freimüthigkeit des Bekenntnisses des gläubigen Vertrauens, worauf schon der Ausdruck ἀποβάλλειν nicht paßt, und wogegen auch der Zusammenhang spricht, der von der freudigen

1) Der Zusatz ἐν οὐρανοῖς der Rec. und der Peschito nach ὕπαρξις ist wohl als ein erläuterndes Glossen zu betrachten. —

2) Μένουσα Synonymum von ἀσάλευτος (12, 28) und ἄφθαρτος (1. Petr. 1, 4).

3) Ebenso die Itala; und die Peschito ܠܐ ܬܘܒܕܘܢ = wollet nicht vernichten.

4) Vgl. Mark. 10, 50.

5) Zu παῤῥησία vgl. 3, 6; 10, 19.

zuversicht auf die künftige herrliche Vergeltung handelt. Durch den Relativsatz ἥτις ἔχει κλ. wird zur Unterstützung der Ermahnung auf den jenseitigen herrlichen Lohn [1]) der frohen Glaubenszuversicht und Glaubenstreue hingewiesen. Der neutestamentliche Ausdruck μισθαποδοσία [2]) statt des klassischen μισθοδοσία entspricht dem deutschen Worte: Lohnertheilung, steht aber auch geradezu für Lohn, Vergeltung (Vulg. remuneratio). Μεγάλην heißt dieser Lohn wegen einer alles Irdische weit überragenden Herrlichkeit und Seligkeit; denn es handelt sich um eine himmlische Vergeltung, welche der παῤῥησία jetzt schon kraft der Verheißung potenziell innewohnt (ἔχει). Wenn nun der Glaubenszuversicht auf die himmlischen Güter, aus welcher ihr früheres Glaubensleben herrlich aufblühte, ein großer Lohn zugesagt ist, so muß diese παῤῥησία etwas Verdienstliches sein; denn der Lohn setzt das Verdienst voraus. Diese Verdienstlichkeit der παῤῥησία hat ihren Grund im Willen, d. i. in der Liebe Gottes, der das, was er dem Menschen aus Gnade verliehen, als des Menschen eigenes Werk betrachtet [3]), widrigenfalls von einer Belohnung keine Rede sein könnte. Es ist also hier wirklich wie an vielen Stellen der heiligen Schrift von einer Belohnung des Verdienstes die Rede.

V. 36. Ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες, κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν.

V. 36. Denn Beharrlichkeit habt ihr nöthig, damit ihr, nachdem ihr den Willen Gottes erfüllt habt, die Verheißung davontraget.

Die Ermahnung V. 35 wird nun damit begründet, daß die Erlangung eines großen Lohnes die standhafte Ausdauer [4]) im Leiden zur unbedingten Voraussetzung hat. Es erhellt daraus zugleich, daß die Leser des Briefes noch in einer solchen Lage sich befinden, welche Ausdauer nothwendig macht. Dafür spricht namentlich das nachdrucksvoll an die Spitze des Satzes gestellte Wort ὑπομονή, welches mehr ist als patientia geduldiges Tragen der Widerwärtigkeiten des Lebens. Ὑπομονή ist vielmehr energische Behauptung der παῤῥησία wider alle Anfechtungen, ein starkes sich Aufrechterhalten unter dem Drucke des Kreuzes, eine unbeugsame und siegreiche Standhaftigkeit im Kampfe mit dem Spotte und den Verfolgungen der christusfeindlichen Welt [5]); sie schließt

---

1) Vgl. 11, 26.

2) Die Rec. liest μισθαποδοσίαν μεγάλην; allein die umgekehrte Wortfolge ist besser bezeugt, und hebt zugleich die Größe des Lohnes mit Nachdruck hervor.

3) Mit Recht bemerkt Estius: Quare frustra laborant adversarii, dum a mercede, quam toties in Evangelio nominatam negare non possunt, meritum separare conantur. Tantum nobis retinendum omne nostrum meritum esse Dei donum.

4) Vgl. Mtth. 10, 22; 24, 13; Mark. 13, 13. Die Vulg. übersetzt ὑπομένειν mit perseverare und sustinere. — Estius entscheidet sich für patientia, läßt aber aus seiner Erklärung ersehen, daß er darunter nicht blos tolerare, sondern auch patienter agere versteht.

5) Vgl. Riehm l. c. S. 756.

also die patientia in sich, ohne jedoch in derselben aufzugehen, sie ist das Gegentheil von ἀποβάλλειν τὴν παῤῥησίαν, und hat in dieser ihre Wurzel. Die Beziehung der ὑπομονή ist eine zweifache, einmal auf die παῤῥησία, worin sich die Beharrlichkeit zeigen soll, und dann auf die Leiden, unter welchen sie sich thatsächlich zeigt. Nothwendig ist diese standhafte Ausdauer wegen der Drangsale und Prüfungen, welche die Hebräer wegen ihres Glaubens zu erdulden haben, und weil sie eine Bedingung der Theilnahme an den göttlichen Verheißungen ist, insoferne nämlich von der Standhaftigkeit der Glaubenszuversicht das praktische Glaubensleben abhängig gemacht wird und nach diesem die μισθαποδοσία sich richtet. Der Zwecksatz ἵνα τὸ θέλημα κλ. unterstützt die Empfehlung der ὑπομονή, sie vermittelt die Erlangung der göttlichen Verheißung. Ἐπαγγελία steht hier zur Bezeichnung dessen, was verheißen ist, also des Verheißungsinhaltes [1]) = das verheißene ewige Erbe. Κομίζεσθαι[2]) τὴν ἐπαγγελίαν = die Verheißung davontragen, erinnert an den Siegeslohn der Kämpfer, so daß hier die Erlangung der verheißenen Güter als ein Lohn für siegreichen Kampf gedacht werden kann. Das aoristisch gefaßte Participialglied τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες kann dem Contexte gemäß nur von der bewährten und bethätigten Standhaftigkeit in Erfüllung des göttlichen Willens verstanden werden. Beim Eintritte der zukünftigen Vergeltung liegt diese Erfüllung schon als abgeschlossene Thatsache vor, weshalb ich das Participium mit „nachdem" auflöse[3]). Τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ist der Inbegriff dessen, was Gott von uns erwartet und fordert, hier mit besonderer Beziehung auf die Beharrlichkeit bis an's Ende; denn der ganze Vers erinnert an den Ausspruch Christi: Wer ausharrt bis an's Ende, der wird selig werden[4]). Der Vollgenuß der ἐπαγγελία fällt mit der Parusie des Herrn zusammen, auf deren Nähe er zur Ermunterung seiner Leser hinweist.

V. 37. Ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει, καὶ οὐ χρονιεῖ.

V. 37. Denn noch eine sehr kleine Weile, so wird der Kommende kommen, und er wird nicht zögern.

Die Worte ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον leiten die Stelle aus Habakuk ein, gehören also nicht zum Citate, und sind wahrscheinlich in Erinnerung an Isaias 26, 20 und 10, 25 gewählt[5]). Das doppelte ὅσον[6]) steigert den Be-

1) Vgl. 9, 15; 11, 13. 39 u. a. St.

2) Vgl. 1. Petr. 1, 9 (reportantes), 1. Petr. 5, 4 (Vulg. percipere). Synonym sind die Formeln: ἐπιτυγχάνειν τῆς ἐπαγγελίας 6, 15 und λαμβάνειν τὴν ἐπαγγελίαν 9, 15.

3) Die Peschito hat weniger das Verhältniß zeitlicher Aufeinanderfolge, als vielmehr den inneren Folgenzusammenhang im Auge: „damit ihr den Willen Gottes thuet und die Verheißung erlanget (ܘܬܣܒܘܢ — ܬܥܒܕܘܢ).

4) Mtth. 24, 13.

5) כִּמְעַט־רֶגַע paucitas momenti Is. 26, 20; עוֹד מְעַט nur noch einen Augenblick. Is. 10, 25.

6) Wörtlich: ein Weniges, wie sehr wie sehr = eine sehr kleine Weile.

griff von μικρόν superlativisch, was in der griechischen Sprache sehr selten, dagegen in den semitischen Sprachen Regel ist. Die Worte von ἐρχόμενος bis Ende des V. 38 sind Citat aus Habakuk 2, 3. 4 nach den LXX, das er aber nicht als Beweisführung anwendet, sondern sich aneignet, um es in seinem Namen, als eigene Rede zu benützen, wobei er mit Hinweglassung von ὅτι zu ἐρχόμενος den Artikel setzt. Im hebräischen Original sind die Worte: „kommend wird es kommen und nicht zögern[1])" von der Erfüllung des Gesichtes über den Sturz der chaldäischen Weltmacht und die unmittelbar darauf folgende Herrlichkeit der messianischen Zeit zu verstehen. Die LXX aber haben sich als Subject des Kommens Gott oder den Messias gedacht[2]), während der Apostel den Ausspruch des Propheten ausschließlich auf die Parusie Christi bezieht, da nach dem von ihm benützten LXX Texte[3]) die Prophetie als messianische Weissagung betrachtet werden konnte. Der Artikel ὁ vor ἐρχόμενος dient zur bestimmteren Hinweisung auf Christus den Wiederkommenden. Schon bei den Juden zur Zeit Christi wird der Messias ὁ ἐρχόμενος genannt[4]) und bei den neutestamentlichen Schriftstellern die Parusie Christi als das Kommen desselben bezeichnet[5]). Durch das praes. ἐρχόμενος wird darauf hingewiesen, daß er fort und fort im Kommen begriffen ist, so daß immer von seiner Nähe die Rede sein kann. Die Bezugnahme der prophetischen Worte auf die nahe Zerstörung Jerusalems verbietet der Zusammenhang, welcher offenbar tröstender und ermuthigender Natur ist. Der Hinweis auf das Gericht über Jerusalem aber kann doch nicht als eine Aufmunterung für die Judenchristen betrachtet werden, da mit demselben die schrecklichsten Greuel verbunden waren, die möglicherweise auch die Leser treffen konnten, und selbst im Falle ihrer Rettung von einem daran sich anschließenden Erlangen der Verheißung keine Rede sein konnte. Der Apostel hat hier wie V. 25 das Kommen Christi zum Weltgerichte im Auge, bei welchem erst der Eintritt in das volle Erbe sich vollzieht. Die Frage, wie der Apostel bei dieser Erklärung sagen könne: „nur noch eine kleine Weile," beantwortet sich dahin, daß er, wie bereits zu 10, 25 bemerkt wurde, mit der apostolischen Urkirche die Ansicht theilte, die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte stehe nahe bevor[6]).

---

1) כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר Habak. 2, 3. Die ganze Stelle nach dem hebr. Texte lautet: Denn es (das Gesicht חָזוֹן) kommt gewiß (schnell) und zögert nicht. Siehe, aufgebläht, nicht aufrichtig ist seine Seele in ihm. Der Gerechte aber in seinem Glauben wird er leben.

2) Daher ἐρχόμενος, widrigenfalls es ἐρχομένη scil. ὅρασις heißen müßte.

3) Die Uebersetzung der LXX lautet: Ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ.

4) Mtth. 11, 3; Luk. 7, 19; vgl. Ps. 40, 8; 118, 25; Zach. 9, 9; Mal. 3, 1; Offenb. 1, 4; 4, 8.

5) Mtth. 16, 27. 28; Joh. 21, 22; 1. Cor. 11, 26.

6) Die Erklärung des Estius (z. d. St.) mit der Winzigkeit der Zeit in Vergleich mit der Ewigkeit wäre ein schwacher Trost für die Leser gewesen.

V. 38. Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.

V. 38. **Der Gerechte aber wird durch den Glauben leben, und wenn er zaghaft sich zurückzieht, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm.**

Die Satzfolge dieses Verses steht zu der des hebräischen und griechischen Textes im umgekehrten Verhältnisse, indem daselbst das zweite Glied des Satzes vorangestellt ist. Was die Construction betrifft, so ist sowohl hier wie im Grundtexte ἐκ πίστεως mit ζήσεται zu verbinden, nicht aber als Nebenbestimmung zu δίκαιος [1]) anzusehen wie Röm. 1, 17, Gal. 3, 11; denn es soll nicht angegeben werden, wodurch man gerecht wird, sondern wodurch dem Gerechten das Gnadengeschenk des Lebens zu Theil wird. Von der paulinischen Glaubensgerechtigkeit, von einer Rechtfertigung durch den Glauben ist weder bei Habakuk noch an unserer Stelle die Rede; denn dort handelt es sich um den Glauben an die Gewißheit des vom Propheten angekündeten Gerichtes über die Chaldäer, hier um den Glauben an den kommenden Richter, der den wahrhaft Gläubigen den Lohn austheilt. Unter πίστις ist sonach an unserer Stelle das gläubige und standhafte Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen zu verstehen, nicht als ob damit der Begriff der πίστις erschöpft wäre, sondern weil es der Zusammenhang so verlangt; denn es leuchtet ein, daß das Vertrauen nur ein Moment in der πίστις ist, nicht aber diese selbst. Die Definition der paulinischen πίστις als bloßes Vertrauen ist schon sprachlich unzulässig und gegen die ausdrückliche Lehre des Apostels Paulus [2]). Ὁ δίκαιος ist nach Habakuk der treue Diener Jehovahs, d. i. der gläubig Vertrauende. Dieser wird durch seinen Glauben leben d. i. gerettet werden. Auch der Prophet denkt sich die Gerechtigkeit vor Gott in inniger Verbindung mit dem Glauben; denn wenn es vom Gerechten heißt, er wird durch den Glauben leben, so wird dadurch der Glaube als der wesentlichste Bestandtheil der Gerechtigkeit charakterisirt, ohne daß jedoch der Begriff der Gerechtigkeit im Glauben aufginge [3]). Auch an unserer Stelle

---

1) Die LXX (Cod. Alex.) übersetzen ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται; ebenso die Vulg. justus autem meus. Im hebr. Original fehlt aber dieses μου: צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה = ὁ δίκαιος ἐν πίστει αὐτοῦ (ἑαυτοῦ) ζήσεται. Es ist möglich, daß der Apostel, der an der Hand der LXX des Cod. Alex. den Hebräerbrief verfaßte, δίκαιός μου geschrieben hat; aber ebenso möglich, daß er diese Worte citirt habe wie Röm. 1, 17; Gal. 3, 11 also mit Weglassung des Pronomen, wodurch die Formel eine mehr axiomatische Gestalt und Geltung erhält. Eine andere Leseart lautet: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, an welche sich die Peschito anschließt: ܙܕܝܩܐ ܒܗܝܡܢܘܬܝ ܢܚܐ.

2) Πίστις hat eine doppelte Bedeutung: 1. Treue (Röm. 3, 3; 1. Tim. 5, 12); 2. Glaube, entweder als Glaubensüberzeugung, oder als zustimmende Anerkennung der Offenbarung auf Grund der Glaubenswürdigkeit des Offenbarungsorganes. — Vgl. Römer- und Galaterbrief.

3) Glaube ist also nicht gleich Gerechtigkeit; daher ἐκ πίστεως aus dem Glauben heraus; er verhält sich demnach zur Gerechtigkeit wie das Princip, woraus die Gerechtigkeit stammt. Im hebräischen Texte wird er als Mittel betrachtet, durch welches der Gerechte des Lebens theilhaftig wird בֶּאֱמוּנָתוֹ = durch seinen Glauben.

bezeichnet ὁ δίκαιος den gläubig Vertrauenden, der sich als solchen durch die That bewährt im Kampfe und im Leiden; denn solche hat ja der Apostel im Auge (V. 33 und 34). Gerechtigkeit ist lebendiges Glauben oder gläubiges Leben. Vom Gerechten wird ausgesagt, daß er leben werde. Im prophetischen Contexte bezieht sich ζήσεται auf das Fortbestehen des Volkes Israel durch alle Völkergerichte Gottes hindurch, während es hier vom wahren, vom ewigen und seligen Leben genommen wird, welches nach der heiligen Schrift der Gnadenlohn des Gerechten ist[1]) und immer mit der Haltung der Gebote Gottes in Zusammenhang gebracht wird. Die mit dem LXX Texte genau übereinstimmenden Worte: ἐὰν ὑποστείληται κλ. differiren so sehr vom hebr. Original, daß man zur Annahme berechtiget ist, die LXX haben in dem ihnen zur Grundlage dienenden Codex wirklich so gelesen[2]); denn als freie Uebersetzung des massoretischen Textes[3]) können diese Worte nicht gelten. Das Verbum ὑποστείληται wird vom Herunterlassen der Segel zur Zeit des Sturmes gebraucht, daher furchtsam, verzagt sein; im Med. sich furchtsam zurückziehen, nämlich vom Glauben an Christus und sein Erlösungswerk; denn daß hier der Abfall vom Glauben gemeint sei[4]), geht unabweisbar aus V. 39 hervor, wo die πίστις zur ὑποστολή ausdrücklich in Gegensatz gebracht ist. Subjekt zu ὑποστείληται ist vom sprachlichen Standpunkte aus ὁ δίκαιος; denn weder im griechischen noch lateinischen Texte findet sich das unbestimmte τις (ἐάν τις si quis), das hier zur Beseitigung jeglichen Mißverständnisses wegen des unmittelbar vorausgehenden δίκαιος ausdrücklich hätte gesetzt werden müssen, wollte der Apostel im Bedingungssatze ein anderes Subject einstellen. Aber auch sachlich läßt sich gegen diese Subjectsergänzung nichts Stichhaltiges einwenden, insoferne auch ein bisher Gerechter vom Glauben abfallen kann, was ausdrückliche Lehre des Hebräerbriefes ist[5]). Der Ausdruck οὐκ εὐδοκεῖ κλ. findet seine authentische Erklärung in ἀπώλεια V. 39, es ist damit das ewige Verderben des Abfälligen gemeint, keine bloße Unzufriedenheit von Seite Gottes oder Christi. Gott mißfällig sein heißt von Gott getrennt sein, wer aber von Gott getrennt ist, fällt dem Verderben anheim. Die meisten Exegeten beziehen das μοῦ bei ψυχή auf

---

1) Lev. 18, 5; Ezech. 18, 9; Mtth. 19, 16; Luk. 10, 25. 28.

2) Unwahrscheinlich ist die Annahme einer Verwechslung des עֻפְּלָה mit עִלְּפָה von Seite der LXX (עַלֵּף den Muth sinken lassen); denn die stark abweichende Form der hebr. Buchstaben פ und ל schließt eine solche Verwechslung aus.

3) Der massoretische Text lautet: הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ siehe, aufgebläht, nicht gerade ist seine Seele in ihm (dem Chaldäer). Bezeichnung des Hochmuthes des Unglaubens.

4) Sehr bezeichnend für das Verhalten der Leser ist der lateinische Ausdruck se subtrahere sich entziehen, sich davon machen, davon schleichen. Die Peschito: wenn er aber sich abgeschnitten = getrennt hat, (ܗܘ، ܡܬܦܠܓܐ). All diese Ausdrücke bezeichnen den Abfall vom Glauben. — Estius zieht aus der Betonung des Wortes ὑποστείληται, das im hebr. Texte nicht steht, die richtige Folgerung, daß der Brief in griechischer Sprache geschrieben wurde.

5) Vgl. 6, 4 ff.; 10, 26.

Gott; besser jedoch wird es auf Christus bezogen, weil V. 38 mit seinem Kommen zum Gerichte in Verbindung gebracht ist. Unverkennbar wird Christus V. 38 und 39 (vgl. V. 27) als Weltrichter bezeichnet; denn da unter ὁ ἐρχόμενος Christus zu verstehen ist, so muß die mit seiner Parusie gleichzeitige Entscheidung εἰς ἀπώλειαν oder εἰς περιποίησιν ψυχῆς als von ihm ausgehend in's Auge gefaßt sein. Es ist also unrichtig, daß nach dem Hebräerbriefe nur Gott und nicht Christus der Weltrichter sei, also auch unrichtig, daß eine Verschiedenheit der eschatologischen Vorstellungen des Verfassers von denen des Apostels Paulus obwalte, um daraus gegen die paulinische Autorschaft des Briefes argumentiren zu können. Selbst in dem Falle, daß sich darin keine Spur von der Vorstellung fände, nach welcher Christus selbst der Weltrichter sein wird, wäre die Leugnung der paulinischen Autorschaft unbegründet, da sich das Schweigen über die richterliche Thätigkeit Christi hinreichend aus dem Grundthema des Briefes erklärte, nämlich aus seiner Anschauung vom Hohenpriesterthume Christi, welche die ganze Christologie und Soteriologie des Verfassers beherrscht, und zu welcher die richtende und strafende Thätigkeit des himmlischen Hohenpriesters nicht recht paßt, da sich mit dem Hohenpriesterbegriff der der Versöhnung und nicht der Strafe verbindet.

V. 39. Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

V. 39. Wir sind aber nicht vom Entziehen zum Verderben, sondern vom Glauben zur Erlangung des Lebens.

Der Gedanke ist: Wir aber wollen nicht verloren gehen, sondern leben, darum wollen wir uns nicht entziehen, sondern glauben. Der Apostel faßt diese beiden Gedankenglieder in seiner gewohnten Kürze[1]) in einem Satze zusammen. Ἡμεῖς δὲ wir aber, d. h. ich und ihr, die wir noch im Glauben stehen. In dieser communicativen Redeform spricht sich das Vertrauen auf den Glaubensbesitz der Leser aus, was nicht wenig zur Hebung und Stärkung ihres religiösen Selbstgefühles beitragen mußte. Οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς[2]) wir gehören nicht zu denen, welche sich entziehen, d. h. welche ungläubig sind[3]) oder wie die Vulg. übersetzt, wir sind nicht Kinder der Entziehung, d. h. des Unglaubens. Das Wort filii steht zwar weder im griechischen noch im syrischen Text, ist auch zur Gewinnung des richtigen Sinnes nicht nothwendig, aber durchaus sinnentsprechend, weshalb von einer unrichtigen Uebersetzung der Vulg. keine Rede sein kann. Die Beibestimmung εἰς ἀπώλειαν weist abschreckend auf das Ende des Ungläubigen hin, das ewiges Verderben ist. Unter ἀπώλεια das Gericht über die Ungläubigen bei der Zerstörung Jerusalems zu verstehen, verbietet der Zusammenhang, der auf das Kommen Christi zum Weltgerichte hinweist. Zudem traf

---

1) Vgl. 8, 6 u. a.

2) Die Verbindung des Verbums εἶναι mit dem Genit. ist ein echt griechischer Ausdruck zur Bezeichnung der Zugehörigkeit oder Eigenschaft (12, 11; Luk. 9, 55). Die Peschito: Wir aber sind nicht vom Entziehen, welches führt zum Verderben, sondern vom Glauben, welcher verschafft uns das Leben.

3) Auch der heil. Anselm nimmt ὑποστολή im Sinne von incredulitas.

ersteres nicht blos die ungläubigen Judenchristen, sondern auch die gläubigen; denn wenn auch viele, um den Gräueln bei der Belagerung der Stadt zu entgehen, nach Pella flüchteten, so blieben doch nicht alle Christen, welche damals in Jerusalem lebten, dem Untergange entrückt. Ebenso wenig kann behauptet werden, das Ende des Unglaubens sei der leibliche Tod, da dieser ja auch den Gläubigen trifft. Aus all dem ist ersichtlich, daß ἀπώλεια nur das ewige Verderben bedeuten könne, das selbstverständlich keine völlige Vernichtung involvirt, da ja die Feinde Christi am Tage des Weltgerichtes zum Schemel seiner Füße gemacht werden.

Mit εἰς περιποίησιν ψυχῆς wird ermunternd auf die belebende Kraft des christlichen Glaubens hingewiesen, welche in der Erhaltung der Seele besteht. Περιποίησις [1]) ψυχῆς kann entweder heißen Erhaltung der Seele, oder Erlangung des Lebens. Im ersten Falle wäre vom Glauben ausgesagt, daß er die Seele, d. i. das gottgeeinte Leben der Seele erhält; im letzteren Falle, daß er zur Erlangung des ewigen Lebens führt, was dem Zusammenhange mehr entspricht, der das V. 39 Ausgesagte mit dem Kommen zum Gerichte in Verbindung bringt. Im Sinne von Erlangung kommt περιποίησις auch 1. Theff. 5, 9 vor und wird diese Bedeutung durch die Uebersetzung der Vulg. und Peschito unterstützt, worin der Begriff der Erwerbung oder Gewinnung zum Ausdrucke gelangt [2]). ψυχή steht hier in der Bedeutung „Leben" [3]) wie oft in der heiligen Schrift, und zwar wegen der Rückbeziehung auf ζήσεται und des Gegensatzes zu ἀπώλεια „ewiges Leben". Σῶμα gegenüber bezeichnet ψυχή die Seele [4]); für sich alleinstehend „Seele", oder „Leben" insoferne nämlich die Seele Sitz und Trägerin des Lebens ist. Ueber die Wahl der einen oder anderen Bedeutung entscheidet jedesmal der Zusammenhang.

Dritter Abschnitt.

Glaubensvorbilder aus dem alten Testamente.

(11, 1—40.)

Enge anknüpfend an 10, 39 stellt der Apostel seinen Lesern nach einer Begriffsbestimmung des Glaubens eine lange Reihe von alttestamentlichen Glaubensvorbildern in chronologischer Folge vor Augen, welche theils zur Ermunterung und Befestigung, theils zur Belehrung dienen sollten, inwieferne nämlich diese historischen Beispiele zugleich eine Nachweisung der gegebenen Glaubensdefinition enthalten. Sie zeigen, daß der Glaube von Anfang an und zu allen Zeiten der Grund des göttlichen Wohlgefallens, die Bedingung alles göttlichen

---

1) Περιποιεῖν machen, daß etwas übrig bleibt, erübrigen; dann erwerben, gewinnen; endlich erhalten und retten.

2) Acquisitio; ܩܘܢܝܐ.

3) Vgl. Mtth. 2, 20; Luk. 12, 20 u. a.

4) Vgl. Mtth. 10, 28 u. a.

Segens, die Triebfeder aller großen sittlichen Thaten, die Kraft zur geduldigen und standhaften Ertragung der herbsten Prüfungen und schrecklichsten Qualen gewesen. Es ist die weltüberwindende Macht des Glaubens, welche an der Hand der heiligen Geschichte illustrirt wird.

V. 1. Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

V. 1. Es ist aber der Glaube Zuversicht von dem, was gehofft wird, Ueberzeugung von Dingen (Thatsachen), die nicht gesehen werden.

Hiemit sagt der Apostel, was er unter Glaube versteht, er gibt also eine *Definition* des Glaubensbegriffes[1]) nicht blos eine Beschreibung der Eigenschaften und Manifestationen des Glaubens; denn es werden wirkliche Merkmale seines *Wesens* angegeben. Der Glaubensbegriff ist aber hier ein ganz allgemeiner, nur jene Momente umfassend, welche dem gegenwärtigen paränetischen Zwecke gemäß in Betracht zu kommen hatten. Nicht das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens, sondern eine allgemeine überall anwendbare Definition des Glaubens will der Apostel aufstellen, welche auf den Glauben der alttestamentlichen Gerechten ebenso paßt, wie auf den Glauben der Christen, weshalb er auch in seiner Definition von einer *näheren Bestimmung* der Glaubensobjecte absieht und absehen mußte, weil nur das zu allen Zeiten und bei dem verschiedensten Glaubensinhalte sich immer gleichbleibende Wesen des Glaubens seinem geschichtlichen Nachweise zur Grundlage dienen konnte. Fassen wir nun nach diesen Vorbemerkungen den aufgestellten Glaubensbegriff näher in's Auge. Mit der großen Mehrzahl der Interpreten nehme ich πίστις als Subject, ἔστι als Copula und ὑπόστασις, zu welchem nur ἐλπιζομένων, sowie ἔλεγχος zu welchem πραγμάτων οὐ βλεπομένων gehört als Prädicat. Die Einwendung ἔστι als Copula könne nicht an der Spitze des Satzes stehen, ist im Hinblicke auf Luk. 8, 11; 1. Tim. 1, 6, wo ἔστι gleichfalls zu Anfang des Satzes als logische Copula sich findet, unstichhaltig. Durch die Voranstellung wird die Copula betont in dem Sinne, daß das vom Subjecte Ausgesagte nachdrücklich geltend gemacht werden soll. Πίστις steht ohne Artikel, weil es sich nicht um die Definition des alttestamentlichen oder des christlichen Glaubens handelt, sondern nur darum, was Glauben überhaupt heiße. Aus diesem Fehlen des Artikels schon ist ersichtlich, daß der Apostel einen ganz allgemeinen Glaubensbegriff aufstellen wollte, weshalb man mit Unrecht in der ganz allgemein gehaltenen Charakteristik der Glaubensobjecte eine Abweichung vom paulinischen Glaubensbegriff gefunden hat, abgesehen davon, daß das hier vom Glauben Gesagte sich auch in den paulinischen Briefen nachweisen läßt[2]); denn dort wie hier erscheint die πίστις als

1) Auch Thomas von Aquin faßt die Worte als Definition: Si quis recte considerat (verba haec), omnia ex quibus potest fides definiri in praedicta descriptione tanguntur. (II. qu. 4. art. 1.) Ebenso Dante Parad. XXIV: Fede è sustanzia di cose sperate e argumento delle non parventi.

2) Vgl. 2. Cor. 5, 7; Röm. 4, 16—22.

ein gläubiges Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen und als ein lebendiges Erfassen und Festhalten von Unsichtbarem gleich als ob man es mit eigenen Augen sähe. Von der πίστις wird nun Doppeltes ausgesagt. Sie ist für's Erste ἐλπιζομένων ὑπόστασις. Das vielfach gedeutete Wort ὑπόστασις hat, wie jetzt fast allgemein anerkannt ist, hier dieselbe Bedeutung wie 3, 14, nämlich „standhafte Zuversicht". Diese Deutung ist hier die einfachste und angemessenste; denn sie paßt nicht blos vollkommen zum Subjectsbegriff πίστις, sondern auch zu dem mit ἐλπιζομένων angegebenen Beziehungsgegenstande, welcher diese Zuversicht näher als zuversichtliches fest begründetes Vertrauen bestimmt[1]). Ὑπόστασις ist sonach das Gegentheil von ὑποστολή (10, 39) von der sich unten wegziehenden, wegschleichenden Wankelmüthigkeit. Es würde zu weit führen, die verschiedenartigen Deutungen der ὑπόστασις[2]) zu reproduciren und zu widerlegen, nur die diesem Worte gegebene Bedeutung substantia, die im Hebräerbriefe selbst einen Anhaltspunkt hat (1, 3) dürfte noch einer näheren Würdigung zu unterziehen sein. Bezeichnet ὑπόστασις hier substantia, dann wird der Glaube als die Wesenheit der zu hoffenden Dinge definirt. Es wird vom Glauben ausgesagt, daß in ihm die ἐλπιζόμενα thatsächlich vorhanden und diese nur ein Accidenz der πίστις sind[3]), ein Gedanke, der weder im 11. Capitel, noch sonst im Hebräerbriefe eine Stütze hat. Dazu kommt, daß wo es sich um Definition des Glaubensbegriffes handelt, von einer Identificirung der πίστις mit der ἐλπίς keine Rede sein kann, vielmehr eine scharfe Auseinanderhaltung beider troß all der Verwandtschaft in Ansehung ihrer Objecte gefordert wird, was auch wirklich der Fall ist, indem der Apostel den Glauben als dasjenige bezeichnet, was die Hoffnung gewiß und fest macht. Ἐλπιζόμενα sind Dinge, welche durch die Verheißung verbürgt, aber noch nicht in die Wirklichkeit eingetreten, also noch Gegenstand der Hoffnung sind. Es ist damit bezeugt, daß die Beziehung auf Zukünftiges dem Glauben wesentlich sei, worin Glaube und Hoffnung übereinstimmen, was jedoch nicht berechtiget, den Glaubens= und Hoffnungsbegriff zu confundiren, da die Objecte der Hoffnung wohl auch Objecte des Glaubens aber nicht die einzigen und ausschließlichen sind; denn das Hauptobject des Glaubens, die ἐπαγγελία umfaßt Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges.

Die andere Hälfte der Glaubensdefinition lautet: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Dieser Begriff ist eine Erweiterung[4]) des Begriffes ἐλπιζόμενα, der in jenem mitenthalten ist; denn was noch einen Gegenstand der Hoffnung bildet,

1) Vgl. Mayer z. d. St. l. c.

2) Ὑπόστασις heißt im Sprachgebrauche der LXX „Unterstand, Bestand, und zwar Wesensbestand (subsistentia), Vermögensbestand, Lebensbestand, dann auch Beständigkeit = perseverantia. Im Hebräerbriefe bedeutet das Wort entweder Substanz (1. 3) oder Zuversicht (3, 14). Die Bedeutung fundamentum ist dem neutestamentlichen Sprachgebrauche fremd.

3) Vgl. Cornel. a Lap. in h. l. Chrysost. Thomas Aquin.

4) Estius: Non enim omnia, quae creduntur, etiam talia sunt, quae sperentur. Nam creduntur bona et mala, praeterita, praesentia et futura; spes autem tantum de bonis ac futuris est.

also dem Zukünftigen angehört, ist etwas, was nicht gesehen wird. Das Gebiet der Dinge aber, welche der Sichtbarkeit entrückt sind, erstreckt sich auch auf Vergangenes und Gegenwärtiges[1]). Unter den Begriff der πράγματα οὐ βλεπόμενα fällt sonach Alles, dessen Erkenntniß der sinnlichen Wahrnehmung verschlossen ist, nicht blos was der übersinnlichen himmlischen Welt angehört, in ihr vorgeht und vorgegangen ist, sondern auch das, was hienieden schon durch Gott in Bezug auf unser Seelenheil realisirt wurde im Reiche der Schöpfung, Erlösung und Heiligung[2]). Πρᾶγμα ist Bezeichnung sowohl des historisch Thatsächlichen, als auch des übersinnlich Realen, im Gegensatze zum Ideellen, immer ist es das Reale, das diesem Worte zu Grunde liegt. Wegen dieser Bedeutung stellt sich πραγμάτων als Zusatz zu οὐ βλεπομένων, um das Unsichtbare, worauf sich der Glaube bezieht, von bloß subjectiv Wirklichem, d. i. menschlichen Gedankenbildern als objectiv, obwohl nicht sinnfällig Wirkliches zu unterscheiden[3]). Ἔλεγχος[4]) heißt hier nicht Ueberführung, wornach der Glaube ein Akt wäre, welcher selbst Kunde und Zeugniß von dem Dasein jener οὐ βλεπόμενα gibt: sondern vielmehr dem Begriffe des vorangehenden ὑπόστασις entsprechend „Ueberzeugung" im subjectiven Sinne[5]); denn es handelt sich hier zunächst um das subjective Verhalten zu den Glaubensobjecten, und erst in zweiter Linie um die Objecte des Glaubens. Die ganze Definition ist ja nur eine ganz allgemeine Charakteristik der Glaubensobjecte, und wird gerade mit Rücksicht auf das subjective Verhältniß, in welchem der Gläubige zu jenen Objecten steht, bezeichnet. Daß diese feste Ueberzeugung kein bloßes Fürwahrhalten mit dem Verstande, sondern auch Sache des Herzens sei, ist selbstverständlich und ergibt sich schon aus der den ganzen Menschen umgestaltenden Kraft des Glaubens. Die Ueberzeugung von einer Sache erfordert die Zustimmung aller geistigen Kräfte des Menschen, die ihren Sitz nicht blos im Verstande, sondern auch im Herzen haben[6]). Wo diese Ueberzeugung vorhanden ist, da muß jedes Schwanken und Leugnen weichen; dann kommen aber auch jene herrlichen Glaubensfrüchte zu Tage, wie sie im Leben der alttestamentlichen Glaubenshelden vor uns stehen.

---

1) Hebr. 11, 3. 6; 1. Cor. 13, 12.

2) Da οὐ βλεπόμενα unverkennbar auch die jenseitigen, also erst zu hoffenden Güter in sich schließt, kann die Behauptung, ἔλεγχος lehre auf den ersten Blick, daß die πράγματα οὐ βλεπόμενα nicht unter den Gesichtspunkt der Hoffnung, sondern der Erkenntniß gestellt seien, einen Anspruch auf Anerkennung nicht erheben.

3) Vgl. Delitzsch z. d. St. l. c.

4) Die älteste Bedeutnng von ἐλέγχειν ist: vorrücken, dann: widerlegen. überführen; endlich als Resultat des Ueberführens „überzeugen".

5) Im Sinne des Ueberzeugtseins. Von einer sprachlichen Unzuläſſigkeit der Uebersetzung „Ueberzeugung" kann keine Rede sein. Sie ergibt sich folgerungsweise aus dem Etymon und ist durch den Zusammenhang geboten.

6) Thom. Aqu. faßt ἔλεγχος im Sinne von assensus, die Peschito als revelatio (ܓܠܝܢܐ). Erstere Uebersetzung ist eine Abschwächung des griechischen Wortes ἔλεγχος, letztere sprachlich und sachlich unzulässig.

V. 2. Ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.	V. 2. Denn in diesem haben die Alten Zeugniß erlangt.

Dieser Vers schließt sich mit dem explicativen γάρ enge an V. 1 an, und enthält eine Rechtfertigung des aufgestellten Glaubensbegriffes. Der Zusammenhang mit V. 1 ist nämlich: So und nicht anders beschaffen war der Glaube, worin die Alten sich auszeichneten und worin sie ein so rühmliches Zeugniß von Gott erlangten, der diesen ihren Glauben mit Wundern aller Art verherrlichte. Ἐν bezeichnet weder das Mittel, noch den Besitz, sondern den Gegenstand[1]), worin das Zeugniß verlangt wurde. Ταύτῃ scil. πίστει bezieht sich auf die vom Glauben hergenommenen Wesensmomente, und hebt die Begriffsbestimmung des Glaubens mit Nachdruck hervor. Das in den Büchern des N. T. oft vorkommende μαρτυρεῖσθαι heißt: ein gutes, rühmliches Zeugniß erhalten[2]). So auch hier. Es ist das Zeugniß Gottes gemeint, das die alttestamentlichen Glaubenshelden theils in Worten, theils in thatsächlichen Auszeichnungen und Segnungen von ihm erhielten, und zugleich das herrliche Zeugniß der heiligen Geschichte, das ihren Glauben und dessen gnadenvolle Belohnungen für alle Geschlechter verewiget hat. Die πρεσβύτεροι sind zunächst die Alten oder Aelteren an Jahren; in übertragenem Sinne die geistlichen und bürgerlichen Amtspersonen, hier die Vorfahren = πατέρες (1, 1) als die leuchtenden Vorbilder des Glaubens, all die geschichtlich ausgezeichneten Persönlichkeiten des A. T., von Abel angefangen bis zu den makkabäischen Blutzeugen herab, welche in dem V. 1 geschilderten Glauben rühmliches Zeugniß von Gott empfangen haben.

V. 3. Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.	V. 3. Durch Glaube erkennen wir daß die Welten durch Gottes Wort hergestellt worden sind, daß nicht aus Erscheinbarem das Sichtbare geworden.

Ehe der Apostel die V. 2 angekündeten alttestamentlichen Glaubensvorbilder vorführt, nimmt er Bezug auf die Weltschöpfung, um an dieser an der Spitze der heiligen Geschichte stehenden Thatsache seinen Glaubensbegriff bezüglich des zweiten Momentes nachzuweisen, inwieferne nämlich die Wirklichkeit der Weltschöpfung durch Gottes Allmachtswort nur durch den Glauben erkannt wird, er also πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ist. Die Annahme, der Apostel habe hier Adam im Auge, der schon durch den Glauben und nur durch ihn die in Rede stehende Erkenntniß erlangt hätte, ist unstatthaft; denn νοοῦμεν[3]) ist

1) Vgl. 1. Tim. 5, 10.

2) Hebr. 11, 4. 5. 39; Apgsch. 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12; 1. Tim. 5, 10; 3. Joh. 12. Die Construction mit ἐν findet sich auch 1. Tim. 5, 10. — Die Peschito: „und in diesem ward Zeugniß von den Alten," oder „ist Zeugniß geworden über die Alten: ܗܘܬ ܣܗܕܘܬܐ ܥܠ ܩܫܝܫܐ.

3) In dem νοοῦμεν gibt der Verfasser, die Gläubigen des alten und neuen Bundes zusammenfassend, einem beiden gemeinschaftlichen Standpunkte gläubiger Erkenntniß Ausdruck.

soviel als νοεῖται, also ganz allgemein zu nehmen. Aber auch sachlich betrachtet konnte Adam nicht als Glaubensvorbild hingestellt werden; denn sein Glaube, in welchem er die Schöpfung als ein Werk Gottes erkannte, war etwas mit dem aller späteren Gläubigen Gemeinsames und entbehrte sonach jedes ihm eigenthümlich angehörigen Charakterzuges. Nirgends in der heiligen Schrift wird Adam als Vor- und Musterbild des Glaubens hingestellt, und was die Schrift von ihm erzählt ist keineswegs geeigenschaftet, ihn als solches zu betrachten. Was nun den Sinn von V. 3 betrifft, so ist er einfach der: die Welt ist nicht aus ursprünglich vorhandenen sichtbaren Substanzen entstanden, oder aus sichtbaren Keimen hervorgewachsen, sondern sie ist durch das Schöpferwort Gottes hervorgerufen und in Existenz gesetzt worden. Dieses Schöpferwort Gottes ist die alleinige wirkende Ursache bei der Weltentstehung, und diese Grundwahrheit der Religion erkennen wir durch den Glauben. Die Thatsache der Weltschöpfung, das Allererste was die heilige Schrift berichtet, ist darum ein πρᾶγμα οὐ βλεπόμενον, das nur durch den Glauben erkannt zu werden vermag, der über das Sichtbare zum Unsichtbaren erhebt. Πίστει durch Glauben ist instrumental[1]) zu fassen = kraft, mittelst Glaube. Νοεῖν bezeichnet ein durch Schauen vermitteltes Erkennen. Die νόησις, welche sonst den Gegensatz zur πίστις bildet, erscheint hier in enger Relation zu dieser, was uns beweist, daß Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie einander nicht ausschließen, sondern vielmehr sich gegenseitig durchdringen[2]). Die πίστις ist es, welche den Menschen in den Stand setzt, etwas wahrzunehmen, was an sich nicht wahrnehmbar, d. h. nicht sinnlich wahrnehmbar ist, hier den Wesens- und Entstehungsgrund der Dinge. Nach der Anschauung unseres Verfassers ist also der Glaube der Grund und die Wurzel der Erkenntniß[3]) dessen, was nicht in die Sichtbarkeit tritt (V. 1), also der transcendentalen Welt angehört. Daß dem so sei, sehen wir recht deutlich aus den philosophischen Systemen, die vom Glauben abstrahirend, die Entstehung der Welt zu erklären versuchten. Das Resultat ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen und Beweise a priori oder a posteriori war entweder eine Vergöttlichung der Welt oder eine Verweltlichung Gottes, eine Vermengung der Materie mit dem absoluten Geiste (Emanationstheorie) oder ein Nebeneinander- und Gleichstellen Gottes und der Welt (Dualismus). Ohne Glaube bleibt schon die erste aller Fragen, die über das Woher des Universums, ein unlösbares Räthsel für

1) Dieser dativ. instrum. steht in der Regel bei unpersönlichen Begriffen, und ist aus dem localen Begriffe des Zusammenseins hervorgegangen z. B. τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴπομεν wir sehen mit den Augen (das Sehen liegt in den Augen). Die Peschito übersetzt: ܒܗܝܡܢܘܬܐ im Glauben wie V. 2 das ἐν, was dem Sinne ganz entsprechend ist.

2) Das πίστει νοοῦμεν ist die Grundlage des Augustinischen: Credo, ut intelligam, und muß das Axiom jeder wahren Philosophie sein, deren Hauptgegenstand das absolut Wahre, Schöne und Gute, also Gott selbst ist, zu dessen wahrer Erkenntniß der Mensch aber nur auf dem Wege göttlicher Offenbarung gelangen kann.

3) Estius erklärt fide intelligimus mit credimus, wodurch die beiden Begriffe πίστις und νόησις confundirt werden, was sprachlich unzulässig ist und hier mit der Beweisführung über die Kraft des Glaubens nicht im Einklange steht.

den Menschengeist. Die Verkennung oder Leugnung dieser Wahrheit hat zu den absurdesten Resultaten geführt, sie hat die Philosophie ihrer höchsten Ideale beraubt, nämlich ihrer transcendentalen Objecte, bis sie sich zuletzt in dem Boden des Empirismus eingewurzelt und zur Dienerin des Materialismus erniedriget hat.

Αἰῶνες bezeichnet hier wie 1, 2 die Welten, welche durch Gottes Wort in's Dasein gerufen wurden; also Himmel und Erde, das vieltheilige materielle Weltganze. Im Ausdrucke κατηρτίσθαι [1]) verbindet sich mit dem Begriffe des Schaffens auch der der wohlgeordneten Einrichtung; es ist damit die innerhalb des Hexämeron zu Stande gekommene Herstellung des Weltganzen bezeichnet, worauf schon die Worte ῥήματι θεοῦ weisen, also nicht blos die Schöpfung der Weltsubstanz, sondern auch die Formation der einzelnen Weltkörper und ihrer Gebilde. Diese Weltschöpfung und Weltbildung kam zu Stande ῥήματι θεοῦ durch ein zehnmaliges göttliches Sprechen, es ist das schöpferische γενηθήτω der Genesis gemeint [2]); denn ῥῆμα ist das ausgesprochene Wort, in welchem seine Allmacht in Wirksamkeit trat, nicht der johanneische Logos, das persönliche Wort Gottes. Dieser Begriff ist dem Hebräerbriefe fremd, und nirgends in der heiligen Schrift wird der Logos durch ῥῆμα θεοῦ bezeichnet, weshalb es schon der Sprachgebrauch verbietet, das ῥῆμα θεοῦ mit dem johanneischen Logos zu identificiren. Der Folgesatz [3]) εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι, daß nicht aus Erscheinbarem (Materiellen) das Sichtbare (der ganze Inbegriff der materiellen Welt) geworden, hat an dem affirmativen Hauptsatze seinen ausgesprochenen Gegensatz, und findet an demselben seine richtige Erklärung. Der Gedanke ist: die Welten sind nicht entstanden aus einer ewigen Materie, sondern durch den allmächtigen und ausgesprochenen Schöpferwillen Gottes, und diese Wahrheit erkennen wir nur durch den Glauben. Das Wort Gottes als etwas Unsichtbares wird den φαινόμενα und dem βλεπόμενον [4]) d. i. dem Inbegriff der sichtbaren Welt gegenübergestellt. Viele Uebersetzer und Exegeten [5]) nehmen eine Transposition des μὴ an (ἐκ μὴ φαινομένων), wogegen vom sprachlichen Standpunkte nichts eingewendet werden kann, da es an analogen Beispielen in der klassischen Literatur nicht fehlt, und gerade auch die griechischen Ausleger so construirten. Allein diese Transposition wäre nur dann gerecht-

1) Καταρτίζειν = einrichten (z. B. die Glieder), zurechtmachen, fertig stellen mit dem Nebenbegriff des Vollendetmachens. Dem Etymon nach paßt also dieses Wort mehr für die Weltformation als die Weltschöpfung; ebenso der syr. Ausdruck ܐܬܬܩܢܘ v. ܬܩܢ festgestellt, geordnet sein. Allein bei den LXX wird es auch von der Schöpfung der Welt gebraucht; (Uebersetzung des hebr. בָּרָה Jes. 40. 28 u. a.).

2) Vgl. Gen. 1. 3. 4 יְהִי; vgl. Ps. 33, 6.

3) Was mit der Behauptung, εἰς τὸ κλ. sei Zwecksatz, für das Verständniß unseres Verses gewonnen werden soll, vermag ich nicht einzusehen.

4) Τὸ βλεπόμενον ist besser bezeugt als τὰ βλεπόμενα des text. recept.; der plur. erklärt sich aus einer Conformirung mit φαινομένων. Der Sing. bezeichnet die Welt als einen einheitlichen Gesammtcomplex, als einheitlichen Inbegriff. Peschito und Vulg. ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ — invisibilia.

5) Chrysost. Theodoret, Oecumenius Theophylakt u. a.

fertigt, falls die Construction μὴ ἐκ keinen passenden Sinn gäbe, was aber durchaus nicht der Fall ist, weshalb ich der Verbindung des μὴ mit dem ganzen Satz als der einfachsten und am nächsten liegenden Construction den Vorzug gebe. Die negative Folgerung von der Entstehung der sichtbaren Welt ist dem affirmativen Hauptsatze ganz angemessen, wenn das Wort Gottes nicht blos als Formations-, sondern auch als Schöpfungsprincip gedacht wird; denn daraus folgt, daß die Welt nicht aus erscheinbaren Substanzen hervorgegangen. Bei dieser Erklärung bedarf es keiner Ergänzung im zweiten Versgliede durch ἀλλὰ ῥήματι θεοῦ oder gar ἀλλ' ἐκ νοητῶν; denn die erste versteht sich von selbst und die zweite ist unstatthaft, weil dem Hebräerbriefe die philonische Idee des κόσμος νοητός durchaus fremd ist.

Die Verbindung des μὴ mit φαινόμενα hat die verschiedenartigsten Erklärungen zu Tage gefördert, indem die Einen darunter das Nichts, andere das Chaos, die form- und qualitätenlose Materie und wieder andere die göttlichen Ideen, die bei der Weltschöpfung realisirt wurden, verstanden haben. Die erste Erklärung widerspricht hier dem Wortlaute; denn μὴ φαινόμενα ist nicht identisch mit οὐκ ὄντα. Nichtseiend ist dasjenige, was weder Wesen noch Form hat, was gar nicht existirt. Unerscheinbar dasjenige, was zwar existirt, aber seinem Wesen nach nicht in die Erscheinung treten kann. Zudem heißt „erschaffen" nicht in dem Sinne aus Nichts Etwas hervorbringen, als hätte das Hervorgebrachte gar keinen Existenzgrund; denn jede Wirkung muß eine Ursache haben, und eine pure Negation gibt keine Affirmation, weshalb das philosophische Axiom: ex nihilo nihil fit, an sich richtig ist. Ebensowenig kann μὴ φαινόμενα das Chaos bezeichnen; denn bei aller Formlosigkeit der chaotischen Materie liegt sie doch nicht an sich außerhalb jeglicher Erscheinung, da sie die Grundelemente der Welt, das elastisch und tropfbar Flüssige enthält. Es erübriget also nur noch unter μὴ φαινόμενα die göttlichen Ideen zu verstehen, welche der unsichtbare Entstehungsgrund der sichtbaren Welt sind, so daß dann μὴ φαινόμενα nur ein anderer Ausdruck für νοητὰ wäre.

Denn μὴ φαινόμενα, aus welchem das Sichtbare geworden, muß als Quelle und Grund alles Seienden und Erscheinenden, selbst Sein, Wesen und Leben haben, und dieses können nur die Ideen in Gott sein, die durch Gottes Wort aus ihrer innergöttlichen Verborgenheit heraus in außergöttliche formelle Realität versetzt wurden. Es sind mit Einem Worte die im göttlichen Wesen von Ewigkeit her liegenden unsichtbaren Schöpferkräfte Gottes. Alles, was existirt und nicht Gott selbst ist, hat zuvor von Ewigkeit her als göttlicher Gedanke oder als Idee im göttlichen Denken existirt, und ist als Daseiend nur der in Existenz gesetzte göttliche Gedanke selbst. Ist Gott der Schöpfer alles creatürlichen Seins, so muß er dasselbe auch zuvor in Gedanken getragen haben; das fordert schon die Unveränderlichkeit Gottes. Diese Gedanken in Gott sind aber nicht bloße Formen oder Bilder wie die eines Menschen, sondern sie sind aus sich wirksame, Wesen schaffende Gedanken, eigentliche Wesensgründe. Die Urformen des βλεπόμενον oder des creatürlichen Seins, sind also die ewigen, unwandelbaren und unsichtbaren Gedanken oder Ideen Gottes. Die Urform der

Welt ist die Idee von ihr, welche Gott von Ewigkeit her in sich gehabt hat. In diesem Sinne, nicht im platonischen, sind die göttlichen Ideen aufzufassen; denn nach Plato sind die göttlichen Ideen nicht immanente Gottesgedanken, sondern etwas außerhalb des göttlichen Denkens unabhängig für sich Seiendes. Die platonische Anschauung ist ein deistischer Dualismus, der im Hebräerbriefe so wenig einen Platz findet als die alexandrinisch-philonische Lehre über die Weltschöpfung. So richtig nun an sich die Erklärung über die göttlichen Ideen ist, so dürfte dieser Gedanke kaum im Sinne des Apostels gelegen haben, einmal wegen seiner philonischen Färbung[1]), sodann wegen seines philosophischen Inhaltes, der den Lesern gegenüber nicht am Platze gewesen wäre, weshalb ich auch aus diesem Grunde die Leseart εἰς τὸ μὴ ἐκ κλ. als die angemessenere und verständlichere vorziehe. So ist also schon die Schöpfung der Welt durch Gottes Wort ein Postulat des Glaubens, eine nur dem Glauben sich erschließende Thatsache.

V. 4. Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ θεῷ, δι᾽ ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ δι᾽ αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.

V. 4. Durch Glaube brachte Abel ein besseres Opfer als Kain Gott dar, durch ihn (Glaube) erhielt er das Zeugniß gerecht zu sein, indem Gott über seine Opfergaben Zeugniß ablegte, und kraft desselben redet er auch noch, nachdem er gestorben.

An der Hand der heiligen Schrift wird jetzt die Reihe der alttestamentlichen Glaubensvorbilder eröffnet, an deren Spitze Abel, der Sohn Adams, erscheint[2]). Nachdrucksvoll ist πίστει vorangestellt, um die gläubige Opfergesinnung Abels als dasjenige zu bezeichnen, was sein Opfer in Gottes Augen werthvoller machte als das seines Bruders, der das Seinige ohne Glaube darbrachte. Die Erhabenheit und Gottwohlgefälligkeit des Opfers Abels lag also in der Opfergesinnung nicht in der Opfergabe. Das Opferthier aus der Heerde Abels, wie die Opferfrucht vom Acker Kains war als Opfergabe an sich gleich werthvoll; denn jeder gab das Beste, worüber er zu verfügen hatte. Die Wahl des Opfers war bei Beiden durch Beruf und Besitz bedingt. Nichts berechtiget also zur Annahme, daß das Opfer des Kain werthlos war im Vergleiche zum Opfer Abels, inwieferne dieses eine größere Menge oder einen werthvolleren Gegenstand[3]) repräsentirte. Ebenso unstatthaft ist die andere Erklärung, welche die Erhabenheit des Opfers Abels darein setzt, daß

1) In der alexandrinischen Philosophie bezeichnet τὰ φαινόμενα die concrete sinnlich wahrnehmbare Körperwelt; τὰ νοητά dagegen die abstracte Ideenwelt, namentlich die göttlichen Ideen, aus welchen und durch welche die Welt geschaffen ist.

2) Vgl. Genes. 4, 3 f.

3) Die Peschito übersetzt sacrificium multo melius (ܕܒܚܬܐ ܝܬܝܪܬܐ ܛܒ), hebt also die Vortrefflichkeit des Opfers hervor.

es ein **blutiges** war, in welchem das Bedürfniß nach Sühne zum Ausdruck gelangte. Dagegen spricht schon der Umstand, daß die alttestamentliche Urkunde einen solchen Unterschied zwischen beiden Opfern nicht macht; denn daselbst werden beide mit dem Namen „Mincha" [1]) = Gabe bezeichnet, und daß auch die LXX für beide denselben Ausdruck θυσία gebraucht, was immerhin beweist, daß es sich hier um Hervorhebung der Verschiedenartigkeit der in Rede stehenden Opfergaben nicht handelt. Auch aus unserer Stelle ist ersichtlich, daß das aus den LXX herübergenommene Wort θυσία nicht als Sühnopfer aufzufassen sei, indem statt dessen im Folgenden δῶρον gesetzt wird. Nur in dem Falle, daß nachgewiesen werden könnte, Kain habe bei Darbringung seines Opfers die vorgeschriebene Opfergabe außer Acht gelassen, also wissentlich gegen die positiv göttliche Institution gehandelt, könnte die Erklärung bezüglich des Sühnopfers mit einigem Scheine aufrecht erhalten werden. Allein die Frage, ob das Opfer nach dem Sündenfalle positiv-göttlicher Institution sei, ist bis zur Stunde eine offene. Wir wissen nur so viel, daß die Idee der Sühne sich erst im mosaischen Gesetze mit dem Opfercult verbunden hat. Die Wohlgefälligkeit des Opfers lag also nicht in der Opfergabe, sondern in der Opfergesinnung, im Glauben des Abels: Non Abel ex muneribus, sed ex Abel munera oblata placuerunt [2]).

Durch diesen Glauben wurde er bezeugt, gerecht zu sein; denn δι' ἧς wie δι' αὐτῆς beziehen sich auf den Hauptbegriff πίστις. Seinem Glauben, nicht seinem Opfer, verdankte Abel seine Gerechtigkeitsbezeugung. Es soll ja nach V. 2 in Beispielen dargethan werden, daß die Alten in ihrem **Glauben** bezeugt worden sind. Der Ausdruck εἶναι δίκαιος ist im alttestamentlichen Sinne zu nehmen = fromm, nicht im paulinischen Sinne der Rechtfertigung, am allerwenigsten im Sinne der protestantischen Gerechtigkeitserklärung. Δίκαιος [3]) ist zunächst, was sein Maaß hat = ebenmäßig; im sittlichen Sinne, was dem Rechte als Richtschnur adäquat ist = rechtmäßig, gesetzmäßig [4]); hier, was dem göttlichen Willen conform ist. Dieselbe Bedeutung hat das Substantivum δικαιοσύνη [5]). Der Sinn kann kein anderer sein, als: Abel ist durch seinen Glauben in ein Verhältniß zu Gott getreten, das von diesem als ein Verhältniß des Rechtbeschaffenseins anerkannt wurde. Es ist also hier nicht von einer Gerechtigkeit die Rede, welche dem Menschen von Gott unter der Bedingung des Glaubens zugerechnet wird; vielmehr ist der Glaube selbst als ein den Zustand des Gerechtseins bewirkender betrachtet. Aus unserer Stelle ergibt sich also, daß πίστις und δικαιοσύνη in unauflöslichem Zusammenhange stehen, daß von einem vom Glauben getrennten Gerechtsein keine Rede sein kann. — Der Participialsatz μαρτυροῦντος κτλ. erklärt das vorangehende ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος

---

1) θυσία ist ungenaue Uebersetzung von מִנְחָה.

2) Gregor. M. epist. 122.

3) Vgl. Reithmayr, Galaterbrief 2, 16.

4) Vgl. Luk. 1, 6.

5) Vgl. 1. Joh. 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι.

als ein göttliches (τοῦ θεοῦ) Zeugniß und zwar als ein solches, das Gott bei der Opferdarbringung Abels gegeben. Ohne Zweifel ist hier auf Genes. 4, 4 Bezug genommen, woselbst es heißt, daß Gott Abels Opfer gnädig angesehen habe. Dieses Zeugniß muß immerhin eine äußerliche Offenbarung des göttlichen Wohlgefallens gewesen sein, und da die biblische Urkunde eines Verbalzeugnisses nicht erwähnt, sind wir zur Annahme berechtiget, daß jenes Zeugniß im Verzehren des Opfers durch Feuer vom Himmel bestand[1]), was um so wahrscheinlicher ist, als auch die Opfer anderer Gerechten des A. T. zum Zeichen des göttlichen Wohlgefallens durch Feuer verzehrt wurden[2]). Hieronymus macht deshalb zu Genes. 4, 4. 5 die Bemerkung: Unde scire poterat Cain, quod fratris ejus munera suscepisset Deus et sua repudiasset, nisi illa interpretatio vera esset quam Theodotion posuit? Et inflammavit Dominus super Abel et super sacrificium ejus, super Cain vero et sacrificium ejus non inflammavit. Das Zeugniß über die Gerechtigkeit Abels bestand also in der Acceptation seines Opfers von Seite Gottes, das der Ausdruck seines Glaubens war. Abel war gerecht ehe er opferte, und die seinem Opfer vorangehende Gerechtigkeit machte dieses angenehm in Gottes Augen. Nam oblatio grata non erat, nisi propter offerentem[3]). Bei den Worten: καὶ δι' αὐτῆς (πίστεως) ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ[4]) hat der Apostel Genes. 4, 10 im Auge: Die Stimme des Blutes deines Brudes schreit zu mir von der Erde. Daß Abels Blut zu Gott schrie, war Folge des Glaubens, den Abel bewiesen hatte, dessen Wirkung also auch noch über sein irdisches Leben hinausreichte. Weil er um seines Glaubens willen gestorben war, darum nahm sich Gott selbst als Rächer des Ermordeten an. Die Partikel ἔτι heißt nicht: noch jetzt, jetzt noch, immer; denn das zum Himmel schreiende Blut Abels ist längst gerächt; sie trägt nur das Sprechen auf den Zustand des Todes über: als Gestorbener noch redet er. Das praes. λαλεῖ ist gebraucht im Hinblick auf Genes. 4, 10[5]), dem es entnommen, weshalb λαλεῖ als wirkliches praes. zu fassen ist. Zur Zeit des Brudermordes war das Schreien des Blutes um Rache kein vergangenes, sondern ein gegenwärtiges; von unserm Standpunkte aus gehört es der Vergangenheit an. Je nach der einen oder anderen Auffassung ist λαλεῖ als eigentliches Präsens, oder als praes. histor. zu nehmen; in beiden Fällen jedoch bleibt der Gedanke derselbe. Die Erklärung des Präsens mit: „in der Schrift redet Abel fort und fort,“ ist eine falsche Deutung

1) Theodot. übersetzt geradezu ἐνεπύρισε.

2) Lev. 9, 24; 1. Röm. 18; Richt. 6, 21; 1. Chron. 21, 26; 2. Chron. 7, 1; 2. Makkab. 1, 32.

3) Est. in h. l.

4) Die Leseart λαλεῖται (Rec. und Itala) „man redet von ihm noch nach seinem Tode“ ist schon äußerlich schlecht beglaubigt, sprachlich ohne Berechtigung und sachlich unpassend, indem ja auch von Kain gesagt werden kann, daß man noch von ihm rede.

5) צֹעֲקִים schreit (Genes. 4, 10). — Die Präsensform hat auch die Peschito (ܡܡܠܠ) und Vulg., wofür zugleich die Stelle 12, 24 spricht.

von ἔτι und zugleich eine vom Glauben Abels nichtssagende Charakteristik; denn die heilige Schrift redet ja auch vom Glauben anderer Persönlichkeiten fort und fort.

V. 5. Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως αὐτοῦ μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ.

V. 5. Durch Glaube ward Henoch entrückt, damit er den Tod nicht schaue, und ward nicht (mehr) gefunden, weil ihn Gott entrückt hatte; denn vor seiner Entrückung ist er bezeugt worden, Gott wohlgefallen zu haben.

Als zweites Glaubensvorbild wird Henoch der Sohn Javeds, vorgeführt[1]), der um seines Glaubens willen entrückt war. Der Glaube Henochs bestand in seinem steten Wandeln mit Gott, also in seinem dem Willen Gottes ganz conformen Leben; denn im Pentateuch wird von ihm gerühmt, daß er mit Gott wandelte[2]). Dort wird also die Heiligkeit des Henoch, hier dessen Glaube als Grund seiner Entrückung hervorgehoben. Beides ist richtig, inwieferne es ohne Glaube eine Gottwohlgefälligkeit nicht gibt, beide sich also zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung. Dem Apostel ist eben der Glaube die Wurzel alles gottwohlgefälliges Lebens, ohne Glaube kommt es nie zu einem Wandeln mit Gott; denn dieses ist ja nichts anderes als ein Leben nach und aus dem Glauben.

Der Ausdruck μετετέθη[3]) ist nicht vom natürlichen Tode oder von einer erst nach dem Tode geschehenden Aufnahme in den Himmel zu verstehen, sondern von einer noch bei Lebzeiten stattfindenden Entrückung aus der irdischen in eine überirdische Daseinsform. Daß dem so sei, ergibt sich nicht blos aus dem Zwecksatze τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, sondern auch aus dem Wortlaute des masorethischen Textes, der erkennen läßt, daß es sich bei Henoch um kein Sterben wie bei den anderen Patriarchen handle[4]). Das Judenthum hat immer festgehalten, daß Henoch nicht gestorben sei, sondern an einer paradiesischen Oertlichkeit fortleben und vor der Parusie des Messias noch einmal mit Elias auftreten werde. Auch bei den heiligen Vätern herrscht die Meinung, daß Henoch und

1) Genes. 5, 18.

2) Genes. 5, 24 LXX: καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ εὑρίσκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Im Grundtexte: Und Henoch wandelte mit Gott und ward nicht (mehr); denn Gott hatte ihn hinweggenommen.

3) Μετατίθεσθαι von einem Orte an einen anderen übertragen, versetzt (Apgsch. 7, 16), dann entrückt werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat das syrische ܐܫܬܢܝ; auch das hebr. Wort לָקַח nehmen, holen, hat, von Gott gebraucht, den Sinn von versetzt, entrückt werden.

4) אֵינֶנּוּ er war nicht (mehr); sonst immer וַיָּמֹת und er starb (Genes. 5, 24); vgl. Ekkli 44, 16; 49, 16.

Elias nicht gestorben, sondern an einer überirdischen Oertlichkeit fortleben, ohne jedoch am ewigen Leben der Verklärten Theil zu nehmen[1]). Ueber den Aufenthaltsort der beiden großen und heiligen Männer herrschen verschiedene Meinungen. So viel jedoch ist gewiß, daß dieser Ort weder die Vorhölle noch der Himmel[2]) sein kann; denn die Vorhölle existirt nicht mehr, und in die Seligkeit des Himmels können nur die an Leib und Seele Verklärten gelangen; die Verklärung des Leibes aber setzt dessen Tod voraus; denn ohne Tod keine Auferstehung und ohne diese keine Verklärung.

Τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον ist final[3]), damit er den Tod nicht schauen, d. h. nicht sterbe; denn es war Gottes Absicht, seinen bewiesenen Glauben auf diese Weise zu belohnen. Das erklärende οὐχ. εὑρίσκετο[4]) ist vom plötzlichen, spurlosen Verschwinden zu verstehen, sei es durch den Tod[5]) oder auf eine andere Weise[6]), wie aus dem Sprachgebrauche des A. T. zu ersehen ist; hier offenbar von einem Verschwinden welches durch die Entrückung herbeigeführt wurde. Dieselbe allgemeine Bedeutung wie εὑρίσκετο hat μετέθηκεν, indem es jegliche Hinwegnahme bezeichnen kann, also nicht blos ein Hinwegnehmen durch den leiblichen Tod[7]), sondern auch durch Entrückung oder Versetzung an einen anderen Ort[8]) oder sonst auf irgend eine Weise. Mit Unrecht wird also behauptet, daß die heilige Schrift diese Ausdrücke nur von den Todten gebraucht. Mit πρὸ γὰρ τῆς μεταθ. κλ. liefert der Autor den Beweis, daß diese Hinwegnahme Henochs um seines Glaubens willen erfolgt ist, statt dessen im Pentateuch, wie bereits bemerkt, seine Gottwohlgefälligkeit genannt wird. Das Wohlgefallen Gottes beruht auf Frömmigkeit im Denken und Handeln, diese aber hat den Glauben an Gottes Dasein und an eine ewige Belohnung zur nothwendigen Voraussetzung, weshalb der Apostel mit Recht als Ursache der Entrückung den Glauben bezeichnen konnte. Πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως[9])

---

1) Vgl. Bened. XIV. dissertationes de canoniz. S. S. tom. I. S. 102, und Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 272 f.

2) Aus den Worten: translatus est in paradisum Ekkli. 14, 16 kann gegen diese Erklärung nichts gefolgert werden; denn einmal fehlen im griechischen Texte die Worte: in paradisum, und dann bedarf es erst eines Beweises, daß paradisus und coelum identische Begriffe seien.

3) Ueber den infin. mit τοῦ vgl. Luk. 2, 27; 5, 7 u. a.; gewöhnlich zur Bezeichnung der Absicht. Auch die Vulg. nimmt den Satz final. Die Peschito: und er kostete (ܛܥܡ) den Tod nicht.

4) Im hebr. אֵינֶנּוּ er war nicht (mehr), er war hinweg; d. h. er war nicht mehr auf Erden zu finden.

5) Genes. 42, 13; Job 7, 8.

6) Genes. 42, 36.

7) Job 32, 22.

8) 1. Kön. 18, 12. — Genes. 6, 24 steht zwar לָקַח, während bei Job und 1. Kön. 18 נָשָׂא sich findet, allein diese beiden Verba sind Synonyma.

9) Das im Texte bei μεταθέσεως stehende αὐτοῦ ist als selbstverständlicher Zusatz zu streichen.

kann grammatisch sowohl zu μεμαρτύρηται als zu εὐαρεστηκέναι gezogen werden. Im ersteren Falle hat πρὸ örtliche Bedeutung = bevor die Schrift die Entrückung erzählt, gibt sie dem Henoch das Zeugniß von seiner Gottwohlgefälligkeit; im letzteren Falle ist πρὸ zeitlich zu nehmen = er erhält das Zeugniß, sich vor der Entrückung Gott wohlgefällig bewiesen zu haben. Die Wortstellung legt die örtliche Fassung näher, wobei dann μετάθεσις vom Berichte über die Entrückung und μεμαρτύρηται von der Schriftbezeugung zu verstehen ist. Die ganze Ausdrucksweise empfiehlt aber mehr die zeitliche Fassung, wobei dann μετάθεσις die Thatsache der Entrückung, μεμαρτύρηται aber wiederum das in der heiligen Schrift enthaltene Zeugniß bezeichnet. Der Ausdruck εὐαρεστηκέναι[1]) τῷ θεῷ enthält den Inhalt des Henoch gegebenen Zeugnisses nach der Uebersetzung der LXX, deren er sich bei Abfassung des Briefes bediente[2]). Im hebräischen Texte[3]) stehen die Worte: Und es wandelte Henoch mit Gott: eine Redensart, welche den innigsten und vertrautesten Verkehr mit Gott bezeichnet und von den durch Heiligkeit ausgezeichneten Männern gebraucht wird. Die Formel εὐαριστεῖν τῷ θεῷ, welche sich auch von Henoch im Buche Jesus Sirach[4]) findet, ist dem Sinne nach dasselbe wie „wandeln mit Gott;" denn sie bezeichnet nicht blos Gott gefällig sein, sondern auch Gott gefällig handeln und wandeln; denn Gott gefällig sein kann nur derjenige, der Gott gefällig lebt. — Da die Schrift nicht ausdrücklich von Henochs Glaube redet, so muß der Apostel zeigen, daß das εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ die πίστις nothwendig in sich schließe, und so bringt er den Beweis, daß Henochs Entrückung eine Belohnung seines Glaubens war.

V. 6. Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστι, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.	V. 6. Ohne Glaube aber ist es unmöglich, wohlzugefallen; denn glauben muß der zu Gott Hinzutretende, daß er ist und daß er den ihn Suchenden ein Vergelter werde.

Der Beweis, daß Henoch durch den Glauben entrückt worden sei, würde in syllogistischer Form so lauten: Henoch wurde entrückt weil er Gott gefiel; Gott gefallen aber konnte er nur wegen seines Glaubens; also ist er um seines Glaubens willen entrückt worden. Der Satz mit ἀδύνατον ist ganz allgemein gefaßt und bildet den Untersatz des Syllogismus; und gerade dieses allgemeine Axiom paßt für die Beweiskette und für den Glauben, wie er zur Zeit Henochs in die Erscheinung treten konnte. Wegen dieser allgemeinen und zu jeder Zeit geltenden Wahrheit ist auch der Aorist εὐαρεστῆσαι zeitlos zu nehmen[5]) und

---

1) Statt εὐαρεστηκέναι schreibt die Rec. nach den LXX εὐηρεστηκέναι.

2) Ebenso die Peschito: daß er Gott gefiel (ܕܫܦܪ).

3) Genes. 5, 24 וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים Mit Gott wandeln, d. h. ihm wohlgefällig leben; vgl. Gen. 6, 9.

4) Ekkli. 44, 16.

5) Ebenso der aor. πιστεῦσαι; es ist der sogenannte aor. gnomicus.

im Deutschen durch das praes. zu übersetzen. Der allgemeine Satz: ohne Glaube ist es unmöglich (Gott) wohlzugefallen [1]), wird nun ebenso allgemein begründet; in dieser allgemeinen Begründung aber zugleich gezeigt, worin Henoch's Glaube bestand, und daß er wirklich den V. 1 geschilderten Glauben hatte. Wer zu Gott hintritt, muß glauben, 1) daß Gott ist, also von seinem wirklichen Sein und Leben, vermöge dessen man zu ihm in ein persönliches Lebens- und Liebesverhältniß treten kann, überzeugt sein; und 2) daß Gott denen, die ihn suchen, ein Vergelter werde. Das Dasein Gottes ist ein πρᾶγμα οὐ βλεπόμενον, der Lohn des Suchens ein ἐλπιζόμενον. Προσέρχεσθαι [2]) ist hier ganz allgemein gebraucht, und bezeichnet in Verbindung mit τῷ θεῷ jede Art des Gottesdienstes im Privatleben wie im öffentlichen Cultus = λατρεύειν (9, 14), nicht das Kommen zu Gott nach dem irdischen Leben = in den Himmel kommen. Es ist synonym mit dem alttestamentlichen Ausdrucke ἐκζητεῖν θεόν Gott suchen, d. h. ihn verehren [3]). Δεῖ drückt wie 9, 26 die logische Nothwendigkeit aus, nicht eine sittliche Verpflichtung; denn von einer solchen ist hier keine Rede. Ἐκζητεῖν weist auf ein eifriges und erschöpfendes (ἐκ) Suchen hin, das nicht ruht und rastet bis es Gott gefunden [4]). Einen solchen des Daseins Gottes überzeugungs- und seines Gnadenlohnes hoffnungsgewissen Glauben hatte Henoch, und um dieses Glaubens willen ward er entrückt. Und er hatte und bewahrte diesen Glauben zu einer Zeit, wo die Menschen über den Genüssen des Lebens Gott vergaßen und nach den himmlischen Gütern keine Sehnsucht mehr in sich trugen.

In diesen beiden Merkmalen ist der übernatürliche Charakter des Gottesglaubens nach alttestamentlicher Anschauung und Offenbarung ausgeprägt. Das Grunddogma des A. B. war der Glaube an den Einen lebendigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Dieses Dogma umfaßt im Keime die ganze Gotteserkenntniß und Gottesverehrung. Daran reiht sich dann das andere, daß dieser Gott sei ein Belohner des Guten und ein Bestrafer des Bösen, welches Dogma seinen Ausdruck im Dekalog hat. In diesen beiden Grunddogmen sind alle Glaubens- und Sittenvorschriften spermatisch niedergelegt; denn der Glaube an Gottes Dasein und an eine ewige Belohnung, also auch an die Unsterblichkeit der Seele ist die unbedingte Voraussetzung der Gotteserkenntniß und Gottesliebe. Zu diesem Glauben, der Gott wohlgefällig macht, kann der Mensch nur auf dem Wege der Offenbarung gelangen, er ist nicht die Frucht der Speculation; denn der auf diesem Wege erzielte Glaube entbehrt des über-

---

1) Die Vulg. und Peschito setzen zu εὐαρεστῆσαι ausdrücklich Deo, was sich aber wegen des engen Anschlusses an das unmittelbar vorausgehende τῷ θεῷ von selbst versteht.

2) Zu προσερχόμενον vgl. 4, 16; 7, 25; 10, 1.

3) Deuter. 4, 29; Ps. 14, 2; 34, 5 u. a.; Amos 5, 4; vgl. auch Apgsch. 15, 17; Röm. 3, 11.

4) Estius in h. l. Inquirere, vel, ut in Graeco est, exquirere Deum, usu Scripturae dicuntur, qui Deum religiose colunt, studentque ei per omnia placere.

natürlichen und darum gottgefälligen Charakters. Die Frage, ob es zur Gottwohlgefälligkeit und somit zum Heile des Menschen genüge, an das Dasein Gottes, und an die dereinstige Belohnung der ihn Suchenden zu glauben, muß im Hinblick auf den Wortlaut unbedingt bejaht werden, inwieferne es sich um den Glauben der vorabrahamischen Zeit handelt. Daß dieser Glaube nicht mehr genügte für die spätere Zeit, in welcher die göttliche Offenbarung sich immer mehr entfaltete, und noch weniger für die Zeit der christlichen Offenbarung, sollte keines Beweises mehr bedürfen. Mit μισθαποδότης Lohnertheiler ist auf die Verdienstlichkeit des Glaubens, und inwieferne dieser das Leben nach dem Glauben einschließt, auch der gläubigen d. i. guten Werke hingewiesen [1]). Ohne den Glauben an die ewige Vergeltung gibt es nach der Lehre des Apostels keine Gottwohlgefälligkeit; denn wer dieses Glaubens ermangelt hat kein Bedürfniß und kein Verlangen nach Gott und deshalb auch kein Verlangen nach einem gottgefälligen Leben.

V. 7. Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασε κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ, δι᾽ ἧς κατέκρινε τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.

V. 7. Durch Glaube errichtete Noe, nachdem er eine Offenbarung über noch nicht sichtbare Dinge erhalten, in sorglicher Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, und durch ihn verurtheilte er die Welt und wurde der glaubensgemäßen Gerechtigkeit Erbe.

Von Henoch geht der Apostel auf Noe über und bezeichnet den Bau der Arche als eine Glaubensthat, weil er auf Grund göttlicher Offenbarung bewerkstelliget wurde [2]). Als Noe anfing, die Arche zu bauen, war von der angedrohten Sündfluth nichts wahrzunehmen. Gleichwohl handelte er mitten unter Spott und Hohn einer ungläubigen und sittlich verkommenen Welt auf eine bloße Weissagung hin und bekundete hiedurch seinen Glauben an Gottes Wort. Πίστει gehört natürlich wieder zum Hauptbegriff εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασε, während χρηματισθεὶς mit περὶ τῶν κλ. zu verbinden ist. Der Appositionssatz besagt, inwieferne der Bau der Arche eine Glaubensthat war.

Der Ausdruck χρηματίζειν [3]) heißt nach neutestamentlichem Sprachgebrauch Antwort geben, χρηματίζεσθαι Antwort erhalten durch höhere Eingebung [4]). Bei den LXX wird χρηματίζειν geradezu vom Reden Gottes [5]), also von gött-

1) Vgl. 10, 35.

2) Vgl. Genes. 6, 8 ff.

3) Vgl. 8, 5.

4) Vgl. Matth. 2, 12; Luk. 2, 26.

5) Jerem. 26, 2. Die Peschito übersetzt mit [illegible], das übliche Wort für [illegible] das jede Art der göttlichen Offenbarung bezeichnet. Bezüglich der Construction stimmt χρηματισθεὶς Νῶε mit αὐτοὶ χρηματισθέντες (Matth. 2, 12) überein, während es bei Luk. 2, 26 heißt αὐτῷ κεχρηματισμένον. Ebenso construirt die Peschito ([illegible]). Die erstere Construction ist im Passiv die gewöhnlichere.

licher Offenbarung gebraucht. So auch hier[1]). Mit τὰ μηδέπω βλεπόμενα ist die bevorstehende Wasserfluth und die von Gott beschlossene allgemeine Todesstrafe des Menschengeschlechtes mit Einschluß seiner und seiner Familie Rettung gemeint. Denn was anderes sollte das Unsichtbare sein, worüber Noe von Gott belehrt wurde? Man hat die Beziehung dieser Worte auf die Sündfluth für eine irrige erklärt, indem man sagte, dieser Ausdruck fordere ein schon Vorhandenes, zur Zeit aber von denen, die es angeht, noch nicht Wahrgenommenes. Es können also nur die gleich einer Gewitterwolke schon über den Häuptern des Menschengeschlechtes schwebenden göttlichen Gerichtsvorkehrungen zur Vertilgung desselben gemeint sein[2]). Allein von diesen Gerichtsvorkehrungen wissen wir mit Ausnahme des Befehles zum Bau der Arche und dessen Ausführung aus dem mosaischen Berichte nichts, und da auch die Predigt Noes, des Heroldes der Gerechtigkeit[3]), als eine Gerichtsvorkehrung nicht betrachtet werden kann, indem die Verkündigung der göttlichen Offenbarung in keiner Weise ein μηδέπω βλεπόμενον ist, so können wir der gegebenen Erklärung von den göttlichen Gerichtsvorkehrungen nicht beistimmen. Εὐλαβηθείς heißt in sorglicher Vorsicht, nicht gottesfürchtig; denn diese Bedeutung ist beim Verbum εὐλαβεῖσθαι nirgends nachweisbar[4]). Diese Vorsicht entsprang aus seinem Glaubensgehorsam, weßhalb sein Glaube mit Recht als Grund des Baues der Arche und dieser als eine Glaubensthat bezeichnet werden konnte. Die zwei folgenden Sätze sind von δι' ἧς abhängig, haben sonach coordinirte Stellung. Ist dem aber so, dann muß δι' ἧς beidemal auf πίστις bezogen werden[5]); denn die Bezugnahme auf κιβωτός paßt nicht zum letzten Satzgliede καὶ τῆς κατὰ πίστιν κλ. Auch ist es angemessener zu sagen: Noe habe durch seinen Glauben, als, er habe durch die Arche die Welt verurtheilt. Κατακρίνειν ist von einer objectiven oder thatsächlichen Verurtheilung gemeint[6]), welche darin bestand, daß Noes Glaube, der sich seinen Zeitgenossen gegenüber durch Wort und That offenbarte, die Schuld- und Strafbarkeit der ungläubigen Menschenwelt in's Licht setzte. Er hat durch seinen Glauben sich und die Seinigen gerettet und die Welt dem verdienten Untergange überlassen. Nun fügt der Apostel im letzten Redegliede noch bei,

---

1) Estius: χρηματισθείς i. e. divina revelatione admonitus.

2) Vgl. Kurtz, Hebr.-Br. z. d. St.

3) Vgl. 2. Petr. 2, 5.

4) Der Begriff der Gottesfurcht verbindet sich nur mit dem subst. εὐλάβεια (5, 7; 12, 28) und mit dem adject. εὐλαβής (Luk. 2, 25; Apgsch. 2, 5; 8, 2). Bei den LXX wird εὐλαβής gebraucht in der Bedeutung „sich hütend" (Lev. 15, 31; 2. Makk. 6, 11). Es entspricht daselbst wie auch im N. T. unserem „gewissenhaft" in Bezug auf das Gesetz, also = gewissenhaft am Gesetze haltend, woraus sich dann der Begriff gottesfürchtig (Luk. 2, 25, vulg. timoratus) und religiös (Apgesch. 2, 5, vulg. religiosus) von selbst ergibt.

5) Die Entfernung des relat. von πίστις verbietet die Annahme dieser Beziehung nicht; (vgl. V. 4.) um so weniger, als ja im ganzen 11. Kap. πίστις der Alles überklingende Hauptbegriff ist.

6) Vgl. Weish. 4, 16; Matth. 12, 41; Röm. 2, 27.

was Noe durch Glaube für sich erlangt hat: Er ist Erbe der Gerechtigkeit geworden, in Gemäßheit oder zufolge des Glaubens. Seine Gerechtigkeit wird durch δι' ἧς, das auch zu diesem Satze gehört, auf den Glauben zurückgeführt. Δικαιοσύνη ist wie δίκαιος V. 4 zu nehmen, also im alttestamentlichen Sinne, wornach sich der Begriff der Gerechtigkeit nahezu mit dem allgemeinen Begriffe der Frömmigkeit deckt. Gerecht aber im alttestamentlichen Sinne, ist, wer Gottes Willen thut, wer Gott sucht. Als solch ein Gerechter wird Noe in der heiligen Schrift bezeichnet [1]). Von der paulinischen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως (Röm. 10, 6), welche vor Allem die Sündenvergebung in sich schließt, ist hier keine Rede; denn dem Glauben gemäß gerecht sein, heißt nicht aus dem Glauben gerechtfertiget, d. i. entsündiget und geheiliget werden, sondern einfach nach dem Glauben handeln und leben, und da es sich hier um den Glauben an die noch zu erfüllenden Verheißungen Gottes handelt, so wird wohl Niemand in der Gerechtigkeit Noes den im Römerbriefe entwickelten paulinischen Rechtfertigungsbegriff erkennen [2]). Damit soll aber nicht gesagt sein, daß zwischen dem Begriffe der Glaubensgerechtigkeit des Hebräerbriefes und dem der anerkannt paulinischen Briefe ein Widerspruch obwalte [3]). Die Begriffsbestimmung richtet sich eben nach dem Ideenzusammenhange, der selbstverständlich in verschiedenen Formen zu Tage tritt. Mit κατὰ πίστιν wird die δικαιοσύνη als eine solche bezeichnet, die der Mensch dadurch erlangt, daß er sein ganzes Leben nach der Norm des Glaubens einrichtet, daß die beiden V. 1 genannten Momente des Glaubens sein ganzes Denken, Wollen und Handeln erfüllen und beherrschen. Κατὰ πίστιν hat die Bedeutung: zufolge des Glaubens oder mittelst des Glaubens, es ist eine Gerechtigkeit, die dem Glauben ganz und gar entspricht, ihn zur Grundlage und zum Maßstabe hat [4]). Inwieferne kann nun von Noe gesagt werden, er sei Erbe der Gerechtigkeit geworden? Offenbar erscheint in diesem ächt paulinischen Ausdrucke die Gerechtigkeit als eine Gabe Gottes, (κληρονόμος ἐγένετο) als ein Besitz, in den der Mensch ohne Verdienst eingetreten; mag nun δικαιοσύνη im Sinne von Rechtfertigung oder von Frömmigkeit genommen werden; denn in beiden Fällen ist Gott derjenige, von welchem die δικαιοσύνη ausgeht. Aber sie erscheint auch als Werk des Menschen, inwieferne sie ihre Wurzel im Glauben hat, also nichts anderes als eine Ausgestaltung des Glaubens selbst ist, was ohne Mitwirkung von Seite des Menschen nicht stattfinden kann. Wie Abrahams Gerechtigkeit als die Folge seines Glaubens an die göttliche Verheißung

1) Genes. 6, 9; Ezech. 14, 14. 20; Ekkli 44, 17; vgl. 2. Petr. 2, 5.

2) Vgl. Gal. 3, 11.

3) Im Hebräerbriefe ist die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus (den Hohenpriester) eben so sehr wie in den anderen paulinischen Schriften Kern seiner Dogmatik.

4) Die Uebersetzung der Peschito und der Vulg. quae per fidem est bringt die Bedeutung des griechischen κατὰ nicht zum entsprechenden Ausdrucke. Κατὰ hat weder die Bedeutung des lateinischen per, noch des syrischen ܒ. Der syrische Text kann überhaupt wegen der Armuth seiner Präpositionen die feinen Nuancen der griechischen Sprache nach dieser Seite hin nur sehr unvollkommen wiedergeben.

von einem Sohne und einer zahlreichen Nachkommenschaft bezeugt wird, so ist auch Noes Gerechtigkeit die Folge seines Glaubens an die Droh- und Verheißungsworte von der Sündfluth. Noes Gerechtigkeit hatte also ihren Grund in der allseitigen Gottesgemäßheit seiner im Glauben wurzelnden Gesinnungs- und Handlungsweise. Demnach bezeichnet: Erbe der Gerechtigkeit werden, so viel als in den Besitz der Gerechtigkeit gelangen, welche hier als Gabe Gottes und als Werk des Menschen zugleich erscheint. Diese Erklärung dürfte einfacher und sinnentsprechender sein als jene, welche ἐγένετο κληρονόμος im buchstäblichen Sinne nimmt, wornach der Gedanke wäre: Die Gerechtigkeit eines Abel und Henoch sei auf Noe übergegangen. Bei dieser Annahme wären dann Abel und Henoch die Erblasser, und deren Gerechtigkeit das Erbe, ein Gedanke, der im Sinne des Apostels schwerlich lag, obwohl man in einem gewissen Sinne sagen kann, die Gerechtigkeit Abels sei auf Noe übergegangen. Denn wenn auch die persönliche Gerechtigkeit unzertrennlich an der Person der Gerechten haftet und als solche ein Erbe für die Nachkommen nicht sein kann, so kann doch der Geist, der jene Gerechtigkeit erzeugte auf andere übergehen, jener Geist, der, seinem Wesen nach immer derselbe, je nach der ihm eigenen Fülle und Reinheit in den verschiedensten Formen sich äußert. Allein diese an sich nicht unrichtige Auffassung vom Uebergehen der Gerechtigkeit auf einen anderen fügt sich nicht recht in den Zusammenhang, der zu einer Bezugnahme auf Abels Gerechtigkeit keinen Anhaltspunkt bietet, vielmehr ganz allgemein von der Gerechtigkeit redet.

V. 8. Πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τὸν τόπον, ὃν ἤμελλε λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθε, μὴ ἐπιστάμενος, ποῦ ἔρχεται.

V. 8. Durch Glaube hat Abraham, als er berufen wurde, auszuziehen an den Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, Gehorsam geleistet, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme.

Mit V. 8 geht der Apostel auf die Glaubensvorbilder der nachfluthlichen Patriarchenzeit über, an deren Spitze der Stammvater des israelitischen Volkes, der hochgepriesene Patriarch Abraham stand. Um den Glauben Abrahams gehörig würdigen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß zur Zeit seiner Jugend allenthalben Götzendienst herrschte, daß sogar sein Vater Tharah dem Götzendienst huldigte[1]). Dieser lebte in Ur-Casdim, woselbst in ihm der Entschluß reifte, in's Land Chanaan überzusiedeln. Er kam aber nur bis Charan, wo er mit den Seinigen bis zu seinem Tode verweilte. Hier wurde Abraham von Gott aufgefordert, das Vaterland, seinen Geburtsort und seine gegenwärtige Heimath zu verlassen und in das Land zu ziehen, das er ihm zeigen würde[2]). Wie sich Gott dem Abraham geoffenbart habe, ist nicht gesagt, wir wissen nur so viel, daß er göttliche Offenbarungen empfing und an ferner

1) Vgl. Jos. 24, 2.
2) Vgl. Genes. 12, 1.

zu erhaltende angewiesen wurde, und daß Abraham Gott glaubte[1]) und seinem Glauben gemäß handelte. Dieser Glaubensgehorsam ist es, der zuerst von Abraham gerühmt wird, und der jene Gesinnung bekundet, welche ihrem Kernpunkte nach V. 1 πίστις genannt wurde. Fest bauend auf Gottes Verheißung verläßt er das Gegenwärtige und Sichtbare, um Künftiges und Unsichtbares zu erlangen. Mit καλούμενος[2]) ist der göttliche Ruf an Abraham nebst der damit verknüpften Verheißung (Genes. 12, 1. 2) gemeint. Vom Augenblicke seiner Berufung an und fortwährend hat sich Abraham in seinem Handeln durch den Glauben bestimmen lassen. Sein Leben war ein stetes Fortschreiten von Glaube zu Glaube. Schon der Umstand, daß die Geschichte Abrahams mit seiner Auswanderung aus Mesopotamien beginnt, also mit seiner Berufung zusammenfällt, deren Zweck die Bildung einer gegen die Heidenwelt abgeschlossenen Gottesfamilie war, aus welcher ein Gottesvolk hervorgehen sollte, läßt erkennen, daß καλούμενος die Thatsache göttlicher Berufung bezeichnet. Die Entgegnung, daß bei dieser Erklärung statt des praes. der aor. κληθείς stehen müßte, erlediget sich durch die Bemerkung, daß das part. praes. die Bedeutung eines synchronistischen imperf. haben kann[3]), und daß der Apostel die Gleichzeitigkeit des καλεῖν mit dem ὑπακούειν, d. h. den sofortigen augenblicklichen Gehorsam gegen die göttliche Berufung geflissentlich geltend machen wollte. Worin die Leistung dieses Gehorsams bestand, sagt der exegetische Infinitivsatz: ἐξελθεῖν εἰς τὸν τόπον, ὃν ἤμελλε κλ. Das relative Redeglied ὃν ἤμελλε κλ. bezieht sich auf den göttlichen Rathschluß: Chanaan dem Abraham, beziehungsweise seiner Nachkommenschaft zum eigenthümlichen Besitze zu geben[4]). Dieser Rathschluß wurde ihm aber nicht sogleich bei dem Rufe zum Auszuge eröffnet; sondern erst, nachdem er schon in Chanaan angekommen, erhielt er die Verheißung: Deinem Saamen will ich dieses Land geben[5]); denn zur Zeit der Auswanderung kannte er nicht einmal das Ziel der göttlichen Weisung, was aus den Worten: μὴ ἐπιστάμενος, ποῦ ἔρχεται hervorgeht. Gerade darauf wird das Hauptgewicht gelegt, um damit den unbedingten Glaubensgehorsam des Abraham zu charakterisiren.

Ποῦ steht für ποῖ wohin[6]), um die Bewegung als eine zu ihrem Ziele gelangte zu bezeichnen. Man hat die Worte μὴ ἐπιστάμενος, ποῦ ἔρχεται unter

---

1) Genes. 15, 6; vgl. Röm. 4, 3 ff.; Gal. 3, 6.

2) Gegen die Rec. καλούμενος (Peschito, Chrysost.) steht die Leseart ὁ καλούμενος = der genannt wird Abraham, wobei an die Aenderung des Namens Abram in Abraham zu denken wäre. Allein diese Namensänderung hängt nicht unmittelbar mit der hier berührten Auswanderung Abrahams von Charan zusammen, indem sie erst 25 Jahre später erfolgte, nicht zu reden von der Zwecklosigkeit der Erwähnung einer solchen Namensänderung an unserer Stelle.

3) Vgl. 11, 17: προσενήνοχεν . . . . πειραζόμενος. Die Peschito hat das praeterit.

4) Τόπον ist das Land Chanaan, nicht ein bestimmter Ort innerhalb dieses Landes (gegen Cornelius a Lap.) = γῆ (Genes. 12, 1; Apgsch. 7, 3).

5) Vgl. Genes. 12, 7.

6) Ueber den indic. bei indirecten Fragen nach historischen Zeiten vgl. Krüger § 54, 5, 2; und Winer § 41, b. 4.

Berufung auf Genes. 12, 5: „Sie zogen aus, um in das Land Chanaan zu gehen" zu entkräften gesucht. Allein mit Unrecht; denn daraus, daß Abraham nach Chanaan zog, in das schon sein Vater ziehen wollte, kann nicht gefolgert werden, daß Gott ihm dieses Land als das Ziel seiner Reise bezeichnet habe. Wohl kam Abraham unter göttlicher Führung und Leitung nach Chanaan, aber ihm selbst war keine Offenbarung hierüber geworden, weßhalb der Apostel mit Recht sagen konnte, Abraham wußte nicht, wohin er komme.

V. 9. Πίστει παρῴκησεν εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν, ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς.

V. 9. Durch Glaube hielt er sich als Fremdling in dem Lande der Verheißung als in einem fremden auf, in Zelten wohnend mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung.

Der Glaube an Gottes Verheißung bestimmte den Abraham zur Auswanderung aus seinem Vaterlande in ein ihm unbekanntes Land, und derselbe Glaube war es, der ihn bestimmte, im Lande der Verheißung als Fremdling zu weilen. Unser Vers zeigt, wie Abraham seinen Glauben auch in Chanaan bewahrt hat. Seine Lage daselbst war der Art, daß ein gewöhnlicher Mensch zweifeln konnte und mußte, ob dieses Land wirklich das Land der Verheißung sei. Alles war dazu angethan, ihn wankend zu machen und zur Rückkehr in die Heimath zu veranlassen. Es ward ihm die Verheißung[1]), daß dieses Land seinem Saamen zum Eigenthum gegeben werde; das unstete Umherirren jedoch, das Wohnen in Zelten schien dieser Verheißung nicht zu entsprechen; denn erst nach 430 Jahren[2]) ging sie in Erfüllung, während welcher Zeit der Saame Abrahams auf der Wanderung sich befand. Gleichwohl glaubte Abraham Gottes Verheißung, und gehorchend seinen Befehlen zogen er und die Patriarchen das Umherirren im fremden Lande dem Wohnen in der eigenen Heimath vor. Παροικεῖν[3]) nebenan wohnen, sich aufhalten, ist das übliche LXX Wort vom Fremdlingsaufenthalt der Patriarchen in Chanaan, weßhalb die Uebersetzung: „er wanderte in das Land der Verheißung" unrichtig ist[4]). Nicht um die Wanderschaft nach Chanaan, sondern um den Aufenthalt daselbst handelt es sich hier. Die Construction mit εἰς statt ἐν erklärt sich daraus, daß mit dem Be-

1) Vgl. Genes. 12, 7.

2) Exod. 12, 40; Gal. 3, 17. Ueber die 430 Jahre von der Ankunft Abrahams in Kanaan bis zum Auszuge aus Egypten vgl. Reithmayr, Gal. Br. 3, 18.

3) Es entspricht im Hellenistischen dem hebr. גּוּר sich als Fremdling aufhalten; weshalb sie selbst גֵּרִים Fremde heißen (Gen. 17, 8; 20, 1; 21, 23. 34; 28, 4; 24, 37 u. a.). — Die Peschito: er ließ sich wohnhaft nieder (ܐܬܬܘܬܒ).

4) Einige Codd. lesen εἰς γῆν (statt εἰς τὴν γῆν), welche Leseart wegen der Eigennamenartigkeit γῆ τῆς ἐπαγγελίας vorzuziehen ist.

griffe des dauernden Aufenthaltes auch der des Eingehens dahin verknüpft ist. Ἐπαγγελία ist die frohe Botschaft des einstigen Besitzes des gelobten Landes[1]), die Gott durch einen Eid beschworen[2]).

Mit ὡς ἀλλοτρίαν wird das Land als ein fremdes, Andern zugehöriges bezeichnet. Dieser Zusatz ist nicht überflüssig wie manche unter Berufung auf παροικεῖν behaupten. Es soll damit ausgesprochen werden, daß Abraham nicht blos als Fremdling, sondern auch als besitzloser Fremdling daselbst wohnte, der nicht einen Fuß breit[3]) sein nennen konnte; und dies in einem Lande, das ihm als Erbbesitz auf ewige Zeiten zugesprochen war. Durch diesen Zusatz erscheint Abrahams Glaube in einem noch höheren Lichte. Dagegen spricht nicht, daß Abraham später einen Acker mit doppelter Höhle als Eigenthum erwarb[4]). Hunc enim, sagt Estius mit Recht, non ex promissione accepit, sed pretio redemit; non ad habitandum, sed ad usum sepulturae. Nach wie vor galt das Wort ὡς ἀλλοτρίαν, wofür ἐν σκηναῖς κατοικήσας spricht. Das Wohnen unter Zelten ist Sache der besitzlosen, herumwandernden Nomadenvölker im Gegensatze zum bequemeren Wohnen in festen Häusern. Die aor. Fassung des partic. κατοικήσας drückt ein mit dem Hauptverbum παρῴκησεν gleichzeitiges nicht vergangenes Verhältniß aus. Abraham hat also vermöge seines Glaubens sich dem Aufenthalte im fremden Lande und der damit verbundenen unstäten und beschwerlichen Lebensweise unverdrossen unterzogen und darin ausgeharrt. Dasselbe war auch der Fall bei Isaak und Jakob. Μετὰ ist soviel als ὡς καί wie auch; denn es ist kein gemeinschaftliches Zusammenwohnen gemeint[5]), und ist zunächst mit κατοικήσας zu verbinden, obwohl auch das erste Versglied auf Isaak und Jakob seine Anwendung findet, vorausgesetzt daß παρῴκησεν in der Bedeutung „wohnen" genommen wird[6]). Sie heißen συγκληρονόμοι τῆς ἐπαγγ. κλ., weil sie die gleiche Verheißung wie Abraham empfangen[7]), und ihnen die Erfüllung derselben gleicherweise vorherbestimmt war. So ist mit dem Glauben Abrahams auch der des Isaak und Jakob gerühmt, welche wie jener das Umherirren im fremden Lande dem sicheren Wohnen im Stammlande vorzogen, weil sie auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung unerschütterlich bauten. Den inneren Beweggrund dieses freiwilligen Pilgerlebens gibt der folgende Vers an, es ist die freudige Hoffnung auf eine jenseitige Heimath.

---

1) Genes. 12, 7; 17, 8.
2) Deut. 1, 8.
3) Vgl. Apgsch. 7, 5.
4) Vgl. Genes. 23, 8 ff.
5) Estius: Sensus est: alium videlicet post alium in tabernaculis habitasse.
6) Bei der Uebersetzung „wandern" müßte diese Bezugnahme aufgegeben werden, da bei Abrahams Einwanderung Isaak und Jakob noch gar nicht geboren waren.
7) Vgl. Genes. 26, 3; 28, 13.

V. 10. Ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.

V. 10. Denn er erwartete die mit festen Grundlagen versehene Stadt, deren Bildner und Baumeister Gott ist.

Das V. 10 Gesagte wird dem Abraham wieder allein zugeschrieben, ohne daß jedoch Isaak und Jakob davon ausgeschlossen wären, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist. Die den Patriarchen gegebene Verheißung geht zwar ihrem buchstäblichem Sinne nach auf den Besitz Chanaans, aber nach der Betrachtungsweise des Apostels fand Abraham darin zugleich eine höhere Bedeutung, nämlich eine Beziehung auf das himmlische Heimathland, auf dessen Besitz er hoffnungsvoll harrte. Es frägt sich nun, ob die Patriarchen den ihnen vom Apostel zugeschriebenen Glauben an das himmlische Jerusalem, die festbegründete Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist, wirklich auch hatten oder haben konnten. Aus dem mosaischen Berichte ist dies nicht ersichtlich. Nach demselben kann die Vorstellung eines himmlichen Vaterlandes, einer von Gott geschaffenen himmlischen Stadt den Erzvätern nicht zugeschrieben werden. Wenn auch der Ausdruck „zu seinem Volke versammelt werden" den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele involvirt, so liegt darin noch keineswegs der Glaube an die Existenz des himmlischen Jerusalems, als einer den Patriarchen zugedachten himmlischen Heimath ausgesprochen. Daraus jedoch, daß der alttestamentliche Bericht von einem solchen Glauben der Patriarchen schweigt, geht keineswegs hervor, daß ihnen derselbe mangelte. Indem sie sich aus ihrer unsteten Wanderschaft heraus nach einem festen Wohnsitze sehnten, konnte ihre Sehnsucht um so weniger ausschließlich auf den Besitz Chanaans gerichtet sein, als derselbe nicht einmal ihnen selbst, sondern ihren Nachkommen zugedacht war. Ihre Sehnsucht mußte wie von selbst über Chanan hinaus auf einen Besitz gerichtet sein, der nicht im Bereiche des Diesseitigen und Natürlichen gelegen. Insoferne war der Apostel berechtiget, ihnen die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem oder auf die himmlische Heimath zuzuschreiben.

Das intensive ἐκδέχετο bezeichnet die harrende Sehnsucht nach der festbegründeten Stadt Gottes. Diese Sehnsucht betrachtet der Apostel als den Grund ihres Fremdlinglebens im Lande der Verheißung. Ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις[1]), die mit festen Grundlagen versehene Stadt, bildet den Gegensatz zu den schwachen und beweglichen Zelten des unsteten Hirtenlebens der Patriarchen, nicht zu dem irdischen Jerusalem. Durch den Artikel τὴν wird sie als eine ganz bestimmte, ihres Gleichen nicht habende Stadt gekennzeichnet. Ebenso weiß der Artikel τοὺς vor θεμελίους[2]) darauf hin, daß sie nicht blos wie jede andere Stadt Fundamente hat, sondern daß auch ihre Fundamente einzig in ihrer Art dastehen; es sind Fundamente von Gott selbst gelegt und darum unzerstörbar.

1) Vgl. 12, 22: πόλις θεοῦ ζῶντος und Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος; 13, 14: πόλις μέλλουσα; (vgl. Offenb. 3, 12; 21, 3. 10 ff.).

2) Der plur. θεμέλιοι ist weniger gebräuchlich als θεμέλια.

Schon daraus ergibt sich, daß hier nur vom himmlischen Jerusalem die Rede ist. Was nun die Vorstellung des himmlischen Jerusalems selbst betrifft, so ist sie weder aus der jüdisch-alexandrinischen Theologie überhaupt, noch aus der philonischen Lehre, sondern aus der jüdischen palästinensischen Theologie herübergenommen, weshalb hier von einem Einflusse der philonischen Schriften auf die Anschauungen des Verfassers keine Rede sein kann, schon deshalb nicht, weil die in unserem Briefe vorkommende Gegenüberstellung des irdischen und himmlischen Jerusalems mit den philonischen Gedanken gar nichts gemein hat, inwieferne Philo unter dem himmlischen Jerusalem theils die Welt, theils die Seele des Weisen versteht [1]), in welcher Gott wie in einer Stadt lustwandelt. Bei aller scheinbaren Aehnlichkeit der diesbezüglichen beiderseitigen Anschauungen [2]) obwaltet ein wesentlicher Unterschied schon wegen der philonischen Lehre über die Präexistenz der Seelen, womit seine himmlische Jerusalemsidee enge verknüpft ist. Während der Apostel unter πόλις bestimmt das himmlische Jerusalem versteht, ist bei Philo an keiner Stelle angedeutet, daß er an eine dem irdischen Jerusalem entsprechende πόλις gedacht habe. Will man gleichwohl von einer Aehnlichkeit der Gedanken bei Paulus und Philo reden, so ist sie wohl in den beiden zu Grunde liegenden alttestamentlichen Stellen zu suchen [3]). Selbst die Behauptung, der Apostel habe sich in seinen Ausdrücken an die philonische Terminologie angeschlossen, dürfte schwer zu beweisen sein, denn nirgends lesen wir in seinen Schriften, daß Gott der τεχνίτης καὶ δημιουργός der von ihm genannten übersinnlichen Stadt sei. Die Worte ἧς τεχνίτης καὶ δημ. κλ. haben eine gegensätzliche Beziehung zu den von Menschenhänden gefertigten Gezelten. Die himmlische Stadt ist wie das himmlische Heiligthum [4]) ein Gebilde und Bau Gottes selber. Τεχνίτης ist derjenige, der den Plan zu einem Bau entwirft; δημιουργός [5]) derjenige, der den Bauplan zur Ausführung bringt. Gott ist hier beides zumal, insoferne er den Plan jenes himmlischen Jerusalems entworfen und schöpferisch ausgeführt hat. Aus diesem Zusatze erhellt, daß die in Rede stehende Stadt nicht das irdische Jerusalem sein kann; denn der Bildner und Baumeister desselben war nicht Gott. Ebenso wenig kann darunter das Reich des Messias oder die Kirche Christi auf Erden verstanden werden, das zwar auch auf unerschütterlichem Grunde ruht, und dessen Gründung von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse gelegen, als dessen eigentlicher τεχνίτης und namentlich δημιουργός aber nicht Gott, sondern Christus zu betrachten ist.

---

1) Philo de somn. p. 1142; vgl. auch de confus. lingu. p. 335, und de praem. et poenit. p. 929.

2) Philo de agricult. p. 196; de confus. lingu. p. 331 f.; vgl. de somn. p. 586.

3) Genes. 17, 8; 23, 4; 47, 9.

4) Vgl. 8, 2; 9, 11.

5) Δημιουργός kommt im N. T. nur hier vor; im A. T. 2. Makk. 4, 1. Dagegen bei Plato und den Stoikern wie auch bei Philo häufig im Gebrauch.

11. Πίστει καὶ αὐτὴ Σάῤῥα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβε, καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας (ἔτεκεν), ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον.

V. 11. Durch Glaube erhielt auch selbst Sara Kraft zur Gründung eines Samens und zwar gegen die Alterszeit, weil sie für treu erachtete den, der die Verheißung gegeben.

Von Abraham, dem Stammvater des auserwählten Volkes, geht der Apostel auf Sara[1]), die Gemahlin Abrahams, die Stammmutter des Volkes Gottes, über; denn aus dem Ineinandergreifen des Glaubens beider ist Israel entsprungen, weshalb ihr Glaube nicht stillschweigend übergangen werden durfte. Die Worte καὶ αὐτὴ Σάῤῥα heben die Person der Sara mit Nachdruck[2]) und mit einer Nebenbeziehung auf irgend einen Vorfall in ihrem Leben hervor, der wohl kein anderer sein kann, als ihr anfänglicher Unglaube gegen die göttliche Verheißung, daß sie einen Sohn gebären werde, die sie mit Lachen vernahm[3]). Durch diese Hinweisung wird die Kraft des Glaubens, welche sich bei Sara auch nach vorausgegangenem Unglauben in einer so außerordentlichen Wirkung bethätiget hat, in ein um so helleres Licht gesetzt. Die Meinung, es sei durch αὐτὴ auf die Unfruchtbarkeit Sara's hingewiesen, hat die Leseart sterilis erzeugt[4]), der ich um so weniger beizustimmen vermag, als im mosaischen Berichte nicht ihre Sterilität, sondern nur ihr hohes Alter hervorgehoben wird[5]); denn sie war bereits neunzig Jahre alt. Dem klassischen Sprachgebrauche gemäß deuten die meisten Ausleger, namentlich die griechischen Väter, die Worte: δύναμιν εἰς καταβολὴν[6]) σπέρματος ἔλαβε von der Niederlegung des Samens, wornach der Sinn wäre: sie erhielt Kraft für die befruchtende Besamung. In diesem Sinne fassen die Worte auch die Vulg. und Peschito[7]), wofür sich auch Estius entscheidet: Vocat *conceptionem* seminis καταβολὴν

1) Genes. 18, 10 ff.; 21, 1 ff. Sara hieß zuerst Sarai (שָׂרָי = meine Fürstin der Herrin). Nach der Schließung des Bundes mit Abraham, wurde ihr auf Befehl Gottes der Name Sara (שָׂרָה = Fürstin überhaupt) gegeben, um ihre Auserwählung und hohe Bestimmung anzudeuten; denn sie sollte nicht mehr die Fürstin einer einzelnen Familie, sondern vieler und großer Völker sein; (Genes. 17, 15).

2) Luk. 20, 42; 24, 15; Apgsch. 8, 13. Καὶ αὐτος kann nur heißen „und (auch) selbst". Die Behauptung, es diene nur dazu, eine gleiche Aussage auf ein zweites Subject auszudehnen, ist unrichtig. (Gegen Delitzsch.) Vgl. Krüger §. 50, 11, 15; §. 51, 5.

3) Genes. 18, 10.

4) Die Leseart Σάῤῥα στεῖρα, oder ἡ στεῖρα, auch στεῖρα οὖσα ist Glossem. Sie findet sich übrigens schon in der Peschito (ܥܩܪܬܐ), Itala und Vulg.

5) Genes. 18, 11. 12.

6) Καταβάλλειν legen z. B. den Samen in das Erdreich; es heißt aber auch den Grund eines Gebäudes legen, gründen.

7) Vulg.: in conceptionem seminis; Peschito: sie erhielt Kraft, daß sie den Samen empfange (ܠܡܩܒܠܘ).

ex eo, quod semen, in matricem velut in terram dejectum, atque in ea susceptum, retinetur; quod dum fit, concipi dicitur. Allein δύναμις εἰς weist auf eine active Leistung [1]), wofür die gewöhnliche neutestamentliche Uebersetzung von καταβολή mit Gründung (4, 3; 9, 26) die geeignetste ist. Bei dieser Auffassung ist dann unter σπέρμα die Nachkommenschaft zu verstehen, und zwar nicht blos Isaak, auf welchen die Verheißung unmittelbar lautet, sondern das ganze theokratische Volk [2]), auf welches als „das Haus Gottes" der Begriff der Gründung sich vorzüglich eignet. Die Entgegnung, daß nie und nirgends die Gründung einer Familie mittelst Zeugung als ein Werk des empfangenden Weibes, sondern des zeugenden Mannes angesehen und dargestellt wird, vermag die gegebene Erklärung nicht zu entkräften, da sie nicht besagt, daß die Gründung der Nachkommenschaft das ausschließliche oder auch nur vorzugsweise Werk der Sara war, sondern daß sie zur Mitbegründung derselben wesentlich beitrug. Ἡλικία bezeichnet nach gewöhnlichem Sprachgebrauche das Lebensalter überhaupt, und καιρός die zu etwas taugliche oder günstige Zeit [3]), hier die Zeit für Zeugung oder Empfängniß. Demnach wäre καιρός die nähere Bestimmung der ἡλικία als einer noch empfängnißfähigen. Mit παρά [4]) wird nun dieser Begriff καιρὸς ἡλικίας verneint und ausgesagt, daß Sara schon über das zur Empfängniß günstige Lebensalter hinausgekommene sei [5]). Das im text. rec. hinter ἡλικίας stehende ἔτεκεν ist auf Grund einer entscheidenden Gegenzeugenschaft als überflüssiges Glossem zu streichen [6]); somit bildet καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας einen erläuternden Beisatz zum Vorhergehenden. Zu ἐπεὶ πιστὸν κλ., welches πίστει näher erklärt, vgl. 10, 23. Der Glaube an die göttliche Verheißung war das Mittel für das δύναμιν ἔλαβεν. Der Ausdruck ἡγήσατο [7]) bezeichnet hier kein bloßes Dafürhalten, sondern ein festes Ueberzeugtsein von der Treue des Verheißenden [8]), eine Auffassung, welche durch den Zusammenhang und die Eingliederung Sara's in die Kette alttestamentlicher Glaubensvorbilder geboten ist. Man hat zwar unter Hinweis auf den Zweifel und Unglauben Sara's, den sie bei Vernehmung der Verheißung durch ihr Lachen bekundete, behauptet, es sei V. 11 nicht vom Glauben der Sara, sondern vom Glauben Abrahams [9]) die Rede, was jedoch offenbar gegen den Wortlaut streitet. Was aber den Unglauben Sara's betrifft, so war er kein Unglaube gegen die göttliche Verheißung; denn Sara konnte nicht wissen, daß jene Männer Gesandte Gottes, und ihre Verheißung eine göttliche

1) Vgl. Luk. 5, 17.
2) Genes. 12, 7; 17; 8; Röm. 9, 8.
3) Estius in h. l. Vox καιρόν tempus aptum alicui rei significat.
4) Καί vor παρά wird hier am besten mit „und zwar" übersetzt. „Und zwar = und oben drein" wäre nur bei vorhergehendem sterilis am Platze.
5) Genes. 18, 11; vgl. Gen. 17, 17.
6) Die Peschito: und welche nicht war in der Zeit ihrer Jahre, gebar.
7) Vgl. Philipp. 2, 6; 3, 8.
8) Vgl. Pesch.: ܐܫܪܬ (Aph., von ܫܪ) firmiter credidit.
9) Liranus, Estius u. a.

sei[1]), dazu kam ihr hohes Alter, das jede Aussicht auf eine Nachkommenschaft, menschlicher Weise betrachtet, von vornherein abschnitt, so daß ihr anfänglicher Unglaube immerhin Entschuldigung findet. Als sie aber wahrnahm, daß jene Männer von ihrem heimlichen Lachen hinter der Thüre des Zeltes Kenntniß hatten, da erschrak sie und suchte ihr Lachen in Abrede zu stellen[2]); denn es war ihr nun klar, daß es sich hier um eine göttliche Verheißung handle. An die Stelle ihres früheren Zweifelns trat nun der Glaube, den der Apostel rühmt, und der die Ursache ihrer Mutterschaft wurde. So wenig aus dem anfänglichen Zweifel Mariens an der Botschaft des Engels gegen ihren Glauben argumentirt werden kann, ebenso wenig kann der anfängliche Zweifel der Sara ihrem späteren Glauben einen Abbruch thun.

V. 12. Διὸ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐγενήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου, καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος, ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, ἡ ἀναρίθμητος.

V. 12. Darum sind auch von Einem und dazu von einem Abgelebten (Nachkommen) entsprungen wie die Sterne des Himmels an Menge, und wie der Sand am Ufer des Meeres, der unzählbare.

V. 12 beschreibt die Wirkung des Glaubens der Sara unter Anspielung auf die göttliche Verheißung, welche dem Abraham gegeben wurde. Ausdrücklich wird Sara's Glaube als Grund der Verwirklichung der gegebenen Verheißung bezeichnet; denn διό[3]) bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende, also auf den Glauben der Sara = darum, weil Sara durch den Glauben empfängnißfähig geworden ꝛc. Unter εἷς[4]) ist, wie aus dem Prädicate νενεκρωμένος erhellt, nicht Isaak, sondern Abraham gemeint. Durch Anwendung des Zahlwortes wird der Gegensatz des Einen Stammvaters und der unzählbaren Menge der Nachkommen hervorgehoben. Ἐγενήθησαν[5]) (unattische Form) hat sowohl bei Classikern, als im neutestamentlichen Sprachgebrauche[6]) die Bedeutung geboren werden, entspringen, wobei ἔκγονοι zu ergänzen ist. Statt καὶ ταῦτα steht sonst in den paulinischen Briefen immer καὶ τοῦτο. Es ist

1) Hiemit stimmt auch Theodoret überein (Est. in h. l.), wenn er sagt: Saram primo quidem non credisse, eo quod nesciret, a quo aut cujus nomine filius ipsi promitteretur; postea vero credidisse, quum admonita animadverteret.

2) Vgl. Genes. 18, 15.

3) Διό (Luk. 1, 35; Apgsch 10, 29; 13, 35) setzt Ursache und Wirkung in die engste Wechselbeziehung. Nach Estius hat der Apostel den Glauben Abrahams im Auge, was sprachlich unzulässig ist.

4) Im A. T. wird Abraham fast beinamenartig εἷς הָאֶחָד genannt (Is. 51, 2; Ezech. 33, 24; Mal. 2, 15).

5) Statt der Rec. ἐγεννήθησαν ist auf Grund äußerer Zeugnisse ἐγενήθησαν zu lesen.

6) Röm. 1, 3; Gal. 4, 4 u. a. Die Peschito übersetzt geradezu mit ܐܬܝܠܕܘ sind geboren worden mit dem Subjecte ܣܓܝܐܐ viele, zahlreiche. Sie nimmt also den Adverbialbegriff τῷ πλήθει substantivisch.

wie μετὰ ταῦτα eine klassische Redensart, die gewöhnlich mit einem partic. in Verbindung gebracht wird: von Einem und das (und dazu) einem Abgelebten. Νενεκρωμένου bezeichnet eine Erstorbenheit in Ansehung der Zeugungskraft des Abraham, der damals hundert Jahre alt war[1]). Das Doppelbild von den Sternen des Himmels und dem Sande am Meeresufer ist schon im Pentateuch[2]) gebraucht zur Bezeichnung einer unabsehbaren und unzählbaren Menge, ebenso auch hier, wo zum Ueberflusse noch die Ausdrücke τῷ πλήθει und ἡ ἀναρίθμητος stehen, welche die Deutung des Bildes von den Sternen auf die Auserwählten Israels nicht zulassen, aber ebenso wenig die Deutung von dem Glanze und der Herrlichkeit des Samens Abrahams[3]). Χεῖλος Lippe[4]) wird in der Prosa und Poesie zur Bezeichnung des Ufers eines Wassers gebraucht, und zwar nicht blos im hellenistischen, sondern auch im klassischen Griechisch[5]). Der Glaube der Sara ermöglichte also die Realisirung der göttlichen Verheißung über die wunderbare Vermehrung des Samens Abrahams. Solch ein Glaube steht über den Gesetzen der Natur und macht sich dieselben unterthan.

V. 13. Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι, καὶ ὁμολογήσαντες, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

V. 13. Im Glauben sind gestorben diese alle und hatten das Verheißene nicht erlangt, sondern es nur von Ferne geschaut und begrüßt, und bekannt, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf der Erde.

Wie das Leben, so trug auch der Tod der Patriarchen das Gepräge des Glaubens; denn auch das war eine Glaubensthat, daß sie dahinstarben, ohne die Verwirklichung der göttlichen Verheißung erlebt zu haben, aber gleichwohl an der Verheißung unerschütterlich festhielten und mit freudiger Hoffnung und sehnsüchtigem Verlangen auf das Verheißene hinschauten und es begrüßten. Und das thaten sie, indem sie sich Pilgrime hienieden nannten. Es tritt hier abermals die bereits V. 10 von Abraham hervorgehobene Betrachtungsweise von einem himmlischen Vaterlande hervor, welche V. 14—16 ihre nähere Begründung findet. Κατὰ πίστιν glaubensgemäß in dem Sinne, daß sie im Zustande des Glaubens dahinstarben = ἐν πίστει[6]), wo das Verheißene noch

1) Genes. 21, 5; Röm. 4, 19.

2) Genes. 13, 6; 15, 5; 22, 17; 26, 4; 32, 12.

3) Estius in h. l.

4) Ebenso das hebr. שָׂפָה Lippe und Rand, Ufer (Genes. 22. 17; 41, 17; Exod. 2, 3) und das syrische ܣܦܬܐ.

5) Hom. Il. XII. 52.

6) Vgl. Röm. 8, 4. 8, 9 κατὰ πνεῦμα und ἐν πνεύματι; κατὰ σάρκα und ἐν σαρκί; auch die syrische Uebersetzung hat ἐν (ܒ) πίστει. Πίστει kann es hier nicht heißen, denn ihr Sterben war ja nicht die Wirkung ihres Glaubens.

cht als ein Gegenwärtiges geschaut und genossen wird, sondern erst Gegen-
ind fester Ueberzeugung und zuversichtlicher Erwartung ist. Daß es sich hier
n ihr Verhalten zur Weissagung handle, erhellt aus dem Participialsatze μὴ
ιβόντες κλ., weshalb die Erklärung von einem heilig frommen Sterben dem
usammenhange nicht entspricht. Οὗτοι πάντες sind nicht alle vorher Genann-
n, sondern die zuletzt Vorgeführten, nämlich Abraham, Isaak und Jakob;
nn von Hennoch ist ausdrücklich gesagt, daß er nicht gestorben sei (V. 5),
f Abel und Noe ist die in Rede stehende Verheißung eines Erblandes nicht
nwendbar, und der Sara war die Verheißung nicht gegeben. Durch die
egation μὴ wird das λαβεῖν[1]) τὰς ἐπαγγελ. unter den Gesichtspunkt der sub-
tiven Vorstellung der Patriarchen gestellt und deren Verwirklichung negirt.
s ist also keine objective, sondern eine subjective Verneinung; denn die Ver-
ißung ging genau in Erfüllung. Non significat, eos promissione
ustratus fuisse, sed eam illos ipsos non accepisse, quia sic facta
erat, ut non in ipsis sed in eorum posteritate compleretur, ipsis ad
eliora i. e. coelestia promissa aspirantibus[2]). Ἐπαγγελία bezeichnet
ie anderwärts das Verheißene, hier den Besitz des Landes Chanaan, der den
nzelnen Patriarchen wiederholt verheißen und auf's Neue bekräftiget wurde.
er griechische Text betrachtet diese Verheißung als eine mehrgliedrige[3]), daher
r Plural ἐπαγγελίας; während die syrische Uebersetzung den Singular wählt[4]),
dem sie sämmtliche Verheißungen in Eine zusammenfaßt. Das mit Nach-
uck hervorzuhebende ἀλλὰ πόρρωθεν aus der Ferne her, von ferne, gehört zu
όντες καὶ ἀσπασάμενοι. Aus der Ferne sahen sie das Verheißene in der
Wirklichkeit seiner Erfüllung und begrüßten es als ein vor ihren Augen
tehendes. Es ist selbstverständlich ein geistiges Schauen und Begrüßen ge-
eint. Die metaphorischen Ausdrücke ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι sind, wie schon
hrysostomus annimmt, der Schifffahrt entlehnt. Wie der Schiffer, lange be-
r er die ersehnte Küstenstriche betreten kann, von der Höhe der See aus im
eiste sie schaut und freudig begrüßt, so schauten und begrüßten die Patriarchen
n weiter Ferne die ihnen verheißenen Güter. Da unter ἐπαγγελίας jene
erheißungen zu verstehen sind, welche sich auf den Besitz Chanaans, die überaus
hlreiche Nachkommenschaft rc. beziehen, so kann auch αὐτάς nichts anderes
deuten. Es sind also die irdischen, nicht die himmlischen Verheißungen ge-
eint; denn es geht bei der engen Verbindung der beiden Participialsätze
ὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας und ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς κλ. nicht an,
αγγελίας auf das irdische und αὐτάς auf das himmlische Chanaan zu be-
ehen. Ich gebe deshalb der Erklärung von Estius vor allen anderen

1) Die Rec. λαβόντες ist gegen die schwach bezeugte Variante κομισάμενοι (10, 36;
, 39) beizubehalten; dagegen der nach ἰδόντες eingeschaltete Zusatz καὶ πεισθέντες, der
e Unicalen gegen sich hat, zu streichen.

2) Estius in h. l.

3) Vgl. 7, 6.

4) Ebenso: 7, 6 und 11, 17.

den Vorzug: Sensus erit: Secundum fidem defuncti sunt sancti Patriarchae, cum promissiones illas sibi factas de terra Chanaan non accepissent; contenti videlicet, eas, in posteris suis implendas, a longe aspexisse et salutasse. Hoc enim eis sufficiebat, non terrena, sed coelestia quaerentibus. Aspiciebant autem et salutabant a longe, quia, quamvis in terra promissa habitaverint, non tamen ut in sua, sed ut in aliena, credentes interim, suam aliquando futuram, hoc est, suae posteritatis. Für sich selbst nahmen sie den Besitz des gelobten Landes gar nicht in Anspruch, sprachen es vielmehr offen aus, daß sie Fremdlinge und Beisaßen auf der Erde seien, daß also Chanaan nicht der Gegenstand **ihrer** Hoffnung sei, vielmehr das himmlische Vaterland[1]). Mit diesen Worten geht der Apostel von der Verheißung des Landes Chanaan, welche sich an den Nachkommen der Patriarchen erfüllte, auf die Verheißung des himmlischen Vaterlandes über, dessen Besitz **sie** erwarteten. Aus ὁμολογήσαντες ist ersichtlich, daß die Participien als Plusquamperfecta verstanden sein wollen; denn das Bekenntniß fällt nicht in die Zeit ihres Sterbens, sondern hängt mit früheren Vorgängen in ihrem Leben zusammen[2]). Ἐπὶ τῆς γῆς ist exegetischer Zusatz des Autors, den er deshalb auch einer Begründung für nöthig erachtet, die V. 14 folgt. Aus dem Gegensatze der πατρίς, welche er V. 16 ἐπουράνιος nennt, geht zur Genüge hervor, daß ἡ γῆ die Erde überhaupt, nicht ausschließlich Palästina bezeichne. Aus diesem Bekenntniß der Patriarchen schöpft der Apostel ihre höhere Anschauungsweise vom Gegenstande der Verheißung und begründet sie nun in Form einer Folgerung.

V. 14. Οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν, ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν.

V. 14. Denn die so sprechen, geben kund, daß sie ein Vaterland suchen.

Wer sich als ξένος und παρεπίδημος auf Erden bekennt, gibt damit deutlich zu erkennen, daß er noch keine eigentliche πατρίς gefunden habe, daß er also heimathslos sei, sonach eine bleibende Wohnstätte noch suche. Nullus enim, sagt Thomas, est peregrinus, nisi qui est extra patriam, et ad eam tendit. Ἐμφανίζειν[3]) steht hier in der Bedeutung: kundthun, offen und deutlich aussprechen. Das Zeitwort ἐπιζητεῖν[4]) entspricht unserem deutschen: aufsuchen, mit dem Nebenbegriff des eifrigen, sehnsuchtsvollen Suchens, was durch die Präposition ἐπί angedeutet ist, welche die stete, feste Richtung auf einen Gegenstand bezeichnet. Das Bekenntniß der Patriarchen V. 13 bildet also die Basis der apostolischen Argumentation, daß für sie Chanaan nicht das

1) Cornel. a Lap. macht hiezu die schöne Bemerkung: Erras, Christiane, si hic te domum habere putas, si te hic ad quietem quasi in patria componis; peregrinus hic es, peregrinaris in terra aliena. Patria et requies tua est in coelo; illuc prospera, illuc festina.

2) Genes. 23, 4; 47, 9; vgl. 1. Chron. 29, 15.

3) Ueber den Begriff ἐμφανίζειν vgl. 9, 24.

4) Vgl. 13, 14; Synonymum von ὀρέγεσθαι 1. Tim. 3, 1; 6, 10.

Land der Verheißung war, daß sie vielmehr in demselben wohnten wie in einem fremden. Aus dem Worte πατρίς ist ersichtlich, daß der Apostel als Hauptgegenstand der Verheißungen Chanaan betrachtet habe; denn die πατρίς bildet in den VV. 14—16 den Hauptgedanken.

V. 15. Καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον, ἀφ' ἧς ἐξῆλθον, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι.

V. 15. Und hätten sie jenes im Sinne gehabt, von dem sie ausgezogen waren, so hätten sie ja wohl Zeit gehabt, umzukehren.

Das Vaterland, das sie suchten, war aber auch nicht Chaldäa; denn hätte die Sehnsucht nach diesem ihr Herz erfüllt, so hätte sie ja nichts gehindert, dahin zurückzukehren[1]). Weil sie nun gleichwohl in Chanaan blieben troß ihres unstäten Umherziehens, und auf die Rückkehr nach Chaldäa verzichteten, so zeigten sie dadurch, daß ihr Suchen auf ein anderes Land gerichtet war, daß sie also mit ihrem Bekenntnisse, Fremdlinge auf Erden zu sein, und mit ihrer Sehnsucht nach einer πατρίς nicht meinen konnten, daß dieses Vaterland Chaldäa sei. Das Zeitwort μνημονεύειν[2]) heißt sonst eingedenk sein (13, 7) meminisse, hier im prägnanten Sinne wie V. 22 eingedenk sein in Worten, indem sie das bekannten, was V. 13 anführt. Die entsprechende deutsche Uebersetzung dürfte wohl sein: im Sinne haben, meinen. Da zur Zeit des Auszuges[3]) Abrahams aus dem nordöstlichen Mesopotamien, Isaak und Jakob noch nicht geboren waren, sollte man ἀφ' ἧς ἐξῆλθε erwarten. Weil aber im Vorausgehenden und unmittelbar Nachfolgenden auch von Isaak und Jakob die Rede ist, so konnten diese auch hier nicht ausgeschlossen werden, um so weniger, als in einem gewissen Sinne auch von Isaak und Jakob gesagt werden kann, sie seien aus Chaldäa ausgezogen, inwieferne dieses Land auch ihr Heimathland war, weil Abraham daselbst früher wohnte. In Abraham sind auch Isaak und Jakob aus Chaldäa ausgezogen. Das Stammland Abrahams und seiner Nachkommen war und blieb Chaldäa.

V. 16. Νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τουτέστιν ἐπουρανίου. Διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ Θεός, Θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν.

V. 16. Nun aber begehren sie nach einem bessern, d. i. einem himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen; denn bereitet hatte er für sie eine Stadt.

In **V. 16** wird nun das verheißene künftige Vaterland geradezu als ein himmlisches bezeichnet, um den Lesern keinen Zweifel mehr übrig zu lassen, daß das irdische Chanaan als solches das Ziel der patriarchalischen Hoffnung nicht gewesen sei. Nun aber νῦν δέ, da der V. 15 gesetzte Fall nicht eintrat,

1) Ueber εἰ mit dem indic. historischer Zeiten vgl. 4, 8. Das imperf. εἶχον drückt die Dauer in der Vergangenheit aus, ἂν die dauernde Möglichkeit der Rückkehr.

2) Die Peschito übersetzt μνημονεύειν wie ἐπιζητεῖν V. 14 mit „suchen" (ܒܥܘ), was jedoch sprachlich und sachlich unzulässig ist.

3) Die Leseart ἐξέβησαν ist besser bezeugt als der text. recept. ἐξῆλθον.

erhellt, daß sie nach einem besseren, d. i. einem himmlischen Vaterlande sich sehnen. Νῦν δὲ ist also nicht zeitlich[1]), sondern logisch[2]) = nun aber (atqui) zu nehmen; denn auf dem Wege eines logischen Schlusses gelangt der Apostel zu der ausgesprochenen Wahrheit κρείττονος (scil. πατρίδος) ὀρέγονται τουτέστι ἐπουρανίου. Durch ἐπουρανίου erhellt das einer Mißdeutung fähige κρείττονος seine bestimmte Erklärung. Das, wornach sie verlangen, ist kein blos relativ besseres Land als Chanaan, sondern ein über alle irdischen Länder unendlich erhabenes, es ist ein himmlisches, also der Himmel selbst. Der Umstand, daß eine solche Sehnsucht nach dem Himmel in den Reden der Patriarchen nicht zum förmlichen Ausdrucke gelangte, da ja der Gegenstand der Verheißung über das irdische Chanaan nicht hinausging, spricht in keiner Weise gegen die Anschauung des Apostels; denn ihr V. 13 ausgesprochenes Bekenntniß ist ein deutlicher Beweis ihrer Sehnsucht nach einem Vaterlande, das auf Erden nicht zu finden war, sonach ein überirdisches, ein himmlisches sein mußte. Wie der wahre Sabbatismus des Volkes Gottes in das Jenseits fällt, so auch das wahre Vaterland als der Ort der Ruhe in Gott. Weil nun die Patriarchen so glaubensfest und sehnsüchtig nach dem himmlischen Vaterlande, nach der persönlichen und ewigen Vereinigung mit Gott begehrt, ebendeshalb schämte er sich ihrer nicht, ihr Gott zu heißen, als welchen er sich dadurch thatsächlich erwiewiesen, daß er ihnen das himmlische Vaterland, auf das ihr ganzes Sehnen und Hoffen gerichtet war, zur bleibenden Wohnung zubereitet hat. Διὸ weil sie das himmlische Vaterland zum Gegenstande ihrer Sehnsucht gemacht, darum schämt sich Gott ihrer nicht, d. h. hält sie nicht für zu gering, sie als seine Hausgenossen, als Bürger seiner Stadt anzunehmen und anzusehen. Zur Gewinnung eines richtigen Gedankens ist es nicht nöthig, ἐπαισχύνεσθαι[3]) im mildernden Sinne = Anstand nehmen, zu fassen. Der Infinitivsatz: Θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν bezieht sich auf Exod. 3, 6, wo Gott zu Moses sprach: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs[4]). Θεὸς αὐτῶν drückt ein Verhältniß inniger Liebesgemeinschaft von Seite Gottes aus. Sehr treffend erklärt Estius: Minus dicit, ac plus intelligit. Est enim sensus: Hac fidei devotione tantopere Deo placuerunt, ut Deus, qui est universorum Dominus, non eos reputaverit indignos, quorum Deus vocaretur; imo vero dignatus fuerit eos hoc

1) Die Erklärung, daß die Seelen der Patriarchen auch jetzt noch nicht zur seligen Anschauung Gottes gelangt sind, sondern dieselbe noch immer sehnsuchtsvoll wünschen, verdient wegen ihrer Zusammenhangswidrigkeit keine Widerlegung.

2) In diesem logischen Sinne steht νυνὶ δὲ auch 1. Cor. 12, 18; 15, 20; Röm. 3, 21.

3) Αἰσχύνεσθαι mit einem accus. der Person und der Sache, der hier zu αὐτοὺς in dem Infinitivsatze nachfolgt; vgl. Mark 8, 38; Luk. 9, 26; Röm 1, 16; 2 Tim. 1, 8. Im klassischen Griechisch werden die Verba der Affecte am gewöhnlichsten mit dem Dat. oder, besonders bei Sachen mit ἐπὶ und dem Dat. construirt; vgl. Buttmann §. 131, Anmerk. 3.

4) Vgl. Exod. 15, 16; Genes. 28, 13; 32, 9; Mtth. 22, 32.

honore, ut eorum Deum se ipsum nominaret. Quod profecto ad maximam eorum dignitatem et honorem pertinebat. Daß er sich ihren Gott nennt und nennen läßt, wird mit ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν näher begründet. Er hatte ihnen nämlich eine Stadt bereitet [1]), in die er sie aufzunehmen beabsichtigte. Die πόλις ist die in V. 10 erwähnte Stadt, das himmlische Jerusalem und steht im Gegensatze zu den Wanderzelten. Sie ist das Unwandelbare gegenüber dem Unbeständigen. Die Zubereitung dieser Stadt fällt mit der Schöpfung zusammen, denn sie ist ein schöpferischer Act, eine Thätigkeit nach Außen, welche der Zeit angehört. Die Zubereitung ist also nicht gleichbedeutend mit Vorherbestimmung; denn der Rathschluß ist von Ewigkeit her gefaßt, seine Ausführung aber fällt in die Zeit der Schöpfung des Himmels und der Erde. Ob die Patriarchen schon jetzt (nach ihrem Tode) in dieser Stadt wohnen oder ob sie erst nach Vollendung des Reiches Gottes, welche mit der Parusie Christi zusammenfällt, darin wohnen werden, läßt sich aus diesen Worten nicht ermitteln, wird jedoch später seine Lösung finden [2]). Für jetzt sei nur so viel bemerkt, daß die Seelen der alttestamentlichen Gerechten seit dem Tage der Himmelfahrt [3]) in jener himmlischen Stadt wohnen, die den Gerechten seit Grundlegung der Welt bereitet ist [4]), nicht erst bereitet werden wird; denn die Stadt selbst ist fix und fertig (ἡτοίμασε) [5]).

V. 17. Πίστει προσενήνοχεν, Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος.

V. 17. **Durch Glaube hat Abraham, da er versucht war, den Isaak dargebracht, und zwar den Eingebornen brachte er dar, er, der die Verheißungen empfangen hatte.**

Nach dieser Darlegung der gemeinsamen Glaubensstellung der drei Patriarchen, kehrt der Apostel zu ihren Glaubensthaten zurück, indem er zunächst von Abraham jene That aufführt, welche den Glanzpunkt seines Glaubens darstellt, nämlich die Opferung seines Sohnes Isaak [6]). Eine schwerere Glaubensprüfung für Abraham konnte es wohl nicht mehr geben; denn es handelte sich hiebei nicht blos um das einzige heißgeliebte Kind, sondern auch zugleich um die an dieses Kind geknüpfte göttliche Verheißung. Durch Isaaks Tod schien ja die ganze Verheißung Gottes umgestoßen. Isaaks geforderte Opferung und Gottes ausgesprochene Verheißung standen menschlicher Weise betrachtet zu einander in directem Widerspruche. Allein weder das Naturwidrige noch das

---

1) Ἑτοιμάζειν wie Joh. 14, 2. 3; und Mtth. 25, 34. Der aor. steht im Griechischen häufig statt des plusqu. namentlich in untergeordneten Sätzen; vgl. V. 18; so auch hier.

2) Bei Erklärung von V. 39 u. 40; und 12, 22. 23.

3) Ephes. 4, 8; vgl. Ps. 67, 19.

4) Mtth. 25, 34 ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

5) Gegen Kurtz l. c.

6) Genes. 22, 1 ff. Eccli 44, 21.

scheinbar Widersinnige des göttlichen Befehles vermochte Abrahams Glaube wankend zu machen. Er kann sich Gottes Verheißung und Gottes Befehl nicht im Widerspruche denken, weshalb er, bauend auf die Allmacht Gottes, der gläubigen Hoffnung sich hingibt, daß Gott im Stande sein werde, die Verheißung durch Wiedererweckung des Geopferten in Erfüllung zu bringen. In dieser Prüfung erhob sich die Seele des Patriarchen zum höchsten Grade der Hingebung, zur höchsten Stufe des Glaubens. Das perf. προςενήνοχεν bezeichnet die Opferung Isaaks als abgeschlossene Thatsache [1]); denn Abraham hat ihn ja wirklich auf den Holzstoß gebracht und bereits das Messer zu dessen Schlachtung gezückt; er hat ihn also wirklich, soviel an ihm lag, geopfert. Daß es nicht zur Schlachtung kam, war nicht Abrahams, sondern Gottes Sache, der für Isaak das Opferthier substituirte. Der Apostel kann also in Wahrheit sagen, Abraham habe Isaak dargebracht. Πειράζεσθαι [2]) versuchen im Sinne von prüfen, non ut sciat, qui omnia novit, antequam eveniant, sed ut alios scire faciat [3]). Die Prüfung geschah zur Bewährung seines Glaubens und Offenbarung desselben für Andere. Durch das praes. πειραζόμενος wird die Opferung Isaaks als eine von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende (von der Vorbereitung bis zur Ausführung) fortlaufende Prüfung Abrahams von Seite Gottes dargestellt. Um das Gewicht dieser Glaubensthat noch mehr hervorzuheben, wird dieselbe Thatsache noch einmal wiederholt, aber zugleich durch den Ausdruck μονογενῆ gesteigert. Isaak war nicht blos sein leibliches, sondern zugleich sein einziges Kind [4]). Der Apostel hält sich an den hebräischen Text, während die LXX ἀγαπητόν σου übersetzen. Daraus, daß der Apostel, der doch an der Hand der LXX den Brief schrieb, das Wort ἀγαπητός absichtlich verschweigt, ist ersichtlich, daß er mit μονογενής den Nebenbegriff ἀγαπητός nicht verbinden wollte [5]). Die schwere Probe der natürlichen Vaterliebe ist schon im ersten Versgliede ausgesprochen, hier gelangt mehr der Verheißungsgedanke zum Ausdruck, die schwere Glaubensprüfung, und die Gefahr, derselben zu unterliegen, da durch die Opferung [6]) des einzigen Sohnes auch die Verheißung unmöglich gemacht wurde. Isaak wird μονογενής genannt, weil Ismael, der Sohn der Sclavin, mit göttlicher Zustimmung aus dem Hause und der Familie Abrahams verstoßen und dadurch von der Miterbfolge aus-

1) Vgl. Jak. 2, 21. — יִצְחָק er lacht (Sohn des Lachens) mit Anspielung auf das Lachen Sara's.

2) Das hebr. נִסָּה Jemanden prüfen, auf die Probe stellen (Genes. 22, 1; 1. Kön. 10, 1).

3) Est. in h. l. z. d. St.

4) יְחִידְךָ deinen Einzigen (Genes. 22, 2. 12. 16); ebenso die Peschito (ܠܝܚܝܕܝܟ).

5) Gegen Mayer l. c.

6) Durch das imperf. προσέφερεν wird die Opferhandlung gleichsam als eine gegenwärtige dem Leser vor Augen gehalten und insoferne als eine fortdauernde; denn mit dem Imperf. verbindet sich der Begriff der Dauer.

geschlossen wurde. Wenn auch Hagar das Weib Abrahams war, so stand sie doch zu Sara im Dienstes= und Sclavenverhältnisse[1]); sie war dieser untergeordnet[2]), nicht aber gleichberechtiget mit ihr, weshalb auch Ismael an der Stellung und dem Loose seiner Mutter Theil nahm; er war dem Isaak in keiner Weise ebenbürtig und darum konnte dieser mit Recht μονογενής genannt werden. Der Participialsatz ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος hebt die Größe der Glaubensthat Abrahams noch stärker hervor, weil die Verheißung nach allen ihren Momenten an der Person Isaaks haftete und durch dessen Hingabe in den Tod unerfüllt zu bleiben den Anschein hatte. Ἐπαγγελίας bezeichnet hier die Verheißung als Verkündigung, nicht deren Erfüllung. Ὁ ἀναδεξάμενος ist, wie aus V. 18 hervorgeht, auf Abraham, nicht auf μονογενῆ zu beziehen[3]).

V. 18. πρὸς ὃν ἐλαλήθη· Ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα,

V. 18. zu welchem gesagt ward: In Isaak wird dir genannt werden ein Same.

Πρὸς ὃν ist zu übersetzen: zu welchem; denn die citirten Worte wurden nach Genes. 21, 12 zu Abraham gesprochen[4]); also nicht in Bezug auf welchen (περί, de) d. i. auf den Eingeborenen. Das Citat ist genau nach den LXX, welche den hebräischen Text[5]) wörtlich übersetzen, wo aber ὅτι Causalpartikel ist, während es hier wie oft zur Einführung der directen Rede[6]) oder des Citates[7]) dient. Die Peschito nimmt aus dem hebr. Grundtexte das begründende ὅτι herüber[8]) und verwerthet es in recitativem Sinne. Κληθήσεται behält hier seine gewöhnliche Bedeutung: wird genannt werden, wie im Originaltexte. Es besteht kein Grund, von dieser Bedeutung abzuweichen und καλεῖν im Sinne von: „in's Dasein rufen, erwecken" zu fassen. Σπέρμα kann nur von der Nachkommenschaft Abrahams, vom Geschlechte der Abrahamiden verstanden werden, ist also collectiv, nicht individuell (vom Sohne) zu deuten. Durch das nachdrucksvoll vorangestellte ἐν Ἰσαάκ wird dieser als Ausgangspunkt des Geschlechtes bezeichnet, das den Namen Abraham führen, nach ihm benannt werden wird. Nicht ein anderer früher oder später geborener Sohn Abrahams ist der Träger der Verheißung, sondern einzig und allein Isaak. Gut Estius: Quia in Isaac vocabitur tibi semen h. e. sola posteritas ex Isaac propaganda

1) Estius: Saram solam pleno jure uxorem fuisse, a quo ob conditionem servilem Hagar, quamvis revera uxor esset, deficiebat.

2) Vgl. Genes. 16, 6. 8; 21, 10. 12. 13; dazu Gal. 4, 30.

3) Die syrische Uebersetzung paraphrasirt: und seinen Eingeborenen brachte er dar auf dem Altare, er, der ihn durch die Verheißung empfangen hatte.

4) Auch die Peschito nimmt πρός in dieser Bedeutung ܠܗ = ad eum oder cui.

5) Genes. 21, 12: כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע.

6) Vgl. Röm. 3, 8; Gal. 1, 23.

7) Vgl. 7, 17; 10, 8; Röm. 9, 17; 2. Cor. 6, 16; Gal. 3, 8.

8) ܓܝܪ = γάρ.

vocabitur semen tuum, in quo completurus sim promissiones tibi pro semine tuo factas. Diesen einzigen Sohn nun, an welchen der ganze mannigfaltige Inhalt der Verheißungen Gottes geknüpft war, sollte Abraham opfern, und Abraham gehorchte. Sein Glaubensgehorsam hielt sich an die Allmacht Gottes, welche der Gewalt des Todes zu gebieten, d. h. den Getödteten wieder in's Leben zurückzurufen vermag. In der Allmacht Gottes findet Abraham die Lösung des Widerstreites zwischen der Verheißung Gottes und der Opferung Isaaks.

V. 19. λογισάμενος, ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.

V. 19. indem er bedachte, daß Gott auch von den Todten zu erwecken vermöge, von woher er ihn auch in einem Gleichnisse zurückerhalten hat.

Λογισάμενος [1]) er bedachte, daß Gott seine Verheißung nicht aufheben könne, daß er also Mittel und Wege haben werde und müsse, sie durch Isaak in Erfüllung zu bringen. Gut Estius: Cum enim certissime sciret, Deum posse etiam mortuos suscitare, ita cogitabat apud se: Poterit Deus, si velit, filium meum extinctum revocare ad vitam; idque omnino facturum credo, si non sit alius modus, quo suam impleat promissionem. Et cum hoc animo et hac fide sese accinxit ad filium sacrificandum. Der Satz: ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατός [2]) ist ganz allgemein gehalten, weshalb das ergänzende αὐτόν zu streichen ist. Nur folgerungsweise bezieht er sich auf Isaak, der bereits dem Tode geweiht war. Gott kann jeden Todten zum Leben erwecken, also auch den Isaak. Die Worte ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο haben wegen des schwierigen ἐν παραβολῇ die verschiedenartigsten Erklärungen gefunden. Die heiligen Väter erklären diese Worte mit: weshalb er ihn im Vorbilde (oder als ein Vorbild) zurückerhielt. Sie fassen also jene Rettung aus der Todesgefahr als ein Vorbild der Auferstehung Christi [3]), des μονογενής Gottes, welchen Gott dahingegeben zum Opfer droben auf dem Berge; jener Auferstehung, durch welche der Glaube Abrahams, daß Gott auch von den Todten zu erwecken vermöge, seine schönste Bestätigung fand. Allein diese an sich schöne und auch naheliegende typologische Tendenz hat im Zusammenhange keinen rechten Stützpunkt und würde in diese Form gekleidet von den Lesern unverstanden hingenommen worden sein, abgesehen davon, daß bei der gegebenen Erklärung statt ἐν παραβολῇ wohl εἰς παραβολήν zu erwarten wäre. Ausgehend von dem Grundsatze, die ursprüngliche Bedeu-

1) Λογίζεσθαι berechnen, überlegen, bedenken; ebenso die Peschito: „er dachte bei sich".

2) Die Leseart ἐγεῖραι δύναται (Mtth. 3, 9; Luk. 3, 8) ist schwach testirt. Die Peschito: daß es kommt in seine Hand, Gottes, d. i. daß Gott kann; vgl. Röm. 14, 4; Apgsch. 5, 39.

3) An diese Erklärung schließen sich auch Estius und Haneberg an; vgl. Haneberg l. c. S. 51.

tung eines Wortes so lange festzuhalten, als es der Zusammenhang erlaubt, nehme ich παραβολή[1]) in der Bedeutung: Gleichniß, Bild, welche auch sonst in der klassischen wie hellenistischen und biblischen Sprache die geläufigste ist, bei den LXX und im N. T. sogar die einzig übliche. Hiebei ist dann ὅθεν[2]) als Lokalpartikel = unde von woher, auf ἐκ νεκρῶν zu beziehen und ἐκομίσατο[3]) von der Wiedererlangung Isaaks zu verstehen. Demzufolge ist der Zusammenhang und Sinn: Abraham bedachte, daß Gott sogar von Todten zu erwecken vermöge, woher er den Isaak auch in einem Gleichnisse, d. i. gleichnißweise zurückerhalten hat, nämlich so, daß er einem von den Todten Erweckten glich. Für Abraham gehörte Isaak gewissermaßen schon zu den Todten, als er das Schlachtmesser gegen ihn erhoben hatte, darum konnte der Apostel die Wiederschenkung Isaaks als einen Wiederempfang von den Todten bezeichnen, wie er ja auch V. 17 die Opferung Isaaks als eine vollbrachte Thatsache hinstellt, obwohl diese Opferschlachtung in Wirklichkeit unterblieb. Weil aber Isaaks Zurückgabe an Abraham keine reale Todtenerweckung war, sondern nur eine Erweckung ἐν παραβολῇ ἀναστάσεως, darum setzt der Apostel ἐν παραβολῇ hinzu, wodurch das ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν näher erklärt wird.

V. 20. Πίστει (καὶ) περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακὼβ καὶ τὸν Ἠσαῦ.	V. 20. Durch Glaube segnete auch über Zukünftiges Isaak den Jakob und den Esau.

Schrittweise in der Geschichte der Patriarchen weitergehend werden jetzt Isaak und Jakob als Glaubensbeispiele aufgeführt, an welche sich dann schließlich das des Joseph reiht, womit die Glaubensvorbilder der patriarchalischen Zeit zum Abschlusse gelangen. V. 20 erwähnt des Doppelsegens[4]) Isaaks über Jakob und Esau. Was die Construction betrifft, so ist πίστει mit εὐλόγησεν zu verbinden, nicht mit περὶ μελλόντων, worauf schon die stark bezeugte Leseart πίστι καὶ hinweist[5]). Bei dieser Verbindung erscheint περὶ μελλόντων als Gegenstand der Segnung. Der Glaube, welcher den Segnungen Isaaks zu Grunde liegt, bezieht sich auf die göttlichen Verheißungen und damit auf die Wahrhaftigkeit und Allmacht Gottes, ver-

1) Παραβολή im Sinne von Wagniß hat wenigstens in der heiligen Schrift keine analoge Stelle; würde überdies zu ἐκομίσατο nicht passen. Ἐν παραβολῇ = παραβόλως oder „wider Erwarten" ist sprachlich unzuläßig; denn diese Bedeutung hat παραβολή nie und nirgends.

2) Ὅθεν hat causale und locale Bedeutung; weshalb der localen Auffassung sprachlich nichts entgegensteht.

3) Κομίζεσθαι heißt in der heiligen Schrift nicht blos davontragen, erhalten, sondern auch zurückerhalten, wieder erhalten (Genes. 38, 20; 1. Makk 13, 37; 2. Makk. 7, 29; 10, 1; Mtth. 25, 27).

4) Genes. 27, 28. 29 und 39. 40.

5) Die Peschito läßt καὶ unübersetzt und verbindet πίστει mit περὶ μελλόντων, betrachtet also dieses als Gegenstand des Glaubens = im Glauben bezüglich des Zukünftigen

bunden mit dem zuversichtlichen Vertrauen auf die Kraft des Segens, das aber ebenfalls auf Gott zurückgeht[1]). Das intensive καί will ohne Zweifel ausdrücken, daß der Segen sich nicht blos auf naheliegende Dinge bezogen habe, z. B. Fruchtbarkeit der Erde (Genes. 27, 28), sondern auch auf Gegenstände, welche einer fernen Zukunft angehören. Der Segen selbst war weniger ein Segenswunsch als vielmehr eine auf die göttliche Verheißung gegründete Prophetie über zukünftige Dinge oder Ereignisse. Τὰ μέλλοντα kann im Hinblick auf den Wortlaut des Segens nur die zukünftigen völkergeschichtlichen Verhältnisse der Nachkommen Jakobs und Esaus zu einander bezeichnen; die himmlischen und ewigen Güter kommen hier nicht in Betracht[2]). Περὶ μελλόντων über Zukünftiges, d. h. bezüglich dessen, was in Zukunft geschehen wird. So erscheint der Segen Isaaks als eine herrliche Glaubensthat, weil er auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung sich erbaute.

V. 21. Πίστει Ἰακὼβ ἀποθνήσκων ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσὴφ εὐλόγησε, καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ.

V. 21. Durch Glaube segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs, und neigte anbetend sich nieder auf die Spitze seines Stabes.

Sehr passend reiht sich an den Segen Isaaks über seine beiden Söhne Jakob und Esau die Segnung Jakobs über Josephs beide Söhne Ephraim und Manasse[3]) sowohl wegen der gleichen Zahl der gesegneten Personen, als auch wegen der gleichen Bevorzugung des Zweitgeborenen vor dem Erstgeborenen, nur mit dem Unterschiede, daß Isaak zuerst unbewußt aber nach göttlicher Fügung, Jakob dagegen mit Bewußtsein und vollem Willen so gehandelt hat. In diesem analogen Segensverhältnisse liegt wohl der Grund, warum der Apostel statt des feierlichen Segens über alle zwölf Stämme[4]) die Segnung über Josephs beide Söhne erwähnt. Dieser Segen Jakobs ging hervor aus seinem Glauben an die ihm gewordene göttliche Verheißung: Ich bin Gott der Allmächtige, sei fruchtbar und mehre dich. Volk und Versammlung von Völkern soll aus dir kommen, und Könige hervorgehen aus deinen Lenden. Und das Land, das ich dem Abraham und Isaak gegeben, will auch ich dir geben und deinem Samen nach dir[5]). Indem also Jakob die Söhne Josephs segnet, beweist er seinen Glauben an die Erfüllung der göttlichen Verheißung, wobei er zugleich ganz bestimmt die Hoffnung ausspricht, daß Chanaan das Land sei, welches Besitzthum und Heimath seiner Nachkommen sein werde[6]). Neben dem Segen wird von Jakob auch noch als Glaubensthat gerühmt: καὶ προσεκύνησεν

1) Vgl. Mayer l. c. z. d. St.
2) Gegen Estius l. c. z. d. St.
3) Genes. 48.
4) Genes. 49.
5) Genes. 35, 11. 12.
6) Genes. 48, 21. — Der Segen ist immer Erguß des gläubigen und gottvertrauenden Gemüthes.

ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. Diese Worte, welche sich nach dem Originalberichte nicht an die Segnung der beiden Söhne Josephs anschließen, sondern an den von Joseph geleisteten Eid[1]), die Gebeine Jakobs in Chanaan zu bestatten, haben die verschiedenartigste Deutung gefunden. Vor Allem erhebt sich die Frage, ob die LXX, nach welchen der Apostel citirt, richtig übersetzt haben. Nach dem masorethischen Texte lautet die Stelle: Und es neigte sich Israel (Jakob) anbetend auf das Haupt des Lagers[2]), d. h. er verrichtete ein Preis- und Dankgebet zu Gott über das Kopfende seines Bettes gebeugt. Man hat nun im Hinblicke auf die Vocalisation des masorethischen Textes und unter Berufung auf Onkelos, Jonathan, Symmachus und Peschito, welche ebenfalls „Lager" übersetzen, sich zu Gunsten des hebräischen Textes entschieden, und denselben zugleich auch natürlicher gefunden. Allein in Anbetracht dessen, daß die LXX sowohl den masorethischen Text, als auch die chaldäischen Targumim eines Onkelos und Jonathan, wie die Peschito an Alter und Ansehen überragen, sind wir genöthiget, der Uebersetzung der LXX den Vorzug einzuräumen. Aus ihr geht zur Evidenz hervor, daß man damals den hebräischen Text anders als zur Zeit der Vocalisirung desselben gelesen hat. Und diese Leseart gründete sich auf die in Jerusalem und Palästina neben dem geschriebenen Texte mitherlaufende Tradition über dessen Aussprache. Wir übersetzen also mit den LXX und Paulus: und er neigte sich anbetend nieder auf die Spitze seines Stabes[3]). Hiebei ist προσεκύνησεν von wirklicher Anbetung mit Ergänzung von τῷ Θεῷ zu verstehen, nicht im Sinne von Huldigung zu fassen und auf Josephs königliche Macht und Würde zu beziehen; denn eine derartige Huldigung kann doch nicht wohl als eine Glaubensthat Isaaks betrachtet werden; abgesehen davon, daß die Construction von προσκύνειν mit ἐπί sprachlich unzuläßig ist. Wäre mit ῥάβδος der königliche Scepter Josephs als Typus der künftigen Herrschaft Christi bezeichnet, welchem die Adoration galt, so müßte statt ἐπί der dat. oder acc. oder ἐνώπιον stehen. Wir nehmen deshalb ῥάβδος in seiner eigentlichen Bedeutung „Stab" und beziehen αὐτοῦ als reflex. auf Jakob, nicht auf Joseph, wornach dann der Sinn ist: Jakob beugte sich, nachdem er die Gewährung seiner letzten Bitte erlangt, betend wieder auf seinen Wanderstab. Es ist ein Gebet des Dankes gegen Gott, der seine Verheißung, daß er ihn aus Egypten wieder in das Land Chanaan heraufführen, und Joseph ihm die Augen zudrücken werde[4]), an ihm nun erfüllt und ihn auch

---

1) Genes. 47, 30. 31.

2) Genes. 47, 31: וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה. Daß שָׁחָה neben der Bedeutung sich neigen, sich beugen, auch die des Anbetens hat, ist aus Genes 22, 5 ersichtlich und wird durch die Uebersetzung der LXX, Vulg. Hieronym. u. a. bestätiget, (προσκύνειν u. adorare).

3) מַטֶּה Stab; (מִטָּה Lager, Bett). Ebenso die Peschito an unserer Stelle (ܚܘܛܪܗ seines Stabes).

4) Genes. 46, 4.

der Gewährung seines einzigen Wunsches durch den Eid Josephs versichert hat. Dieses Gebet des sterbenden Patriarchen ist der Ausfluß seines Glaubens an Gottes wunder- und gnadenreiche Führung.

V. 22. Πίστει Ἰωσὴφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐμνημόνευσε, καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐνετείλατο.

V. 22. **Durch Glaube gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine.**

Wie der Segen Isaaks und Jakobs aus dem festen Glauben an die Verheißung einer zahlreichen von Gott gesegneten und allen Menschen segenbringenden Nachkommenschaft hervorging, so lag auch der von dem sterbenden Joseph[1]) angekündeten bevorstehenden Erlösung der Kinder Israels aus dem Lande Egypten und dem damit verknüpften Befehle bezüglich der Mitführung seiner Gebeine der zuversichtliche Glaube an die den Vätern gegebene göttliche Verheißung zu Grunde. Im Angesichte des Todes weiß er seinen Brüdern nichts Besseres zu bieten als die Erinnerung an Gottes Verheißungen, ein Beweis, daß sie der stete Gegenstand seines Glaubens und seiner Sehnsucht waren. Τελευτῶν scil. βίον[2]) das Leben beschließen = sterben. Περὶ τῆς ἐξόδου sc. aus Egypten[3]), als nothwendige Voraussetzung des künftigen Besitzes des verheißenen Landes. Obwohl zur Theilnahme an der königlichen Macht im Lande Egypten berufen und die Seinigen in einer glücklichen Lebenslage sehend, ist er doch überzeugt, daß all dies die Erfüllung der Verheißungen nicht sein könne. Der Glanz Egyptens hat seinen Glauben nicht geschwächt, sondern nur noch mehr befestiget. Μνημονεύειν bezeichnet hier wie V. 15 ein Gedenken in Worten = Erwähnung thun[4]); denn nach Genes. 50, 23 sprach Joseph zu seinen Brüdern über diesen Auszug. Aus dem festen Glauben an den verheißenen Besitz Chanaans stammte auch sein sehnsüchtiges Verlangen, im heiligen Lande bestattet zu werden. Er wollte im Lande der Verheißung unter seinen Vätern und Volksgenossen ruhen, ein Wille, der den Glauben an die sicher eintretende Erfüllung der göttlichen Verheißung zur unbedingten Voraussetzung hat, weshalb dieser Befehl mit Recht als ein Glaubensvorbild hingestellt werden kann. Nach Exod. 13, 19 wurden auch die Gebeine Josephs bei dem Auszuge aus Egypten von Moses mitgenommen und in Sichem auf dem von Jakob erworbenen Grundstücke beigesetzt (Jos. 24, 32). — Mit dem Tode Josephs und dessen Einsargung, womit das Buch Genesis schließt, ist der Apostel am Ende der Geschichte der Patriarchen angelangt. Was nun folgt, sind Glaubensbeispiele aus dem Buche Exodus und zwar aus der Geschichte Mosis.

---

1) Genes. 50, 23. 24.

2) Vgl. Genes. 50, 26, und Mtth. 2, 19; die Pesch. ܟܕ ܡܳܐܬ als er starb.

3) Genes. 15, 13 f.

4) Μνημονεύειν wird gewöhnlich mit dem genit. oder acc. construirt; hier mit περί wie häufig das synonyme μνᾶσθαι.

V. 23. Πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ, διότι εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον, καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως.

V. 23. Durch Glaube ward Moses nach seiner Geburt drei Monate lang von seinen Eltern verborgen, weil sie sahen, daß lieblich das Kind, und fürchteten nicht den Befehl des Königs.

Bevor der Apostel aus dem Leben des Moses Beispiele seines Glaubens aufführt, erwähnt er jener Glaubensthat seiner Eltern, durch welche die ganze Existenz des Moses und mittelbar die des hebräischen Volkes bedingt war, insoferne sich an seine Rettung auch die des Volkes knüpfte, dessen ruhmreicher Befreier und Gesetzgeber er war. Als That des Glaubens wird hervorgehoben, daß sie das neugeborene Knäblein drei Monate lang bei sich verbargen[1]) und den Befehl des Königs, alle neugeborenen hebräischen Knäblein in den Fluß zu werfen[2]), nicht fürchteten. Unter πατέρες sind Mosis Eltern Amram und Jochebed gemeint = γονεῖς. Die Bedeutung „Eltern" hat πατέρες auch in der klassischen Literatur. Im hebräischen Original wird blos die Mutter erwähnt, während die LXX übersetzen: ἰδόντες (scil. γονεῖς) δὲ αὐτὸ ἀστεῖον, ἐσκέπασαν αὐτὸ μῆνας τρεῖς, denen sich der Apostel anschließt. Als Grund des Verbergens wird Moses Schönheit angeführt, deren auch der heil. Stephanus[3]) erwähnt.

Das Wort ἀστεῖον[4]) heißt seinem Etymon nach städtisch (ἄστυ), fein gebildet, daher auch lieblich, beliebt; hier wird es von leiblicher Schönheit und Anmuthigkeit gebraucht, weil bei einem Kinde von drei Monaten von einer geistigen oder sittlichen Schönheit noch keine Rede sein kann. Da die Schönheit des Kindes als Motiv für den Glauben der Eltern, es zu retten, angegeben wird, so mag sie wohl eine ganz außerordentliche gewesen sein, die den Eltern als besonderes Zeichen göttlichen Wohlgefallens und besonderer Erwählung erschien. Ob dieser Glaube auf specieller göttlicher Offenbarung beruhte, oder auf blos menschlichem Ahnen und Hoffen, läßt sich an der Hand der heiligen Schrift nicht bestimmen. So viel jedoch geht aus Apgsch. 7, 25 hervor, daß Moses über seine erhabene Bestimmung und Auserwählung belehrt war, was, da wir von einer unmittelbar ihm gewordenen diesbezüglichen göttlichen Offenbarung zur Zeit der Erschlagung des Egyptiers nichts wissen, nur von seinen Eltern ausgegangen sein konnte. Ist dem aber so, dann dürfte die Annahme einer den Eltern zu Theil gewordenen Offenbarung über den

1) Exod. 2, 2.
2) Exod. 1, 22.
3) Apgsch. 7, 20: vgl. Eccli 45, 1.
4) Im Hebr. steht טוֹב, welches gut und schön bedeutet; gut in leiblicher Beziehung fällt mit dem Begriffe wohlgeordnet, schön zusammen, und schön in geistiger Beziehung ist das sittlich Gute. Die Peschito gibt ἀστεῖον an unserer Stelle mit ܫܦܝܪ schön; Apgsch. 7, 20 mit ܪܚܝܡ geliebt.

hohen Beruf des Kindes kaum zu verwerfen sein, weshalb ich mich der Ansicht Estius[1]) anschließe, der am Schlusse seiner desfallsigen Erklärung sagt: Sic enim dicemus, parentes ejus aspectu pueri tam elegantis fuisse confirmatos in fide oraculi, quod divinitus acceperant. Das Verbergen des Knaben um seiner blos natürlichen Schönheit willen ist wohl ein Ausfluß natürlicher Liebe, aber keine Glaubensthat. Und wenn auch mit dieser Liebeshandlung der Glaube an Gottes allmächtige Vorsehung verbunden war, so ist ein solcher Glaube jeder Mutterliebe eigen, weshalb er sich nicht zum Glaubensvorbilde qualificirt. Καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα[2]) τοῦ βασιλέως wird natürlicher dem ἐκρύβη coordinirt als dem εἶδον (Vulg.). Im Glauben haben sie das Kind verborgen, und im Glauben haben sie sich über das königliche Edict, welches alle neugebornen Knäblein der Israeliten zu ertränken befahl, ohne alle Menschenfurcht hinweg gesetzt. Weil sie den göttlichen Verheißungen glaubten, handelten sie auch nach Gottes Willen in der zuversichtlichen Gewißheit des Gelingens ihres Rettungsversuches, nicht achtend die eigene Gefahr, in der ihr Leben schwebte; denn sie glaubten, daß Gottes Allmacht stärker sein werde als Pharaos Grimm. Und sie täuschten sich nicht in ihrem glaubensvollen Vertrauen; es wurde belohnt mit der wunderbaren Rettung des Kindes und der noch wunderbareren Rettung des ganzen Volkes.

V. 24. Πίστει Μωϋσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο, λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ,	V. 24. Durch Glaube verschmähte Moses als er groß geworden, Sohn einer Tochter Pharaos genannt zu werden.

Von der Kindheit Mosis auf dessen Mannesalter übergehend hebt der Apostel unter Bezugnahme auf Exod. 2, 10 ff. zunächst hervor, wie er vermöge seines Glaubens auf die Ehre königlicher Abstammung verzichtete und sich offen durch Verlassen des königlichen Hofes als einen Hebräer bekannte. Der Glaube, den ihm seine Mutter als die von der Königstochter aufgestellte Wärterin[3]) mit der liebevollen Anhänglichkeit an sein Volk von Jugend auf ins Herz gepflanzt, stand ihm höher als die Ehre und Herrlichkeit eines königlichen Prinzen[4]). Dieser Glaube ist der Offenbarungsglaube Israels, der die den Vätern gegebenen Verheißungen in sich schloß. Der Verzicht auf die Würde eines königlichen Prinzen ging aus seiner gläubigen Gottestreue und theokratischen Hoffnung hervor; in der That ein hoher Glaubensgrad, der als Vorbild für alle Geschlechter aufgestellt zu werden verdient. Μέγας γενόμενος bezeichnet weder die leibliche noch die geistige oder weltliche Größe, sondern sowohl um des Gegensatzes zu γεννηθείς (V. 23) willen, als im Hinblick auf Exod. 2, 11

1) Vgl. Flav. Jos. l. 2. antiqq. c. 5.

2) Die Leseart δόγμα (Luk. 2, 1) für διάταγμα ist nicht ursprünglich.

3) Exod. 2, 9.

4) Estius in h. l. Sensus est: Fides effecit, ut Moses vir factus, adoptionem filiae Pharaonis ac regiam cognationem contemneret malletque palam vocari Hebraeus et hominis Hebraei filius, quam filius reginae aut filiae regis.

das Alter, das Erwachsen sein[1]). Ἠρνήσατο wird hier am besten in der Bedeutung „etwas verschmähen" genommen[2]). Es ist hier ein thatsächliches Verschmähen gemeint, indem sich Moses vom königlichen Hofe, dessen Ruhm und Glanz und Freude trennte, und die Sache seiner unterdrückten Stammgenossen zu der Seinigen machte. Mit θυγατρὸς Φαραώ will nicht ausgedrückt werden, daß er der Sohn einer nicht näher bestimmten Tochter Pharaos war, es ist vielmehr die große irdische Ehre damit gemeint. Der Ausdruck ist also in generischem Sinne zu nehmen: Sohn einer Pharaonentochter.

V. 25. μᾶλλον ἑλόμενος συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν,

V. 25. da er lieber erwählte, Ungemach zu leiden mit dem Volke Gottes, als einen zeitweiligen Genuß von der Sünde zu haben.

Dieser Vers begründet das ἠρνήσατο des vorhergehenden Verses. Moses wollte dem Gott seiner Väter treu bleiben und die Noth seiner Volksgenossen theilen, darum mußte er auf die Würde eines Königssohnes verzichten und den Freuden und Genüssen des Hofes Lebewohl sagen. Sein Aufenthalt am Hofe setzte seinen Glauben wie seine Tugend in Gefahr und schwächte die Liebe und Begeisterung für das auserwählte Volk Gottes, dem er doch mit ganzer Seele angehörte. Deshalb war seine Wahl getroffen, sie neigte sich den Drangsalen seines Volkes zu. Solch eine Wahl entsproßt nicht dem sinnlichen mit aller Kraft am Irdischen haftenden Herzen, sondern nur dem Boden des Glaubens, der auf Alles verzichtet, und Alles trägt und duldet, wenn es gilt, Gottes heiligen Willen zur Geltung zu bringen. Μᾶλλον αἱρεῖσθαι ἤ ist klassische Construction, und heißt lieber erwählen = vorziehen. Was er vorgezogen, besagen die Worte: συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. Das Verbum συγκακουχεῖσθαι kommt sonst in der griechischen Literatur nicht mehr vor, dagegen ist κακουχεῖν schlecht halten, schlecht behandeln, im Pass. schlecht behandelt werden, Mißhandlung erleiden, nicht selten[3]). Λαὸς τοῦ θεοῦ steht im Gegensatz zum Hofe und Volke Egyptens und ist selbstverständlich Israel damit gemeint. Durch diese Leidensgemeinschaft mit seinen Volksgenossen bethätigte Moses seine Treue gegen Gott und dessen Verheißungen. Sein ganzes Leben von der Flucht nach Madian bis zu seinem Tode auf Nebo war ein ununterbrochenes συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, weshalb diese Worte das Leiden wegen des Volkes und das Leiden mit dem Volke bezeichnen. Das Letztere auszuschließen[4])

---

1) Die Peschito: als er ein Mann (ܓܒܪܐ) geworden.

2) Vgl. Weish. 17, 10. Das Etymon von ἀρνεῖσθαι, das bei Mtth. 10, 33 und Luk. 12, 9 in der Bedeutung negare steht und auch von der Peschito so übersetzt wird (ܟܦܪ), ist ἀρνύω, ἀρνεύω tauchen, untertauchen; davon ἀρνεῖσθαι sich untertauchen = ausweichen, sich weigern, und inwieferne alle Weigerung auf ein Verneinen hinausläuft: nicht wollen, verschmähen. Die romanischen Uebersetzungen: fr. renoncer; ital. rifiutare, sp. negare stimmen hiermit überein.

3) Vgl. 11, 37; 13, 3.

4) Vgl. Estius in h. l.

geht nicht an, da er bei dem Auszuge aus Egypten und während des Wüstenzuges in Wahrheit alle Mühen, Kämpfe und Leiden mit dem Volke theilte. Ἀπόλαυσις ἁμαρτίας ist ein Genuß, den die Sünde gewährt[1]), nämlich die Sünde des Abfalles von Gott, und diese Sünde hätte Moses auf sich geladen, wenn er am königlichen Hofe geblieben wäre, inwieferne nämlich dieses Bleiben eine Verleugnung der Zugehörigkeit zum Volke Gottes, sonach eine Verleugnung dieses Volkes selbst und mittelbar eine Verleugnung Gottes gewesen wäre. Durch πρόσκαιρον wird der Genuß als ein schnell vorübergehender bezeichnet im Gegensatze zur μισθαποδοσία (V. 26) zur ewigen Seligkeit. Dieses nach dem griechischen Texte (und der syrischen Uebersetzung)[2]) zu ἀπόλαυσιν gehörige Adjectiv weist auf den Grund hin, warum Moses die Freuden des Hoflebens verschmähte.

V. 26. μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ· ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν.

V. 26. **indem er die Schmach Christi für einen größeren Reichthum erachtete als Egyptens Schätze; denn er blickte hin auf die Lohnertheilung.**

Dieser Vers motivirt V. 25. Τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν[3]) bezeichnet nicht blos die Schätze Egyptens, sondern alles, was dieses Land an Macht, Ehre, Reichthum und Genuß dem Moses darbot. Er verzichtete auf die königliche Würde und Herrlichkeit, weil nach seiner aus dem Glauben stammenden Anschauung all dieser äußere Schein verschwindet im Vergleiche mit dem Tragen der Schmach Christi und der einstigen hiefür zu erwartenden Belohnung. Das Leiden mit dem Volke Gottes bezeichnet der Apostel als ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ. „Christus" ist hier wie überall in unserem Briefe von der Person Christi zu verstehen, nicht als mystische Bezeichnung des Volkes Gottes[4]), wornach Schmach Christi so viel wäre als die Schmach des dem kommenden Christus eingegliederten alttestamentlichen Gottesvolkes. Es ist die Schmach, welche Christus an seiner Person erduldet hat und die nach der Anschauung des Apostels Moses ebenso getragen, wie sie jetzt die Gläubigen des N. B. tragen sollen (13, 13). Inwieferne kann nun die Mißhandlung des Volkes Gottes und beziehungsweise des Moses „Schmach Christi" heißen? Unmöglich kann damit gesagt sein, daß Moses selbst die von ihm erwählte Schmach im Hinblick auf Christus

1) Genit. subj., nicht genit. object = das Genießen der Sünde.

2) Die Peschito „und nicht, daß er eine kurze Zeit an der Sünde sich ergötze." Die Vulg. verbindet temporalis mit peccatum im Widerspruch mit dem griech. Texte. Diese Verbindung ist auch weniger passend; man sagt viel besser, der Genuß der Sünde geht vorüber, als die Sünde geht vorüber; denn die Sünde mit den Gewissensbissen bleibt.

3) Die Lesearten: τῶν ἐν Αἰγύπτῳ (Rec.); τῶν ἐν Αἰγύπτου (scil γῇ); τῶν Αἰγυπτίων sind nicht gesichert. Die Peschito übersetzt nach unserem Texte (ܡܢ ܣܝ̈ܡܬܐ ܕܡܨܪܝܢ).

4) Vgl. 1. Cor. 12, 12; Col. 1, 24. Die Idee der mystischen Einheit Christi mit seiner Gemeinde ist dem Hebräerbriefe fremd.

auf sich genommen, oder als eine um Christi willen ihn treffende betrachtet habe; denn von Christus hatte Moses keine Offenbarung empfangen, er kannte nur die theokratische Verheißung in der einfachen Form, in der sie den Patriarchen gegeben war. Wohl war die Schmach, welche Moses trug weil eine theokratische, auch eine messianische, welche in der Verklärung des Moses durch den Messias ihren Ehrenlohn empfangen hat[1]); allein Moses hatte damals, als er diese Schmach auf sich nahm, keine Ahnung von ihrem messianischen Charakter. Es kann also nicht gesagt sein, daß Moses selbst die Mißhandlung seiner Stammesgenossen und sein eigenes Miterdulden als einen Typus der Leiden des Messias betrachtet habe. Demnach erübriget nur die Annahme, daß der Apostel von seiner eigenen christlichen Anschauungsweise aus redet, welche auf der Idee der Einheit und Zusammengehörigkeit des A. und N. B. gründet. Nach dieser Idee konnte der Apostel sagen, daß schon Moses der Schmach Christi theilhaftig geworden sei. Inwieferne nämlich nach seiner Lehre der A. B. mit allen seinen Institutionen ein Typus des neuen war und namentlich Christus und sein Heilswerk vorbildete, war jede gegen die Religion des A. B. gerichtete Schmähung auch eine Christum treffende Schmach[2]). Mir scheint diese Erklärung einfacher und dem Ideengange des Hebräerbriefes entsprechender als jene, welche die von Moses selbst erwählte Schmach als eine der Schmach, welche Christus erduldet hat, gleichartige oder vorbildliche betrachtet. Die Idee der persönlichen Immanenz Christi als des präexistirenden Logos in der alttestamentlichen Gottesgemeinde ist unserem Briefe fremd und dürfte schon um deswillen behufs Erklärung des ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ aufgegeben werden.

Der Beweggrund für die Erwählung der Schmach Christi liegt in den Worten: ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν. Dieser Satz steht brachyologisch für: er blickte von Egyptens Schätzen hinweg und auf die künftige Lohnertheilung hin. Diese μισθαποδοσία ist die ewige Vergeltung, der himmlische Lohn, als das herrliche Ziel und Ende der göttlichen Verheißungen. Ausdrücklich ist hier von einem Lohne die Rede, welcher denjenigen zu Theil werden soll, die aus übernatürlichen Beweggründen, im Glauben an die reichen Ersatz in Aussicht stellenden Verheißungen Gottes auf irdisches Glück verzichten, und Schmach und Leiden auf sich nehmen. Wie man in Anbetracht dessen noch sagen kann, daß unser Verfasser so wenig als der Apostel Paulus von der Möglichkeit verdienstlicher Werke etwas weiß und wissen will[3]), ist für jeden, der ohne Vorurtheil die heilige Schrift liest, unverständlich[4]).

---

1) Vgl. Mtth. 17, 1 ff.

2) Vgl. Riehm l.c. S. 142 f.

3) Vgl. Riehm l. c. S. 690.

4) Treffend bemerkt Estius: Ne vero per hoc (Verdienstlichkeit der guten Werke) vel gratiae, vel gloriae Dei derogatum quidquam videatur, certissime teneamus haec duo: Omne meritum nostrum esse Dei donum; et omne praemium nostrum ad Dei gloriam esse referendum.

V. 27. Πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως· τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν.

V. 27. **Durch Glaube verließ er Egypten, nicht fürchtend den Zorn des Königs; denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend hielt er fest aus.**

V. 27 ff. folgen noch andere Glaubensbeweise aus dem Leben und der Geschichte Mosis. Länger als bei den anderen alttestamentlichen Glaubensvorbildern weilt der Apostel bei Moses; denn er ist der Mittler des A. B., der Mittler des Gesetzes und der Retter seines Volkes.

Es erhebt sich nun die Frage, ob sich die Worte: πίστει κατέλιπεν ... βασιλέως auf die Flucht nach Madian in Folge der Erschlagung des Egyptiers[1]), oder auf den Auszug aus Egypten mit dem gesammten Volke[2]) beziehen. Ich entscheide mich in Anbetracht der Worte πίστει und μὴ φοβηθεὶς für die letzte Beziehung, für den Auszug aus Egypten und zwar aus folgenden Gründen. Nach dem biblischen Berichte geschah die Flucht nach Madian aus Furcht vor Pharao, der ihm nach dem Leben trachtete. Eine Flucht aber aus Furcht kann auch nicht als eine Glaubensthat bezeichnet werden; denn Glaube und Furcht schließen sich gegenseitig aus. Es kann auch nicht behauptet werden, Moses habe im Glauben an die spätere Befreiung seines Volkes die Flucht nach Madian ergriffen; denn er hatte diesen Befreiungsgedanken nirgends ausgesprochen, ihn auch während seines Aufenthaltes in Madian nicht genährt; denn als die göttliche Berufung zur Befreiung Israels daselbst an ihn erging, weigerte er sich dessen wiederholt[3]); Schon der Ausdruck καταλείπειν weist auf ein vollständiges (κατά) Verlassen Egyptens hin behufs Uebersiedlung in ein anderes Land. Dieses Wort dient auch nicht zur Bezeichnung der Flucht; denn φεύγειν und καταλείπειν sind nicht synonyme Begriffe[4]). Dazu kommt, daß nur auf den Auszug aus Egypten die Worte πίστει und μὴ φοβηθεὶς passen. Im Vertrauen auf die göttliche Verheißung verließ Moses Egypten, also vermöge Glaubens, und damals war es, wo er und sein Bruder Aaron ohne Furcht vor Pharao traten, und ihn aufforderten, das Volk Israel ziehen zu lassen[5]). Der ganze Entschluß, die Befreiung Israels zu übernehmen, war eine gewaltige Glaubensthat, für welche er während seines Aufenthaltes in Madian vorbereitet wurde. Dort ward die Seele dieses großes Mannes von der Vorsehung gleich einem Ackerfelde nach einer vorläu-

---

1) Exod. 2, 11—15.

2) Exod. 12—14.

3) Vgl. Exod. 3, 11; 4, 1. 10. 13.

4) Die Unterscheidung zwischen φεύγειν fliehen aus Furcht und καταλείπειν fliehen ohne Furcht (Delitzsch) ist sprachlich unzulässig. Die Behauptuug, der Ausdruck κατέλιπε beweise, daß der Verfasser eine den Moses selbst betreffende Thatsache meint, nicht eine solche, bei welcher sein ganzes Volk betheiligt gewesen, kann im Hinblicke auf hundert ähnliche Ausdrucksweisen (z. B. Hanibal siegte über die Römer, wo Führer und Volk zugleich eingeschlossen sind), kaum im Ernste gemeint sein.

5) Vgl. Exod. 5, 1.

figen Bebauung (durch die egyptische Wissenschaft) wiederum durch langes Brachliegen unter freiem Himmel für die himmlische Saat der Offenbarung vorbereitet[1]). Dort erhält er auch den Auftrag, zu Pharao zu gehen und das Volk aus Egypten wegzuführen. Was gegen unsere Erklärung verwerthet werden könnte und auch wird, ist das chronologische Verhältniß, wornach die V. 28 hervorgehobene Thatsache der Paschafeier nach dem κατέλιπεν Αἴγυπτον erwähnt wird, während doch dieselbe dem Auszuge voranging. Allein im Hinblicke auf anderweitige chronologische Abweichungen in unserem Briefe[2]) verlieren die diesbezüglichen Bedenken ihren Halt, abgesehen davon, daß immerhin vorher das Ganze erwähnt werden kann, ehe die einzelnen Theile des Auszuges, Paschafeier und Durchzug durch das Meer besonders erwähnt werden. Das Satzglied τὸν γὰρ ἀόρατον κλ. hebt sein gläubiges Vertrauen und den darauf sich gründenden Muth hervor, und dient zugleich zum Beweise des πίστει κατέλιπεν. Nach diesem Versgliede versetzt der Glaube den Menschen in ein solches Verhältniß zu Gott, daß ihm der Unsichtbare wie sichtbar gegenwärtig ist. Dadurch wirkt der Glaube eine unerschütterliche Ueberzeugung von dem Dasein und von der wirksamen Gegenwart des lebendigen Gottes, er ist ein πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Da καρτερεῖν nie mit persönlichem Objecte construirt wird, so ist ἀόρατον (scil. θεόν)[3]) mit ὡς ὁρῶν zu verbinden. Zudem könnte καρτερεῖν τινα nur heißen: Jemanden ertragen, was hier unpassend wäre. Es steht an unserer Stelle intransitiv = stark, muthig sein, ausdauern, weil die Bedeutung: „ertragen" sachlich unzulässig, und die Bedeutung: ergreifen, festhalten sprachlich unmöglich ist[4]). Wir übersetzen also: den Unsichtbaren wie vor Augen habend[5]) hielt er fest aus, nämlich bei der Ausführung des schwierigen und gefahrvollen Unternehmens der Befreiung Israels aus Egyptens Knechtschaft und dessen Einführung in das gelobte Land.

V. 28. Πίστει πεποίηκε τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος, ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν.

V. 28. Durch Glaube hat er das Pascha begangen und die Ausgießung des Blutes, damit nicht der Verderber der Erstgeburten sie antaste.

Der Glaube, womit Moses das Pascha vollzogen und das Blut der geschlachteten Lämmer an die Thürpfosten und Thürschwellen der israelitischen Häuser sprengen ließ[6]), bezieht sich auf die von Gott verheißene und an diese Handlungen geknüpfte Rettung der israelitischen Erstgeburt und an den

---

1) Vgl. Haneberg l. c. S. 70.

2) Vgl. 17—22. 32. 33—38.

3) Die Ergänzung βασιλέα (Delitzsch) hat im Zusammenhange keine Stütze.

4) Die Uebersetzung der Peschito: ܣܒܰܪ und er vertraute (auf Gott) ist deshalb unrichtig.

5) Ὡς vor einem partic. kann auch übersetzt werden mit „gleich als ob".

6) Vgl. Exod. 12.

unmittelbar an das Paschalamm sich anschließenden Auszug. Der Ausdruck ποιεῖν πάσχα ist die gewöhnliche Bezeichnung der Begehung des Pascha[1]) der Paschafeier durch Schlachtung und Genuß des Opferlammes. Ποιεῖν kann hier nur heißen: begehen, feiern; die Uebersetzung: stiften, einsetzen ist gegen den sonstigen Sprachgebrauch und hier deshalb unstatthaft, weil zu πεποίηκεν auch τὴν πρόςχυσιν τοῦ αἵματος gehört[2]), wozu jene Uebersetzung nicht paßt, insoferne nach der Errichtung der Stiftshütte an die Stelle der πρόςχυσις der Häuser die des Altares trat. Durch das Perfect wird die Paschafeier als eine bis auf die Gegenwart des Verfassers dauernde hingestellt. Die authentische Erklärung von πάσχα enthält Exod. 12, 27: Ein Pesachopfer[3]) ist es dem Herrn, der hinwegschritt[4]) über die Häuser der Kinder Israels in Egypten. Πάσχα[5]) heißt also Vorübergang, weshalb alle anderen Ableitungen als ein bloßes Spiel zu betrachten sind. Am allerwenigsten hat πάσχα einen Zusammenhang mit πάσχειν[6]); denn es unterliegt keinem Zweifel, daß πάσχα Uebertragung des hebr. Pesach ins Griechische ist. Nach unserer Auffassung von ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ ist an unserer Stelle eine typisch messianische Anschauung vom Paschalamm unzulässig und kann sonach dieselbe mit dem Glauben Mosis nicht combinirt werden. Mit πρόςχυσιν τοῦ αἵματος ist die Besprengung oder Bestreichung der Thürpfosten und oberen Thürschwellen der Häuser mit dem Blute des Paschalammes gemeint[7]). Der Ausdruck πρόςχυσις[8]) paßt seinem Etymon nach weniger auf das egyptische Pascha, dessen Blut nicht ausgegossen, sondern gesprengt wurde, als vielmehr auf das spätere Pascha, bei welchem an den an die Stelle der Thürpfosten und Thürschwellen getretenen Altar das Blut des Lammes ausgegossen wurde. Da aber im Hebräerbriefe zur Bezeichnung der Ausgießung des Blutes ἐκχέειν[9]) gebraucht wird, so hindert nichts προςχέειν von der Besprengung des Blutes zu verstehen, was im Hinblicke auf den mosaischen Bericht geradezu geboten ist[10]). Der Zwecksatz ἵνα μὴ κλ. gehört zu καὶ τὴν πρόςχυσιν τοῦ αἵματος; denn die

1) עָשָׂה פֶּסַח (ποιεῖν πάσχα) Exod. 12, 48; Lev. 9, 2; Jos. 5, 10; vgl. Mtth. 26. 18.

2) Wegen dieser Verbindung kann ποιεῖν auch nicht in der Bedeutung „schlachten" genommen werden.

3) זֶבַח־פֶּסַח LXX: θυσία το πάσχα; Vulg. victima transitus.

4) פָּסַח hinwegschreiten, vorübergehen.

5) Die LXX übersehen פֶּסַח constant mit πάσχα bis auf die Bücher der Chronik, welche πασέκ haben. Die anderen Uebersetzungen geben das Wort nach seiner Verbalbedeutung: Aquila ὑπέρβασις, Symmach. ὑπερμάχησις etc.

6) Iren. IV. 21; Tertull. adv. Judaeos c. 10; Greg. Naz. orat. 42.

7) Exod. 12, 7. 22 f.

8) Die Peschito macht zwischen aspergere und effundere keinen Unterschied; weshalb sie beide Verba mit ܪܣ übersetzt; vgl. 9, 19 und unsere Stelle.

9) Vgl. 9, 22.

10) Der masorethische Text bezeichnet das Blutsprengen mit זָרַק אֶת־הַדָּם, was die LXX mit προςχέειν το αἷμά übersetzen.

Rettung der Erstgeburt der Israeliten war durch die Bestreichung der Häuser mit dem Blute des Lammes bedingt nicht durch das Essen desselben. Was die Construction dieses Satzes betrifft, so ist τὰ πρωτότοκα von ὀλοθρεύων und αὐτῶν von θίγῃ abhängig; damit nicht der Verderber des Erstgebornen (von Menschen und Thieren)[1]) sie antaste. Ebenso construiren die Peschito und Vulgata[2]). Bei ὀλοθρεύων ist im Sinne der Urkunde[3]) und unseres Verfassers an den Engel des Herrn als Straforgan Gottes zu denken. Die Beziehung von αὐτῶν auf die Israeliten ergibt sich aus dem Zusammenhange und aus dem mosaischen Berichte.

V. 29. Πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς (γῆς), ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.

V. 29. Durch Glaube gingen sie durch das rothe Meer wie durch trockenes Land, womit es versuchend die Egyptier verschlungen wurden.

In diesem Verse werden mit Moses auch die Israeliten als Glaubensvorbild aufgestellt. Es war ein glänzender Beweis ihres Glaubens, daß sie sich der Wundermacht Moses vertrauten und sich in die aufgethürmten Fluthen des Meeres wagten, die sie jeden Augenblick in ihre Tiefe begraben konnten, wie sie die Egyptier wirklich begruben[4]). Subject von διέβησαν sind selbstverständlich Moses und die Israeliten, welche beide der göttlichen Wundermacht gläubig vertrauten; denn nur durch ein Wunder war die Rettung Israels möglich, das von allen Seiten eingeschlossen, verloren schien. Und ihr Glaube ward belohnt. Moses streckte die Hand aus über das Meer[5]) und theilte es von einander, und die Söhne Israels gingen mitten durch's trockene Meer; denn das Wasser stand wie eine Mauer zu ihrer Rechten und Linken[6]), während der Engel Gottes, der sonst vor dem Lager Israels herzog, mit der Wolkensäule die Israeliten im Rücken deckte[7]).

Zu διὰ ξηρᾶς ist nach überwiegenden Zeugen γῆς[8]) zu lesen. Die Auslassung dieses Wortes dürfte sich daraus erklären, daß es nach dem Sprachgebrauche[9]) überflüssig erschien, oder weil es im Original fehlte[10]). Die ver-

1) Vgl. Exod. 12, 12.

2) Die Construction: ὁ μὴ ὁ ὀλοθρεύων θίγῃ τὰ πρωτότοκα αὐτῶν ist sprachlich unzulässig, weil im Griechischen die Verba: anfassen, berühren &c. &c. mit dem genit. verbunden werden.

3) Exod. 12, 23 הַמַּשְׁחִית, LXX ὁ ὀλοθρεύων; vgl. 1. Cor. 10, 10: τοῦ ὀλοθρευτοῦ; 2. Sam. 24, 16; 1. Chron. 21, 12. Statt ὀλοθρεύων (Rec. u. Cod. Vatic.) findet sich auch die Leseart ὀλεθρεύων (Cod. Alex.).

4) Vgl. Exod. 14, 13 ff.; vgl. Is. 43, 16 f.; 51, 10.

5) Im Hebr. heißt das rothe Meer יַם־סוּף Schilfmeer; die LXX immer ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα.

6) Vgl. Exod. 14, 16. 22.

7) Vgl. Exod. 14, 19.

8) Ebenso die Peschito: ܐܪܥܐ ܝܒܝܫܬܐ.

9) Ps. 65, 6; 114, 5.

10) Exod. 14, 29, LXX: οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης.

schiedene Construction von διαβαίνειν mit dem acc. und mit διά in demselben Satze hat keinen Einfluß auf den Gedanken; διά ist wahrscheinlich durch die LXX veranlaßt, wo es heißt: ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς[1]). Im Hinblicke auf das auf das Meer zurückweisende κατεπόθησαν[2]) ist ἧς auf θάλασσαν[3]), nicht auf διὰ ξηρᾶς γῆς zu beziehen. Die Egyptier versuchten den Durchzug durch das rothe Meer im Rücken der Israeliten. Die bei den Classikern häufige Formel πεῖράν τινος λαμβάνειν heißt einen Versuch mit etwas machen, hier mit dem Meere. Aber die Egyptier wurden vom Meere verschlungen. Καταπίνεσθαι verschlungen werden involvirt wegen seiner Zusammensetzung mit κατά den Nebenbegriff des vollständigen Unterganges[4]). Die Leseart κατεπόθησαν haben auch die LXX und der Cod. Vat.; sie ist als die stärker bezeugte beizubehalten[5]). Der Durchgang durch das rothe Meer fand bei dem heutigen Suez statt, wo das Meer schmal und seicht ist, so daß zur Zeit der Ebbe weit in das Meergebiet hineingegangen werden kann. Man hat diesen Umstand benützt, um das Wunderbare des Durchzuges in Abrede zu stellen. Allein die Annahme, als wären die Israeliten zur Zeit der Ebbe durch das rothe Meer gegangen, widerspricht dem Berichte der heiligen Schrift, nach welchem die Gewässer wie eine Mauer zur Rechten und zur Linken standen, und die Theilung und Wiedervereinigung der Gewässer nicht der Ebbe und Fluth, sondern dem durch Moses vollbrachten Wunder[6]) zugeschrieben werden. Will man gleichwohl das Weichen und Zurückweichen des Meeres als Ebbe und Fluth bezeichnen, dann ist eben Moses, der im Auftrage Gottes beides wirkte, der Ursacher dieser Ebbe und Fluth, und das Wunder bleibt dasselbe.

V. 30. Πίστει τὰ τείχη Ἱεριχὼ ἔπεσε, κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας.	V. 30. Durch Glaube fielen die Mauern Jerichos, umzogen sieben Tage lang.

An V. 29, womit die Glaubensbeispiele aus dem Pentateuch zum Abschlusse gelangten, reihen sich zwei Glaubensbeispiele aus dem Buche Josua, aus der Zeit der Besitznahme Chanaans, welches gleichfalls Gegenstand der göttlichen Verheißung war. Das erste ist die Eroberung von Jericho, welche wie der Durchgang durch das rothe Meer dem Glauben zugeschrieben wird.

1) Exod. 14, 29.

2) Vgl. Exod. 15, 4.

3) Auch die Peschito hat diese Beziehung: und in welchem (ܒܗ scil. ܝܡܐ Meer) verschlungen wurden die Egyptier, als sie es mit ihm (ܒܗ scil. dem Meere) versuchten.

4) Das in den griechischen Composit. verstärkende κατά gibt der Hebräer mit den Formen Piel und Pual. Exod. 15, 4 טֻבְּעוּ sie wurden (in das Meer) versenkt.

5) Der Cod. Alex. übersetzt κατεπόντισε; andere (Chrysost. Theod. und einige Minuscc.) κατεποντίσθησαν.

6) Exod. 14, 21. 27. Immer wird in der heiligen Schrift der Durchzug durch das rothe Meer als eine wunderbare Thatsache hingestellt. (Jos. 24, 6; Js. 51, 10; 63, 11; Ps. 77, 17; 106, 9; 114, 3. 5; 136, 13.

Subject des Glaubens ist hier Josua mit dem Volke Israel, und dieser Glaube ist das Vertrauen auf die Verheißung und die Macht Gottes, daß am siebenten Tage beim siebenten Umzuge um die Stadt auf den Schall der Posaunen der Priester und das Feldgeschrei des Volkes die Mauern der Stadt fallen werden [1]). Dieser Glaube gab ihnen Jericho und das ganze Land Chanaan in Besitz; denn nicht die Stärke des Heeres, noch weniger der Posaunenschall und das Feldgeschrei, sondern die Wundermacht Gottes und der darauf gebaute Glaube bewirkten den Zusammensturz der Mauern. Es war ein Gotteskrieg im Glauben an sein Wort und in seinem Namen unternommen; deshalb war auch der ganze Aus- und Kriegszug von Wunderthaten begleitet zum Zeichen, daß Israel das Volk Gottes und die Gründung der israelitischen Religion in Chanaan ein großes folgenreiches Ereigniß für die Menschheit sei. Mehrere Codd. lesen ἔπεσαν statt ἔπεσε (Rec.). Wenn nun der plur. des Zeitwortes bei einem leblosen Neutrum auch bei den Classikern nicht ungewöhnlich ist, so ist doch der sing. des Verbums in diesen Fällen Regel, weshalb ich die Leseart der Rec. vorziehe [2]). Κυκλωθέντα ist vom siebenmalig:n Umzug der Mauern mit Posaunenschall zu verstehen, nicht von der Einschließung oder Belagerung der Stadt durch das Kriegsheer [3]); denn die Eroberung Jerichos geschah nicht durch List oder Tapferkeit, sondern durch die Kraft des Glaubens.

V. 31. Πίστει Ῥαὰβ, ἡ πόρνη, οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασι, δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης.

V. 31. Durch Glaube kam Rachab, die Buhlerin, nicht um mit denen, die ungehorsam waren, da sie aufgenommen hatte die Kundschafter mit Frieden.

Das zweite Glaubensbeispiel aus dem Buche Josua, auf das die Eroberung von Jericho wie von selbst hinüberlenkte, ist Rachab [4]), die in die Gemeinschaft Israels aufgenommene Heidin. Rachab war durch die Kunde der Wunder des Gottes Israel zum Glauben an ihn und dessen Verheißungen gelangt und bethätigte diesen Glauben durch Aufnahme und Verbergung der israelitischen Männer, weshalb sie vor dem Untergange bewahrt blieb [5]), und sogar eine der Ahnfrauen Jesu Christi geworden ist (Mtth. 1, 5). Πόρνη ist im eigentlichen Sinne zu fassen = Buhlerin mit Bezug auf ihren früheren Wandel im Heidenthum. Der Ausdruck πόρνη ist hier wie Jak. 2, 25 historische Bezeichnung Rachabs und wird an diesen Stellen angeführt, um den Glanz ihres Glaubens und ihrer aus diesem Glauben stammenden Liebe in einem um so höheren Lichte zu zeigen. Die Hervorhebung ihrer Eigenschaft als

---

1) Vgl. Jos. 6.

2) Auch Jos. 6, 5. und 20 steht der sing. des Zeitwortes.

3) Jos. 6, 3. 7. 14. 15 werden von den LXX abwechselnd die Verba κυκλοῦν, περικυκλοῦν und περιέρχεσθαι gebraucht.

4) Vgl. Jos. 2.

5) Jos. 6, 23—25.

Gastwirthin[1]), wie manche übersetzen, hätte an unserer Stelle gar keine Bedeutung, um so weniger als ein Zweifel über die Person der Rachab in Ermangelung einer anderen gleichzeitig lebenden nicht entstehen konnte. Die dem Untergange geweihten Bewohner von Jericho heißen ἀπειθήσαντες. In diesem Worte fließen die Begriffe des Ungehorsams und des Unglaubens zusammen[2]). Obschon wie Rachab mit den Wunderthaten des Gottes Israels bekannt, leisteten sie doch dem Volke Gottes Widerstand. Sie waren ungläubig, und setzten der Macht Gottes Trotz entgegen, indem sie ihre Thore seinem Volke verschlossen. Ἀποδέχεσθαι ist die gewöhnliche Bezeichnung für gastfreundliche Aufnahme[3]), und der Zusatz μετ' εἰρήνης bezieht sich auf den Segenswunsch, womit die Gäste empfangen und wieder verabschiedet wurden[4]). Diese Aufnahme der Kundschafter mit Frieden schließt in sich zärtliche Sorgfalt, Pflege und Schutz. Es ist der lebendige, werkthätige Glaube[5]), der uns hier entgegentritt. Ihr Glaube, d. i. die zuversichtliche Gewißheit, daß Israels Gott der wahre Gott des Himmels und der Erde sei, dem sich alles unterwerfen muß, macht ihre That, welche sie als Verrätherin an ihrem eigenen Volke brandmarken könnte, zu einer ruhm- und segensreichen Heldenthat. Es sind nicht niedrige Beweggründe, die sie hiebei leiten, sondern übernatürliche Motive, die aus dem Boden des Glaubens erwachsen. Dieser Glaube stand ihr höher als Leben und Ehre und Vaterstadt. Ihm brachte sie alles zum Opfer, woran das Menschenherz mit allen Fasern hängt.

V. 32. Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ τε καὶ Σαμψών καὶ Ἰεφθάε Δαυΐδ, τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν,

V. 32. Und was soll ich weiter sagen? fehlen würde mir die Zeit zu erzählen von Gedeon, Barak und Samson und von Jephte, David und Samuel und von den Propheten.

Der Verfasser bricht nun die specielle Ausführung der Glaubensbeispiele ab und geht zu einer summarischen Aufzählung von Namen (V. 32) und zu einer ebenso summarischen Aneinanderreihung von mannigfachen Beweisen des Glaubens, seiner Kraft und seiner Wirkungen über (V. 33—38), welche sich theils auf die V. 32 genannten Glaubenshelden, theils auf andere alttestamentliche Persönlichkeiten beziehen. Die ganze heilige Geschichte muß ihm Bausteine zur Vollendung seines Glaubensgebäudes liefern; darum geht er von der patriarchalischen und mosaischen Zeitperiode über auf die Zeit der Richter, der Könige und der Propheten. Da es sich bei dieser summarischen Aufzählung von Glaubenshelden und Glaubensthaten weniger um die chronologische Auf-

1) Aus dem hebräischen Worte זוֹנָה Jos. 2, 1; Genes. 34, 31 u. a. läßt sich die Uebersetzung: „Gastwirthin" nicht rechtfertigen; denn dieses Wort kann Buhlerin, und Wirthin heißen, je nachdem man es von זָנָה buhlen, oder זוּן nähren, bewirthen ableitet.

2) Vgl. 3, 18. 19.

3) Vgl. Luk. 9, 53; Apgsch. 18, 27.

4) Vgl. Apgsch. 15, 33; 1. Cor. 16, 11.

5) Vgl. Jak. 2, 25.

einanderfolge als vielmehr darum handelt, all das Herrliche und Große im Glaubensleben des A. B. in ganz allgemeinen Conturen den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, kann eine Abweichung von der chronologischen Reihenfolge nicht befremdend erscheinen.

Der Uebergang geschieht mittelst einer rhetorischen Frage, bei welcher das λέγω als indic.[1]) oder als conj. gefaßt werden kann. Weil aber in beiden Fällen die Frage deliberativ ist, so möchte ich mich für den conj. entscheiden, der in einer deliberativen Frage der gewöhnliche Modus ist. Die in der Frage liegende Antwort: „ich will abbrechen" wird sofort begründet: ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος κλ. Der Gedanke dieser echt griechischen, aber im N. T. sonst nicht mehr vorkommenden Ausdrucksweise, ist: Es würde mir die Zeit fehlen, wenn ich alles erzählen wollte, was die heiligen Schriften von dem Glauben der Richter, der Könige und der Propheten berichten; nicht die Zeit überhaupt, sondern die ihm bei Abfassung des Briefes verfügbare Zeit[2]). Nach der Leseart der Rec., welche gegen die mehrfachen Varianten hinsichtlich der Verbindungspartikeln[3]) als besser bezeugt, beizubehalten ist, haben wir drei Gruppen, wobei Gedeon, Barak und Samson die erste, Jephte, David, Samuel die zweite, die Propheten die dritte Gruppe bilden[4]). Die chronologische Inversion, indem Gedeon vor Barak, und Simson vor Jephte genannt wird, dürfte sich daraus erklären, daß der Verfasser diese, sämmtlich der Richterzeit angehörige Namen, wie sie ihm gerade in den Sinn kamen ohne Rücksicht auf die geschichtliche Reihenfolge aufzählt[5]). Samuel, welcher der letzte der Richter ist, eröffnet zugleich als Vater und Begründer des alttestamentlichen Prophetenstandes die Reihe der Propheten, weshalb er allein namhaft gemacht und durch die Stellung nach David den Propheten nahe gerückt wird. Die Zeit der Richter war eine Zeit des heldenmüthigsten Glaubenskampfes mit dem phönicisch-babylonischen Götzendienste, der ihre Religion und ihre auf diese Religion gründende Nationalität bedrohte. Ohne diese Männer, welche getrieben von der Liebe zu Gott und zum Vaterlande in den Zeiten höchster Noth auftraten, wäre die Offenbarung auf Sinai bei der starken Hinneigung der Israeliten zum Götzendienste sicher verloren gegangen. Sie waren der Hort der Religion und der Freiheit des Staates, Männer von unerschütterlichem Glauben an Gottes Verheißungen und dessen rettende Macht. Die Kriege, die sie mit

1) Vgl. Joh. 11, 47.

2) In diesem Sinne faßt auch die Peschito die Worte: denn zu kurz (ܙܥܘܪ klein wenig) ist mir die Zeit.

3) Die Peschito verbindet die einzelnen Namen durchgehends mit ܘܥܠ = καὶ περί.

4) Eine andere auf den Cod. Sinait. gegründete Leseart ist: περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ιεφθαε, Δαυίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν. Nach dieser zerfallen die Namen in zwei Gruppen: 1. die Regenten Israels (die Richter und der König David), 2. Samuel und die Propheten.

5) Nach der heiligen Schrift ist die Reihenfolge der Richter: Othniel, Ehud, Samgar, Barak und Deborah, Gideon, Thola, Jair, Jephthe, Ebsan, Elon, Abdon, Simson, Eli, Samuel.

den benachbarten heidnischen Völkern führten, waren vorzugsweise Religionskriege, darum die Heldenthaten in denselben Thaten des Glaubens. Und wie diese Richter haben auch David, Samuel und die Propheten[1]) ihre unsterblichen Thaten im Glauben vollbracht. Aus der Reihe der Könige wird wie bei den Propheten nur Einer mit Name angeführt und zwar David, der erhabenste Repräsentant des Königthums. Von diesen allen einzeln zu sprechen fehlt dem Verfasser die Zeit, weshalb er sich begnügt, auf die großen Erfolge ihres Glaubens nur recapitulirend in den folgenden Relativsätzen hinzuweisen.

V. 33. οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων,

V. 33. welche durch Glaube Königreiche niederkämpften, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungsgüter erlangten, der Löwen Rachen stopften,

V. 34. ἔσβεσαν δύναμιν πυρὸς, ἔφυγον στόματα μαχαίρας, ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων·

V. 34. Feuersmacht auslöschten, Schwertes Schneiden entrannen, aus Schwachheit erstarkten, Helden im Kriege wurden, Heere Fremder zum Weichen brachten;

Οἵ weist auf die vorhergenannten Personen und Lebensstellungen zurück und beherrscht mit seinem διὰ πίστεως die ganze nachfolgende Aufzählung. Hiebei ist aber wohl zu beachten, daß schon die V. 33 und 34 erwähnten Thatsachen theilweise über die voranstehenden Namen hinausgehen, weshalb die Meinung, daß die einzelnen Genera der Glaubensthaten jenen einzelnen Namen entsprechen[2]) nicht blos erkünstelt, sondern unhaltbar ist. Schon κατηγωνίσαντο[3]) βασιλείας paßt nicht blos auf Gedeon, welcher die Macht des madianitischen Reiches bezwang durch jenen Glauben, in welchem er auf Gottes Verheißung sicherer bauend als auf Roß und Wagen, den größten Theil seines Heeres entließ[4]), sondern ebenso auf Barak, den Sieger über die Heeresmacht des Königs von Chanaan[5]), auf Samson[6]), den Rächer Israels an den Philistern, auf Jephte[7]), den Retter Israels aus der Hand des Königs der Ammoniter; und ganz besonders auf David, den Besieger der Philister, Moabiter, Ammoniter, Syrer und Edomiter[8]). Alle diese Siege waren Glaubensthaten; denn der

1) Die Peschito übersetzt: und von den übrigen (ܫܪܟܐ) Propheten, wodurch Samuel als der erste des eigentlichen alttestamentlichen Prophetenstandes charakterisirt wird; vgl. Apgsch. 3, 24.

2) Daß κατηγωνίσαντο βασιλείας auf Gideon, εἰργάσαντο δικαιοσύνην auf Barak x. x. sich beziehe.

3) Καταγωνίζεσθαι, ein dem jüngern Griechisch angehöriges Wort bedeutet bekämpfen und, niederkämpfen = besiegen, bezwingen = νικᾶν; so hier. Ebenso die Peschito: ܟܒܫܘ sie bezwangen vgl. Luk. 11, 22.

4) Vgl. Richt. 7, 8.

5) Vgl. Richt. 4.

6) Vgl. Richt. 15.

7) Vgl. Richt. 11.

8) Vgl. 2. Sam. 5—12.

Kriegergeist, der jene Siege errang, war ein durch und durch religiöser. Εἰργάσαντο δικαιοσύνην ist hier von der Uebung der Gerechtigkeit in amtlicher Stellung also von einer gerechten Rechtspflege zu verstehen. Die Formel ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην[1]) hat für sich betrachtet den allgemeinsten ethischen Sinn, der sich nur je nach den Lebens- und Amtsverhältnissen der einzelnen Personen besondert. Sie wird in der heiligen Schrift gebraucht theils vom Thun des Guten überhaupt, theils von der Ausübung der richterlichen Gerechtigkeit. So an unserer Stelle[2]); denn ohne Zweifel denkt der Verfasser an die amtliche Gerechtigkeitspflege der Richter[3]) und Könige[4]), namentlich an das Zeugniß der Israeliten über Samuel[5]): Du hast uns keine Gewalt noch Unrecht gethan, noch von Jemandens Hand etwas genommen; und an das Lob Davids: Faciebat quoque David judicium et justitiam omni populo suo[6]). Diese Gerechtigkeitspflege, welche der Apostel als Glaubensthat bezeichnet, ist in der That nicht möglich ohne gläubige Gesinnung, die da abstrahirend von jedem irdischen Vortheil ausschließlich Gottes heiligen Willen im Auge hat. Wenn die Justiz in die Hände des Unglaubens oder auch nur des Glaubensindifferentismus gelegt ist, wenn sie nicht von gottesfürchtigen Persönlichkeiten ausgeübt wird, dann ist es um die Gerechtigkeitspflege geschehen; denn ohne Glaube an die ewige Gerichtigkeit, die einen persönlichen Gott voraussetzt, gibt es keine wahre Gerechtigkeit auf Erden. Das Redeglied ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν wird theils vom Empfangen der Verheißung selbst, theils von der Erlangung des Verheißenen gedeutet. Im ersten Falle wäre dann hauptsächlich an die den Propheten gegebenen messianischen Verheißungen zu denken, und an die dem David zu Theil gewordene Verheißung von der ewigen Dauer seines Thrones und Hauses[7]). Man beruft sich für diese Anschauung auf V. 39, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß alle diese, deren Glaube so sehr gerühmt wird, die verheißenen Güter nicht erlangt haben; so wie auf die Auslassung des Artikels vor ἐπαγγελιῶν, welcher erforderlich gewesen wäre, hätte der Verfasser unter ἐπαγγελιῶν die verheißenen Güter verstanden; denn, wenn von dem Erlangen eines Verheißungsgutes die Rede ist, so ist dies immer ein eben durch das vorangegangene Verheißungswort Bestimmtes. Allein da der hier gerühmte Glaube die verheißenden Gottesworte voraussetzt[8]), da ferner die coordinirten Sätze neben den thatsächlichen Leistungen nur gegenständliche Erfolge des Glaubens und zwar für gläubige Personen selbst enthalten, da

1) Im Hebr. עָשָׂה צְדָקָה; Ps. 15, 2 פֹּעֵל צֶדֶק.

2) Die Peschito: ܦܠܚܘ ܟܐܢܘܬܐ sie pflegten (colebant) Gerechtigkeit.

3) Ekkli 46, 13 ff.

4) 2. Chron. 9, 8.

5) 1. Sam. 12, 4. LXX.

6) 2. Sam. 8, 15; vgl. Ps. 118, 121.

7) Vgl. 2. Sam. 7, 16.

8) Ihr Glaube war nicht der Grund, um dessentwillen Verheißungen gegeben wurden, sondern ihr Glaube an die gegebene Verheißung setzte sie in den Besitz des Verheißenen.

endlich ἐπαγγελιῶν ebenso von irdischen Verheißungsgütern gedeutet werden kann, wofür gerade die Auslassung des Artikels und die pluralische Fassung (in Gegensatze zu τὴν ἐπαγγελίαν V. 39 zur Erlangung des ewigen Lebens) spricht, ist der zweiten Auffassung unbedingt der Vorzug einzuräumen. Es kann hiebei an all die Verheißungen gedachten werden, deren Erfüllung jene Männer ganz oder wenigstens theilweise erlebten[1]). Die Worte ἔφραξαν στόματα λεόντων beziehen sich ohne Zweifel auf die Rettung Daniels aus der Löwengrube. Ob der Verfasser hier auch an die Kämpfe Samsons[2]) und des Hirtenknaben David[3]) mit Löwen gedacht habe, möchte ich im Hinblicke auf den Wortlaut bezweifeln; denn des Löwen Rachen verstopfen oder verschließen[4]) (φράττειν) ist nicht gleichbedeutend mit der Tödtung des Löwen. Nach dem Originalberichte war es zwar nicht Daniel selbst, welcher den Rachen der Löwen verstopfte, sondern ein Engel[5]); aber sein Glaube that es durch Vermittlung des Engels; es geschah ὅτι ἐπίστευσεν ἐν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ[6]).

V. 34. Die in V. 34 aufgezählten Glaubensthaten lassen sich bei ihrer allgemeinen Fassung zwar auch noch mit Beispielen aus der Zeit der Richter, Könige und Propheten belegen, greifen aber auch unverkennbar über diese Zeit hinaus und hinein in die Heldenzeit der Makkabäer. Die erste dieser Aussagen ἔσβεσαν δύναμιν πυρός bezieht sich auf die drei Gefährten Daniels[7]): Sidrach, Misach und Abdenago, welche, bevor sie in den Feuerofen geworfen wurden, ihren Glauben an den allmächtigen Gott gegen Nebukadnezar unerschrocken bekannten[8]). Auch hier wird wie im vorigen Versgliede von der Engelsvermittlung[9]) abgesehen, weil ihr Glaube die Ursache dieser Engelsvermittlung, und ihrer wunderbaren Rettung war. Absichtlich heißt es δύναμιν πυρός (nicht φλόγα); denn nicht die Feuerflammen wurden gelöscht, sondern was noch wunderbarer ist, die Kraft des Feuers. Mitten in den Flammen wandelnd blieben sie unversehrt und verherrlichten den Gott ihrer Väter in jenem herrlichen Liede[10]), das täglich in der Kirche Gottes als Ausdruck der Freude und des Dankes über die im heiligen Opfer gespendeten

---

1) Z. B. die Erfüllung von Siegesverheißungen (Richt. 4, 14; 7, 7; Ps. 110, 1); von der Verheißung der Geburt Simsons Richt. 13; von der Verheißung Nathans an David über seinen Nachfolger Salomo (2. Sam. 7, 12) ꝛc. ꝛc.

2) Vgl. Richt. 14, 6.

3) Vgl. 1. Sam. 18, 34 f.

4) Auch im Hebr. Dan. 6, 22, und in der syrischen Uebersetzung steht verschließen, verstopfen (סְגַר, ܣܟܰܪ), und die LXX haben dasselbe Wort wie unser Verfasser: ἐνέφραξε.

5) Dan. 6, 22: Ὁ θεός μου ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέφραξε τὰ στόματα λεόντων.

6) Dan. 6, 23.

7) Vgl. Dan. 3, 1 ff.

8) Dan. 3, 17 f. 1. Makk. 2, 59 heißt es ausdrücklich von ihnen πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός. —

9) Dan. 3, 49.

10) Dan. 3, 52—90.

ıaden und Segnungen wiederholt wird[1]). Ἔφυγον στόματα μαχαίρας[2]) t wieder eine mehrfache Beziehung: auf David[3]), der dem Schwerte und jeere Sauls und anderer Feinde entronnen; auf Elias[4]), dessen Leben m Schwerte der Prophetenmörderin Jezabel bedroht war; und namentlich f Elisa[5]), den der König von Syrien enthaupten lassen wollte. Auch die Rettung Jeremias, Baruchs, und an das glückliche Entrinnen des athathias und seiner Söhne ins Gebirge kann gedacht werden (1. Makk. 2, 28). ɔch nur bei Elisa war das Entrinnen eine positive Glaubensthat[6]), weshalb ın hier vor Allem an ihn zu denken hat. Der Mund des Schwertes ist ɩch hebräischer Anschauungs- und Ausdrucksweise dessen Schneide oder Spitze[7]). :i ἐνεδυναμώθησαν[8]) ἀπὸ ἀσθενείας ist je nach der Auffassung von ἀσθένεια tweder an die Genesung des Königs Ezechias[9]), oder an die Wiedererstarkng des geschwächten Simson[10]), und die makkabäische Erhebung zu denken. ɧ entscheide mich für die Beziehung auf Ezechias, der in Folge eines gläugen Gebetes seine Gesundheit[11]) und fünfzehnjährige Lebensverlängerung erngte, während Simson unwillkührlich und ohne Glaubensthat von seiner eite seine Kraft wieder bekam. Die zwei folgenden zusammengehörigen Ausgen ἐγενήθησαν ἰσχυροί κλ. und παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων lassen an e Richter und an die Könige, namentlich an David denken; denn fast alle ıren Helden im Kriege, welche Gott als siegreiche Retter seinem Volke er:ckte. Wahrscheinlich hat aber der Verfasser hier die makkabäischen Helden er diese doch vorzugsweise im Auge[12]). Παρεμβολή bei den Classikern: chlachtordnung, und Heereslager, hat bei den LXX und besonders häufig im sten Buche der Makkabäer auch die Bedeutung: Kriegsheer[13]). Der Ausdruck .ίνειν παρεμβολάς (aciem inclinare) das Lager oder Heer zum Weichen ingen ist klassisch, findet sich aber in den heiligen Schriften nur an unserer

---

1) Grat. act. post missam; und dominica et diebus festis ad Laudes.

2) Die Leseart μαχαίρης ist jonisch alexandrinische Form.

3) Vgl. 1. Sam. 18, 11; 19, 10 ff. u. a.

4) Vgl. 1. Kön. 19, 1 ff.

5) Vgl. 2. Kön. 6, 14 ff. und 31 ff.

6) 1. Kön. 6, 16. 17.

7) Die Peschito übersetzt; liberati sunt (ܐܬܦܨܝܘ) ab ore gladii.

8) Die Variante ἐνδυναμώθησαν hat der Rec. ἐνεδυναμώθησαν zu weichen.

9) 2. Kön. 20, 1 ff.; Jes. 38, 1 ff.

10) Richt. 16, 19 ff. 28 f.

11) Ἀσθένεια in der Bedeutung: Krankheit kommt auch sonst in der heiligen Schrift ɤr: Joh. 11, 4; 1. Tim. 5, 23, u. a. In Anbetracht dessen ist die Bemerkuug, der erfasser hätte zur Bezeichnung der Krankheit einen bestimmteren Ausdruck gewählt, deutungslos. Auch das syrische Wort ܟܘܪܗܢܐ Krankheit spricht für unsere Auffassung.

12) 1. Makk. 2, 44; 3, 3 ff.; 11 f. u. a.

13) Das hebr. מַחֲנֶה = Lager, von חָנָה sich lagern; und: Heer, Heereshaufen Sam. 17, 1. Die Peschito: sie warfen das Lager der Feinde über den Haufen ܟܢܫܐ).

Stelle. Das Wort ἀλλότριοι[1]) Fremde wird in den LXX häufig von Feinden oder Götzendienern gebraucht[2]). Auch im klassischen Griechisch hat es diese Bedeutung, nämlich im Sinne von entfremdet = feindlich. So sind auch hier die feindlichen Kriegsheere gemeint, welche die Glaubenskraft der Gotteshelden zum Weichen brachte; ein Gedeon[3]), der das Lager der Madianiter, ein Jonathan[4]), der das Lager der Philister überrumpelte, ein Judas Makkabäus und die hasmonäischen Helden[5]) in ihren siegreichen Kriegen mit den Syrern und Nachbarvölkern. Daß die gewaltige Begeisterung der makkabäischen Zeit keine blos patriotische, sondern eine theokratisch nationale war, also im Glauben an Gottes Gesetz ihre Wurzel hatte, sollte im Hinblick auf die Bücher der Makkabäer, welche die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit dieser Kämpfe und Siege so klar vor Augen stellen, nicht mehr geleugnet werden.

V. 35. ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν· ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν·

V. 35. es erhielten Weiber durch Auferstehung ihre Todten wieder; andere wurden auf die Folter gespannt, nicht annehmend die Befreiung, damit sie einer bessern Auferstehung theilhaftig würden;

Mit V. 35 greift der Verfasser wieder in die Zeit der Propheten Elias und Elisäus zurück, was nicht befremden kann, da er mit diesem Verse die Glaubensbeispiele aus dem Staats- und Kriegerleben verläßt und solche aus dem Privat- und Familienleben vorführt[6]), und mit Ausnahme des ersten Versgliedes, das sich noch auf dem Gebiete des Wunderbaren bewegt, in allgemein gehaltenen Sätzen zeigt, wie Großes der Glaube trägt und duldet selbst bis zum qualvollsten Martyrium. Mit ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν löst sich die Rede vom Relat. οἵ (V. 33) ab, indem sie in selbstständigen Sätzen sich fortbewegt, welche aber sämmtlich von διὰ πίστεως abhängig gedacht werden müssen. Zuerst wird der Glaube jener Frauen, deren Söhne durch die Propheten zum leiblichen Leben erweckt wurden, erwähnt. Es ist hier an die Wittwe von Sarepta[7]), deren Sohn der Prophet Elias, und an die Sunamitin[8]) deren Sohn der Prophet Elisa vom Tode erweckte, zu denken. Die Todtenerweckung durch die Berührung mit den Gebeinen des Elisa[9]) kommt hier nicht in Betracht, weil es sich dabei nicht um den Glau-

1) Uebersetzung von זרים (1. Kön. 3, 18) oder נכרים (Sprüchw. 27, 2).

2) 1. Makk. 1, 38 und 2, 7 von den heidnischen Syrern. Die Peschito: ܕܒܥܠܕܒܒܐ = der Friede.

3) Richt. 7.

4) 1. Sam. 14.

5) 2. Makk. 11.

6) Vgl. Meyer l. c. z. d. St.

7) 1. Kön. 17, 17 ff.;

8) 2. Kön. 4, 17 ff.

9) 2. Kön. 13, 21.

en der Mutter handelte. In Anbetracht dessen, daß γυναῖκες Subject ist [1]) nd das im Vorausgehenden wie Nachfolgenden Gesagte immer der eigenen nd nicht fremder Glaubenskraft zugeschrieben wird, halte ich dafür, daß hier icht der Glaube der beiden Propheten, sondern der der beiden Frauen geeint ist. Nicht die Macht fremden Glaubens, sondern des eigenen Glaubens aben sie erfahren, indem sie der in den Propheten waltenden Gottesacht durch Glaube entgegen kamen, was nicht blos aus dem Verhalten er Sunamitin sondern auch aus dem der Wittwe von Sarepta [2]) ersichtch ist, welche in Elias einen Gottgesandten sah und seinem Worte glaubte. ἐκ bei ἀναστάσεως hat hier die Bedeutung: „durch [3]), zufolge", nicht aus" scil. der Auferstehung heraus = aus dem Bereiche der Auferstehung nach der Analogie von ἐκ νεκρῶν; denn die Auferstehung kann icht wie ἐκ νεκρῶν unter den Gesichtspunkt eines Bereiches gestellt werden. – An den Glauben jener Frauen reiht sich nun der ungleich höhere Glaube er Martyrer, welche im Glauben und um des Glaubens willen das leibliche eben dahingaben in Erwartung der künftigen Auferstehung zum verklärten eben. Mit ἄλλοι δέ wird eine neue Reihe von Glaubenshelden eingeführt, n deren Spitze der greise Eleazar steht; denn es ist allgemein anerkannt, daß er Verfasser bei ἄλλοι δὲ ἐντυμπανίσθησαν an das Martyrium Eleazars enke [4]), welchen Antiochus Epiphanes, weil er das Gesetz nicht übertreten wollte, ittelst des τυμπανισμός hinrichten ließ, einer Todesstrafe, bei welcher der erurtheilte auf das τύμπανον, ein radförmiges Marterwerkzeug gespannt ulg. distenti sunt) und durch Schläge [5]) getödtet wurde. Τυμπανίζειν von μπανον heißt die Pauke schlagen; im zweiten Buche der Makkabäer (6, 19. 28) er wird dieses Wort von einer Marter gebraucht, welche mit dem Ausspannen s Felles über den Paukenkessel und das Schlagen auf dasselbe große Aehnhkeit hat [6]). Τυμπανίζεσθαι bedeutet also: auf die Marterpauke gespannt ıd auf derselben in schimpflich grausamer Weise mit Schlägen bearbeitet erden. Diese Todesart erlitt Eleazar, der hochangesehene, greise Schriftgehrte von Jerusalem, nicht aber die sieben sogenannten makkabäischen Brüder ıd deren heldenmüthige Mutter [7]), weshalb eine Mitbeziehung auf diese kaum

---

1) Nach dem Texte der Peschito wird die Auferweckung als Glaubensthat der Proeten hingestellt: sie gaben Weibern ihre Söhne durch Auferstehung der Todten.

2) 1. Kön. 17, 18. 24 und V. 15.

3) Vgl. Röm. 1, 4; 3, 20. Die Peschito übersetzt ἐκ mit ܡܢ von, aus, das aber r oft = ܒ (per) ist.

4) 2. Makk. 6, 18 ff.

5) 2. Makk. 6, 30.

6) Die Uebersetzung der Peschito: andere starben durch Marter (ܒܫܘܢܩܐ) ist ungenau.

7) Der Bericht des vierten Buches der Makkabäer, wornach auch die 7 Brüder auf m Rade (τροχός) starben, die Mutter aber sich selbst in's Feuer stürzte, ist schon um eser letztern Behauptung willen unzuverlässig.

im Sinne des Apostels lag, so sehr auch der Plural ἄλλοι diese Mitbeziehung zu rechtfertigen scheint[1]); denn der Plural ἄλλοι kann wie ἔφραξαν (V. 33) als eine rhetorische Erweiterung betrachtet und die Zurückweisung der Erlösung aus Marter und Tod im Glauben an eine selige Auferstehung ohne Weiteres auch dem Eleazar beigelegt werden[2]). Will man gleichwohl im Hinblick auf προςδεξάμενοι κλ. wegen dessen Uebereinstimmung mit dem Originalbericht eine Mitbeziehung auf die sieben Brüder und ihre Mutter aufrecht erhalten, dann muß man entweder τυμπανίζειν im allgemeinen Sinne von „quälen, martern" (Peschito) nehmen; dagegen aber spricht das Etymon τυμπανίζειν, das eine ganz bestimmte Todesart bezeichnet, sowie die ganze Deduction (33—38), welche in jedem einzelnen Satzgliede die Verschiedenartigkeit der Glaubensbewährung zum Ausdrucke bringt, oder man ist zur Annahme genöthiget, der Verfasser habe gleich bei dem ersten Martyrium den Glauben aller angeführten Martyrer überhaupt charakterisiren wollen. Gegen diese Auffassung aber spricht die Satzverbindung; denn προςδεξάμενοι kann nur auf ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν bezogen werden. Οὐ προςδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν geht nach unserer Erklärung auf Eleazar, obwohl diese Worte an sich ebenso auf die makkabäischen Brüder, aber auch auf viele Andere passen, die um den Preis der Glaubensverleugnung sich die Freiheit hätten verschaffen können, aber den Tod um des Glaubens willen vorzogen. Tu (Domine) scis rief der sterbende Eleazar aus[3]), quia, cum a morte possem liberari, duros corporis sustineo dolores. In dem Absichtssatze ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν beruht das Prädikat κρείττονος auf dem Vergleich mit einer anderen Auferstehung, wobei an die zu Anfang des Verses genannte Art der ἀνάστασις gedacht werden muß. Diese ist eine Auferstehung zum irdischen, vergänglichen Leben, jene der Uebergang zum ewigen und unvergänglichen Leben in Glorie und Seligkeit, darum κρείττων, der herrliche Lohn des Martyrertodes. Κρείττων bezieht sich also nicht auf den höhern Grad der verklärten Auferstehung, noch weniger steht es im Gegensatz zur Auferstehung der Gottlosen und Ungläubigen; beides widerspricht dem Contexte.

V. 36. ἕτεροι δὲ ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πεῖραν ἔλαβον, ἔτι δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς·

V. 36. **andere aber erfuhren Mißhandlungen und Schläge, dazu Bande und Kerker;**

Das gegensätzliche ἕτεροι δὲ bezeichnet die Personen als neue, indem es dieselben förmlich trennt. Aus der Vergleichung der Ausdrücke ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων mit 2. Makk. 7, 1. 7. 10 (μάστιξι, ἐμπαιγμὸς ἐνέπαιζετο) erhellt die Beziehung auf die sieben Brüder und ihre Mutter mit Evidenz. Ἐμπαιγμοί[4]) sind nicht blos Verspottungen in Worten, sondern vielmehr thätliche mit Schimpf

1) Vgl. 2. Makk. 7, 9. 14. 23.

2) 2. Makk. 6, 25. 26. 30.

3) 2. Makk. 6, 30.

4) Im hebr. Original steht das Wort הַעֲלוּלִים (עָלַל), das nicht blos Verspottung, sondern auch Mißhandlung bezeichnet. 2. Makk. 7, 7; 1. Makk. 9, 26.

verbundene Mißhandlungen. Da μαστίζειν nicht blos geißeln, sondern überhaupt peitschen, schlagen bedeutet und die eigentliche Geißelung, wie sie bei den Römern vorkam, durch kein Beispiel der kanonischen alttestamentlichen Schrift belegbar ist, dürfte die Uebersetzung „Schläge“ [1]) (vulg. verbera) vorzuziehen sein. Πεῖραν λαμβάνειν kann hier nicht heißen: einen Versuch machen (V. 29), sondern: in Erfahrung bringen (durch Leiden) = erdulden [2]). Das folgende ebenfalls von πεῖραν ἔλαβον abhängige Redeglied enthält keinen Climax; denn ἔτι δὲ [3]) ist nicht blos steigernd wie Luk. 14, 26; Apgsch. 2, 26, sondern auch hinzufügend, und kann hier nur in diesem Sinne genommen werden, da jenen Todesmartern gegenüber Bande und Kerker keine Steigerung bilden. Nicht die Dauer, sondern die Intensivität der Leiden bestimmt ihre Größe. Der Apostel denkt hiebei wohl an den Propheten Michäas [4]) und namentlich an Jeremias [5]).

V. 37. ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐπειράσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον, περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι,

V. 37. sie wurden gesteiniget, zersägt, versucht, starben durch Schwertes Mord dahin, zogen umher in Schafspelzen, in Ziegenfellen, darbend, geängstigt, Ungemach leidend.

Bei ἐλισθάσθησαν hat der Apostel wohl den priesterlichen Propheten Zacharias [6]), den Sohn des Jojadas, den der König Joas steinigen ließ, im Auge. Die Steinigung war bei den Juden die gewöhnliche Todesstrafe, und von Prophetensteinigung redet auch der Herr [7]). Vielleicht ist auch Jeremias gemeint, der nach jüdischer Tradition [8]) in Oberegypten den Tod der Steinigung erduldet haben soll. An die Steinigung Naboths [9]) dürfte schwerlich zu denken sein, weil sie nicht wegen seines Glaubens über ihn verhängt wurde. — Die Marter der Zersägung soll einer altjüdischen Ueberlieferung zufolge Jeremias auf Befehl des Königs Manasse erduldet haben. Dieser Todesart geschieht auch 2. Sam. 12, 31 [10]) und 1. Chron. 20, 3 Erwähnung. Der griechische Text, wie die syrische Uebersetzung [11]) stimmen in der Wahl des Wortes überein: sie wurden zer-

---

1) 2. Makk. 6, 30; 7, 1. — Die Peschito hat ܡ̈ܚܘܬܐ percussiones, plagae, und die Londoner hebr. Uebersetzung מַכּוֹת Schläge.

2) Gut Estius: In malis experiri sive experientiam capere nihil aliud est, quam pati.

3) Die Peschito setzt statt ἔτι δὲ wiederum alii mit einem neuen Zeitworte: traditi sunt (ܐܫܬܠܡܘ): andere wurden den Banden und Kerkern übergeben.

4) 1. Kön. 22, 27; vgl. 2. Chron. 18, 26.

5) Jerem. 32, 3; 37, 14; 38, 13.

6) 2. Chron. 24, 20—22; vgl. Mtth. 23, 35.

7) Mtth. 21, 35; Luk. 13, 34.

8) Jos. Antqq. X. 3.

9) 1. Kön. 21.

10) וַיָּשֶׂם בַּמְּגֵרָה zerschnitt sie mit der Säge.

11) ܐܬܢܣܪܘ sie wurden mit der Säge zerschnitten (serrati sunt).

sägt; denn das griechische wie das syrische Wort hat diese Bedeutung. Die Uebersetzung der Vulg. secti sunt ist nicht genau, denn seccare heißt nicht zersägen, sondern zerschneiden, weshalb schon Hieronym.[1]) ἐπρίσθησαν mit serrati sunt übersetzte. Nicht ohne Schwierigkeit ist die Erklärung des Wortes ἐπειράσθησαν[2]); denn es ist nicht abzusehen, was dieser allgemeine Ausdruck inmitte genau bestimmter Todesqualen bedeuten soll. Deshalb kann auch die (sprachlich unzulässige) Erklärung von Versuchung zum Glaubensabfall mittelst Folter und Marter nicht befriedigen, abgesehen davon, daß bei dieser Annahme ἐπειράσθησαν eine andere Stelle einnehmen müßte[3]). Man hat deshalb bei der Voraussetzung, es müsse irgend ein Wort ursprünglich an dieser Stelle gestanden haben, ein ähnlich lautendes Wort von passender Bedeutung, und zwar ἐπυράσθησαν, ἐπυρώθησαν, ἐπρήσθησαν = sie sind verbrannt worden, substituirt. Unter diesen Formen dürfte die Form ἐπυράσθησαν, da sie sich am genauesten an die Buchstabengestalt des Textwortes hält, den Vorzug verdienen. Auch gegen die Bedeutung dieses Wortes läßt sich nichts Erhebliches einwenden, da sie dem nächsten Zusammenhange angemessen erscheint, ohne einen Nachdruck darauf legen zu wollen, daß dieses Redeglied mit dem folgenden zu den Sätzen: ἔσβεσαν . . und ἔφυγον . . . V. 34 eine gegensätzliche Parallele bildet. Uebrigens ist es immerhin möglich, daß ἐπειράσθησαν schon in der Urschrift gefehlt habe; denn in der Peschito bleibt dieses Wort unübersetzt[4]), was wohl kaum in der inneren Schwierigkeit desselben seinen Grund haben konnte, da eine solche Schwierigkeit einen Uebersetzer der heiligen Schrift nie der Gewissenhaftigkeit überhebt. In Anbetracht dessen jedoch, daß sämmtliche Zeugen des griechischen Textes ἐπειράσθησαν lesen, also ein eigenes Redeglied setzen, entscheide ich mich für Beibehaltung eines solchen und aus den oben angegebenen Gründen für die Leseart ἐπυράσθησαν, woraus sich die frühzeitige Entstehung der Leseart ἐπειράσθησαν unschwer erklären läßt. Es wäre dann an 2. Makk. 6, 11; 7, 5; Dan. 11, 33 zu denken.

Der Ausdruck ἐν φόνῳ μαχαίρας durch Schwertes Mord[5]) ist den LXX entnommen[6]), und das ganze Redeglied = sie wurden durch das Schwert getödtet. Unter Achab und Jezabel war der Prophetenmord an der Tagesordnung, wie wir aus der Klage des Propheten Elias ersehen[7]). Vielleicht hat der Verfasser auch die Hinrichtung des Propheten Urias mit dem Schwerte durch

---

1) Hier. comm. sup. Is. in fine libri XV.

2) Vulg. u. Ambros. tentati sunt.

3) Sei es am Anfange von V. 36, oder am Schlusse von V. 38.

4) Auch bei Eusebius u. Theophylakt.

5) Die Peschito übersetzt wie V. 34: Schärfe (ܦܘܡܐ) des Schwertes.

6) Das hebr. לְפִי־חֶרֶב (Exod. 17, 3; Deut. 13, 15; 20, 13), das sonst auch mit ἐν στόματι μαχαίρας übersetzt wird.

7) 1. Kön. 18, 4. 13; 19, 10.

den König Jojakim im Auge[1]). Mit περιῆλθον ἐν μηλωταῖς κλ. geht der Apostel von den im Glauben überwundenen Todesmartern zu den gläubig ertragenen Entbehrungen und Trübsalen über, wobei an die Propheten, besonders an Elias und Elisa zu denken ist. Von περιῆλθον mit seinen Prädikaten hängen die folgenden durch den Zwischensatz ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος abgetheilten Participien ab. Ἐν μηλωταῖς[2]) kann hier nur heißen: in Schafsfellen oder Schafspelzen[3]), weil die Ziegenfelle noch besonders genannt sind, die aber kaum in steigerndem Sinne genommen werden dürften[4]), inwieferne nämlich die Ziegenfelle als eine noch rauhere und ärmlichere Kleidung denn die Schafsfelle gelten. Es handelt sich einfach um die Kleidung der Propheten, welche die LXX als μηλωτή und als δέρρις τριχίνη bezeichnen[5]), und die hier unter den Gesichtspunkt der Armuth und Entbehrung zu stellen ist, was aus den folgenden Participien ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι hervorgeht, welche sämmtlich auf Entbehrung, Mangel und Noth hinweisen. In Wort und That wie in äußerer Erscheinung die Welt verurtheilend zogen sie umher ὑστερούμενοι. Dieses Wort bezeichnet hier die Armuth in ganz absolutem Sinne[6]) und erinnert wohl zunächst an Elias, der von Raben gespeist[7]) wurde. Sodann θλιβόμενοι[8]), ihr Leben war eine stete Beängstigung[9]) durch die von allen Seiten sie umgebenden Feinde, und ein stetes Erdulden von Uebeln aller Art κακουχούμενοι. Dieses Wort kommt in der heiligen Schrift nur in unserem Briefe vor[10]) und heißt: Uebles duldend[11]). Es bezeichnet das mühe- und leidenreiche Leben der Propheten und zwar in Beziehung auf das Leibes- und Seelenleben; denn es ist bei der Allgemeinheit der Begriffe kein Grund gegeben, letzteres auszuschließen.

V. 38. ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.

V. 38. deren nicht werth war die Welt, in Wüsten umherirrend, und auf Bergen und in Höhlen und in den Klüften der Erde.

---

1) Jerem. 26, 23.

2) Μῆλον der Apfel wird im plur. bei Homer (μῆλα) vorzüglich von Schafen, aber auch Ziegen, überhaupt zur Bezeichnung von Kleinvieh (pecora) gebraucht.

3) Die Peschito: in Lämmerfellen (ܒܡܫܟ̈ܐ ܕܐܡܪ̈ܐ).

4) Man hat sich hiebei auf Clem. Rom. c. 17 berufen, wo sich aber die umgekehrte Stellung findet: ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν.

5) 1. Kön. 19, 13. 19; 2. Kön. 2, 8. 13 ff. — Zach. 13, 4. אַדֶּרֶת שֵׂעָר; vgl. Mtth. 3, 4; Luk. 1, 6.

6) Vgl. Luk. 15, 14; Phil. 4, 12 u. a.

7) 1. Kön. 17, 6.

8) 2. Cor. 7, 5.

9) Vgl. 1. Kön. 19, 4.

10) Vgl. 13, 3. — Die Peschito übersetzt: bedrängt und geängstiget (ܘܐܠܝܨܝܢ ܘܡܬܛܪܦܝܢ) versetzt also die Redeglieder.

11) Weder der syrische Ausdruck noch der lateinische (afflicti) erschöpft den Begriff κακουχούμενοι.

Durch das Leben und Wirken dieser Propheten inmitte der Welt, hat diese eine Wohlthat genossen, deren sie sich durch die Verfolgung derselben unwürdig erwies[1]). Sie haben die Gefahr des gänzlichen Unterganges im Heidenthum abgewendet und dem Reiche Israel noch eine lange Gnadenzeit erfleht und erkämpft. In den Worten: „ihrer[2]) war die Welt nicht werth" ist einerseits das Lob des Glaubens, andererseits das Urtheil über die Welt ausgesprochen. Es ist die Erhabenheit des Erstern und die Niedrigkeit der Letztern[3]), die uns vor Augen gestellt wird. Aber auch eine große Quelle des Trostes liegt in diesen Worten für alle, welche in schweren Glaubensprüfungen ihre Tage zu durchleben haben. Immer ist die Welt undankbar gewesen gegen jene Männer, die ihre Ehre und Freude sein sollten; sie wird es auch in Zukunft sein; denn sie bleibt sich immer gleich in ihren Anschauungen über das, was Jenseits liegt. Wie Prometheus an den Felsen ist sie an die Erde geschmiedet mit ihrem Denken und Wünschen, ihrem Sehnen und Handeln, und hat in diesem Erdensinne alles Ideale und Transcendentale verloren, was eben die Seele des Glaubens bildet. Mitten hinein in diese Leidenszeit um des Glaubens willen tönt trostreich das apostolische Wort: Ihrer ist die Welt nicht werth. Die nun folgenden Redeglieder schildern den Lebenswandel der Propheten[4]) nach ihrem Leben in der Flucht vor der Welt und ihren Machthabern. Hiebei geht aber der Apostel über den bisherigen Gesichtskreis noch hinaus, indem er unverkennbar neben den Propheten auch die Zeit der Makkabäer in's Auge faßt[5]), denen Wüsten, Gebirge und Höhlen in der seleucidischen Verfolgungszeit zum gewöhnlichen Zufluchts- und Sammelorte dienten. Da jedoch περιῆλθον auf die Propheten zurückweist, so ist hier vorzugsweise an diese zu denken, an Elias und Elisa, welche in der Einsamkeit des Carmel weilten, an Elias, der sich vor der Prophetenmörderin Jezabel in eine Höhle des Horeb zurückzog, an die Propheten, welche Obadia in zwei Höhlen verbarg. Πλανώμενοι, das nicht Apposition zum Subjectsbegriff des voranstehenden Relativsatzes ist; denn in diesem Falle müßte πλανωμένων stehen, bezeichnet das unstete und planlose Umherirren, wie es eben die Zeit der Verfolgung mit sich brachte. Σπήλαιον ist die in eine Kammer verlaufende Kluft, ὀπή die Kluft überhaupt[6]). Diese Ausscheidung der Begriffe ist jedoch nur zulässig, wenn die beiden Worte nebeneinander stehen. Alleinstehend werden sie promiscue gebraucht.

1) Als Grund hievon gibt Estius an: quia mali eo ipso, quod mali sunt, maxime si bonos persequantur, indignos se reddunt bonorum consortio, ac beneficiis, quorum propter bonos secum morantes fieri solent participes.

2) Das Rel. ὧν geht selbstverständlich auf das in περιῆλθον beschlossene Subject.

3) Κόσμος im Gegensatze zu den Glaubenshelden kann hier nur die Ungläubigen bezeichnen, oder die Welt im Sinne Christi und des heil. Johannes in seinen Briefen.

4) 1. Kön. 18, 4. 13; 19, 8. 13.

5) 1. Makk. 2, 28 ff.; 2. Makk. 5, 27; 6, 11.

6) Ὀπή (ὄψ ὠψ) eigentlich: Schauloch, Lichtloch, Lücke. — Estius: Speluncae dicuntur receptacula majora, cavernae minora, sive in petris nata vel facta, sive in terra.

V. 39. Καὶ οὗτοι πάντες, μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως, οὐκ ἐκομίσαντο τὴς ἐπαγγελίαν,	V. 39. Und diese Alle, die durch den Glauben gutes Zeugniß erhielten, haben die Verheißung nicht davon getragen,

Οὗτοι πάντες sind alle von V. 4 an genannten oder charakterisirten Glaubenshelden, nicht blos die zuletzt (V. 36—38) Aufgeführten. Μαρτυρηθέντες ebenso prägnant wie V. 2, gutbezeugt nämlich durch Gott, der als letzter Urheber der heiligen Schrift in ihr redet und ihnen das Zeugniß des Gerechtseins und des göttlichen Wohlgefallens gegeben hat. Mit διὰ πίστεως wird der Glaube als die vermittelnde Ursache bezeichnet, welche ihnen das rühmliche Zeugniß verschafft hat. Der Satz οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν bezieht sich nach V. 13 zunächst auf die Lebensdauer der alttestamentlichen Gläubigen; sie haben, so lange sie lebten, die Verheißnng nicht erlangt, nämlich die verheißenen Güter [1]). Es kommt nun vor Allem darauf an, was hier unter ἐπαγγελίαν zu verstehen [2]), ob dieses Wort im engeren oder im weiteren Sinne zu nehmen sei. Im ersten Falle wäre es von dem schließlichen messianischen Heile, von jener τελείωσις zu fassen, welche erst mit der Auferstehung der Todten und der Aufrichtung des ewigen Reiches Christi eintritt, also mit der Parusie zum Weltgerichte zusammenfällt, wornach dann der Gedanke wäre, daß alle diese auch jetzt das Verheißene noch nicht erlangt haben. Abgesehen nun davon, daß bei dieser Auffassung der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Bundesgliedern, insoferne diese wie jene erst bei der Auferstehung in den vollen Besitz der τελείωσις gelangen, aufhört, was im Hinblick auf das im Hebräerbriefe und speciell in V. 39 und 40 immer geltend gemachte gegensätzliche Verhältniß des A. und des N. B. und seiner Glieder ungerechtfertigt erscheint; so ist offenbar die Meinung des Apostels die, daß die alttestamentlichen Gläubigen dadurch, daß sie vollendet wurden (V. 40) der Erfüllung der Verheißung theilhaftig geworden, d. h. in die Verklärung, in die Herrlichkeit und Seligkeit eingegangen sind. Κομίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν und τελειοῦσθαι sind hier identische Begriffe, und da 12, 23 die in den Himmel versetzten alttestamentlichen Gläubigen [3]) πνεύματα δικαίων τετελειωμένων heißen, so kann sich hier ἐπαγγελίαν nicht auf die Auferstehung der Todten beziehen. Es ist dieses Wort in diesem Zusammenhange vielmehr im weiteren Sinne, d. h. vom messianischen Heile nach seinem ganzen Umfange in seinem Beginne, seiner Entfaltung und Vollendung zu nehmen, wie es sich auf das Diesseits und Jenseits, auf Leib und Seele erstreckt. Dieses messianische Heil haben die Gläubigen des A. B. nicht erlangt, weder während ihres Lebens, noch nach ihrem Tode aus dem einfachen Grunde, weil es noch nicht erworben war. Bis zu diesem Zeitpunkte galt von ihnen das Wort: οὐκ

1) Vgl. 6, 15; 10, 36; 11, 13.

2) Ἐπαγγελία ist die Verheißung κατ' ἐξοχήν, die Verheißung des messianischen Heiles. Es heißt nicht τὰς ἐπαγγελίας; denn einzelne Verheißungen haben sich auch schon den alttestamentlichen Gläubigen verwirklichet (V. 33).

3) Wenigstens sind sie in diese Bezeichnung mit einbegriffen.

ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν. Nachdem aber das Heilswerk durch Christi Opfertod vollbracht war, sind sie thatsächlich desselben theilhaftig geworden wenigstens insoweit als ihre Seelen zur himmlischen κατάπαυσις gelangt sind.

V. 40. τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν.

V. 40. indem Gott für uns etwas Besseres vorausersehen hatte, damit sie nicht ohne uns vollendet würden.

Der Grund, warum jene Gläubigen des A. B. ungeachtet ihres gut bezeugten Glaubens noch nicht der Erfüllung der Verheißung theilhaftig werden konnten, liegt dem Apostel in der im göttlichen Rathschlusse begründeten Thatsache, daß nicht sie allein, sondern auch noch die kommenden Geschlechter daran Theil zu nehmen bestimmt waren. Das im göttlichen Rathschlusse für uns gelegene κρεῖττόν τι [1]) ist etwas Besseres im Vergleiche mit dem, was für die alttestamentlichen Gläubigen bestimmt war, welche im Leben die Erfüllung der Verheißung nicht mehr sahen, und auch nach ihrem Tode noch eine lange Wartezeit hatten, bis der Tag des messianischen Heiles für sie anbrach, wogegen den Christen schon in ihrem irdischen Leben jene geistige und sittliche Vollendung eignet, die aus der Aneignung des messianischen Heiles hervorgeht, und der Tod für ihre Seelen der directe Uebergang zur himmlischen Vollendung ist [2]). Das κρεῖττόν τι ist also dies, daß wir nicht, wie jene, unser Leben lang und auch noch nach demselben auf die Erfüllung der Verheißung warten, sondern derselben schon während unseres Lebens theilhaftig werden können, da Christus schon erschienen ist und sein hohepriesterliches Werk vollendet hat [3]). Daß wir in der Zeit der Erfüllung leben, das ist der große Vorzug, den wir vor jenen haben, und wir haben ihn τοῦ θεοῦ προβλεψαμένου, vermöge des für uns besonders gnädigen Rathschlusses Gottes, gemäß welchem zu unserer Zeit der Messias erschienen ist. Das κρεῖττόν τι besteht also nicht darin, daß den Christen eine viel größere Herrlichkeit bevorsteht; denn jene sollen ja mit uns vollendet werden. Seine Absicht ging dahin, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν; sie sollten nicht ohne uns, sondern erst mit uns zur Vollendung kommen, sie sollten uns nicht in der Vollendung zuvorkommen, sondern ihr erst, wenn wir zu ihnen hinzugekommen wären, mit uns theilhaftig werden. Der Gedanke ist also der: Indem Gott jenen uns einen Vorzug vor den Gläubigen des A. B. zuwendenden Rathschluß gefaßt hat, hat er den Zweck gehabt, zu gleicher Zeit und durch eine einzige, Allen, den alt- und neutestamentlichen Gläubigen zu gute kommende Veranstaltung sie und uns zur Vollendung zu führen; beide Theile vorerst zu einer relativen, der aber schließlich und zwar

1) Die Peschito übersetzt κρεῖττόν τι mit commodum nostrum ([illegible]): weil Gott zuvor geschaut hat auf unsern Nutzen.

2) Vgl. Mayer, Comment. z. d. St.

3) So auch Delitzsch: Dieses Vorzüglichere ist eben das diesseitige Erleben der Verheißungserfüllung, welche jene nicht erlebt haben.

auch wieder gleichzeitig, nämlich am Tage der Parusie Christi, die absolute den ganzen Menschen nach Leib und Seele umfassende Vollendung beiderseits nachfolgen wird. Diese gleichzeitige und allgemeine ein für allemal bewirkte Vollendung ist zu Stande gekommen durch das Opfer des neutestamentlichen Hohenpriesters. Dieses Opfer ist der Grund der τελείωσις der Gläubigen des A. und des N. B.; jene sind also nicht ohne uns, sondern zugleich mit uns, d. h. zu gleicher Zeit und durch ein und denselben Akt vollendet worden[1]). Für diese Erklärung spricht 12, 23, wornach die Gläubigen des A. B. nicht erst zur Zeit der Parusie τετελειωμένοι werden, sondern dies schon sind; ebenso 10, 14, wo τελειοῦσθαι nicht von der Parusie, vielmehr einzig und allein vom Opfer Christi abhängig gemacht wird. Nichts deutet also darauf hin, daß hier einzig und allein an die vollkommene subjective Verwirklichung der τελείωσις durch die Wiederkunft Christi gedacht werden müsse. Nebenbei sei noch bemerkt, daß V. 40 einen nicht undeutlichen Hinweis auf die Erhabenheit des A. B. enthält und zugleich eine Aufforderung für die Leser, sich durch die Glaubenskraft und den Opfermuth der alttestamentlichen Gerechten nicht beschämen zu lassen, vielmehr der dargebotenen Fülle des Heiles in Christo sich jederzeit würdig zu erweisen.

Vierter Abschnitt.

Wiederholte Ermahnung zur Standhaftigkeit im Glauben und zur Ausdauer im Leidenskampfe.

(Cap. 12, 1—13.)

Nach Vorführung einer so langen Reihe herrlicher Glaubensvorbilder kehrt der Apostel zu der 10, 35 ff. abgebrochenen Ermahnung zur standhaften Beharrlichkeit im Glauben und Glaubensleben als der Bedingung des Heiles angesichts der nahen Ankunft des Herrn wieder zurück, indem er mit Beziehung auf diese Beispiele weltüberwindenden, sieggekrönten Glaubens und namentlich unter Hinweis auf Jesus, das für die Christen nächste und höchste Glaubens- und Leidensvorbild, die Leser unter Hinzufügung neuer, gewichtiger Motive wiederholt ermuntert und ermahnt, auszuharren im Kampfe gegen die Sünde und die dabei sie treffenden Leiden als eine liebevolle, heilsame und segensreiche Züchtigung Gottes zu erkennen.

Cap. XII. V. 1. Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι᾽ ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα,

Cap. XII. V. 1. Demzufolge laßt denn auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns herum haben, allen Ballast ablegend und die uns leicht umschließende Sünde, mit standhafter Beharrlichkeit den uns vorliegenden Wettkampf laufen,

1) Vgl. Riehm l. c. S. 583.

Mit dem Hauptsatze: τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς δι᾽ ὑπομονῆς τρέχωμεν κ. λ. knüpft der Verfasser wieder an 10, 36: ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν an, indem er die Bewährung des christlichen Lebens im Glauben unter dem Bilde¹) eines Wettlaufes nach dem vorgesteckten Ziele der ewigen Herrlichkeit und Seligkeit darstellt. Der Uebergang wird vermittelt durch das volltönende τοιγαροῦν²), das als eine verstärkte Folgerungspartikel unter gleichzeitiger Hinweisung auf einen Thatbestand (τοιγαρ; τοι soviel als τῷ) zu betrachten ist = demzufolge, also. Καὶ ἡμεῖς auch wir, die Glieder des N. B. ebenso wie die vorhergepriesenen Glaubenszeugen des A. B. Die Worte τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων bilden eine Apposition zu ἡμεῖς, welche den Inhalt von Cap. 11 zusammenfaßt und das τοιγαρ näher erklärt. Νέφος, auch bei Classikern nicht ungewöhnlich, ist bildliche Bezeichnung einer großen Menge. Μάρτυρες sind offenbar die in Cap. 11 vorgeführten Glaubenshelden, die in Gesinnung, Wort und That für den Glauben gezeugt und seine Kraft an sich erfahren haben. Es frägt sich nur, ob diese μάρτυρες an unserer Stelle als solche zu betrachten sind, welche durch ihr eigenes Leben und Sterben von ihrem Glauben Zeugniß abgelegt haben, oder als solche, welche dem Wettlaufe der Christen als Zuschauer beiwohnen, oder ob beide Anschauungen zu combiniren seien. Ich entscheide mich ausschließlich für die erste Auffassung und zwar aus folgenden Gründen: Der Participialsatz ist summarische Zusammenfassung von Cap. 11, das von der Zeugenschaft handelt, welche die Gläubigen des A. B. durch ihr eigenes Leben abgelegt haben, nicht aber davon, daß sie zugleich Zuschauer unserer Glaubenskämpfe seien. Der Ausdruck μάρτυρες selbst, kann dem Sprachgebrauche gemäß nur im activen Sinne gedeutet werden; denn μάρτυρ ist nicht gleich μαρτυρηθείς. V. 2 wird Jesus als höchstes Vorbild eines Glaubenszeugen an die alttestamentlichen μάρτυρες gereiht, und zwar als ein Zeuge, zu dem wir emporschauen sollen, nicht aber als ein solcher, der als Zuschauer unserer Kämpfe vom Himmel aus auf uns herabschaut. Dieses Coordinationsverhältniß fordert bei μάρτυρες die gleiche Auffassung. Der Ausdruck περικείμενον ἡμῖν νέφος³) eine um uns herumliegende Wolke (Schaar) enthält keine Nöthigung, dieses Redeglied mit dem Bilde vom Wettkampfe in Verbindung zu bringen, und diese Schaar als Zuschauer zu betrachten, besagt vielmehr nur, daß wir immer und überall von einer Menge von Glaubensvorbildern uns umgeben sehen⁴), die in gleicher oder ähnlicher Lebenslage siegreich den Kampf bestanden haben und uns

1) 1. Cor. 9, 24; Gal. 2, 2; 5, 7; Phil. 2, 16; 2. Tim. 4, 7.

2) Im N. T. nur noch 1. Theß. 4, 8; Vulg. itaque. Die Peschito hat ܡܛܠ ܗܢܐ = διὰ τοῦτο wie Mtth. 6, 25; 13, 13; Vulg. ideo. Statt dessen wird gewöhnlich διὰ τοῦτο, ὅθεν, διό, ἄρα οὖν gesetzt. — Nach Delitzsch affirmirt τοι den Sachverhalt, während γάρ darauf fußt und οὖν daraufhin folgert.

3) Die Peschito übersetzt: wie Wolken uns umgebend (ܡܚܕܪܝܢ). Die Uebersetzung der Vulg. ist nicht genau.

4) So auch Estius: Horum itaque testium nubes imposita sive circumposita ac circumfusa nobis dicitur, quia tam multi sunt, ut, quocumque nos vertimus, obvia sint eorum exempla.

gleicher standhafter Beharrlichkeit mahnen und ermuntern. Dazu kommt end-
h, daß die ganze Mahnung sich auf die herrlichen Glaubensvorbilder, nicht
er darauf gründet, daß sie uns im Wettkampfe zuschauen, daß sie passive
:ugen desselben sind. — Mit dem Participialsatz: ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα
ὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν beginnt das Bild vom Wettlaufe in der Renn-
hn. Wie der in der Rennbahn Laufende zuvor Alles ablegt, was ihn beschweren
er hemmen kann, um den Siegespreis zu erringen, so sollen auch die Christen
les von sich werfen, was ihnen in ihrem Christenlaufe auf der Bahn des Lebens
nderlich sein oder werden könnte. Unter ὄγκος Bürde, Last überhaupt alles Be-
iwerende, kann hier nicht die Sünde gemeint sein, da diese noch speciell genannt
:rd, sondern das, was im Laufe aufhält, ohne gerade denselben unmöglich zu
achen. Ohne Zweifel ist an die Last des Judenthums zu denken, unter welcher
: Leser wegen ihrer Anhänglichkeit an dasselbe noch immer einhergingen, und an
: vielen irdischen Sorgen, wie sie die damaligen Verfolgungen und Bedrängnisse
it sich brachten. Das größte Hinderniß in jenem Wettlaufe ist aber die Sünde.
ıch dem Sinne von ὄγκος als einer vom Menschen getragenen Last und ge-
äß dem Verbum ἀποτίθεσθαι[1]), das gleichfalls in unserem Bilde ein Ablegen
ıer selbst getragenen Bürde, nicht ein Hinwegräumen eines auf der Rennbahn
genden Hindernisses[2]) bezeichnet, ist ἁμαρτία die an der eigenen Person haf-
ıde, sie umschließende, Sünde. Das Epitheton εὐπερίστατον[3]) ist mit Bezug
ıf das Bild vom Wettlauf gewählt, und wird am Besten vom Medium περιΐσ-
σθαι = sich herumstellen, umgeben, abgeleitet, wornach die Sünde mit einem
ıgsumschließenden und daher im Laufe hemmenden Gewande verglichen ist[4]).
; kann hiebei sowohl an den Hang zum Bösen überhaupt, als an den Hang
m Glaubensabfall gedacht werden.

Mit δι' ὑπομονῆς setzt sich der Hauptsatz wieder fort, welcher das ausge-
ägte Bild vom Weltlaufe enthält. Ὑπομονή weist hiebei auf 10, 36 zurück,
ıf die Nothwendigkeit standhafter Ausdauer, von welcher die Erreichung des
ɪgesteckten Zieles bedingt ist. Die nach der Analogie von τρέχειν δρόμον ge-
ıdete klassische Formel τρέχειν ἀγῶνα kann nur heißen den Wettlauf laufen;
nn der allgemeine Begriff von ἀγών wird durch das Verbum τρέχειν als
ımpfeslauf oder Wettlauf bestimmt[5]). Τὸν προκείμενον ἡμῖν den uns vor-
genden (Wettlauf), der noch zu bestehen ist. Es ist ein mit Mühseligkeiten

1) Ephes. 4, 22. 25; Col. 3, 8; Jak. 1, 21; 1. Petr. 2, 1.

2) Die Peschito: peccatum quod omni tempore paratum est (ܡܛܝܒܐ v. Pael ܛܝܒ parare) nobis, faßt also die Sünde als eine solche, die immer in den Weg tritt, n unseren Lauf zu hindern.

3) Εὐπερίστατον ist ein ἅπαξ λεγόμενον.

4) Die Erklärung: „die gar fein uns umzingelnde," „sich allseits in den Weg stel-
ıde Sünde" ist mit ἀποθέμενοι unvereinbar; denn die von außen an uns herantretende
inde kann wohl überwunden oder abgewiesen, aber sie kann nicht abgelegt werden.

5) Die Erklärung von currere certamen mit currendo certare (Est.) macht den
ımpf zum Hauptbegriffe, was mit dem Bilde vom Laufen in der Rennbahn nicht
ɪrmonirt.

und Gefahren verbundenes, die ganze Lebenszeit umfassendes Laufen, daher die Mahnung δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν. Die Leser waren in die Bahn des Evangeliums und der Gnade bereits eingetreten, sie hatten auch den Lauf schon begonnen. Nun aber fingen sie an inne zu halten und auf den Siegespreis zu verzichten. Sie standen zwar noch in der Rennbahn des Christenthums, aber sie waren daran, den Lauf einzustellen, weil die Last, die sie mit sich führten, ihren Lauf hinderte und denselben geradezu unmöglich machte.

V. 2. ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρὸν, αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν.

V. 2. Hinblickend auf des Glaubens Vorgänger und Vollender, Jesus, der um die vor ihm liegende Freude das Kreuz erduldete, der Schmach nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat.

Von den alttestamentlichen Glaubensvorbildern lenkt der Apostel die Blicke der Leser auf Jesus das herrlichste Glaubensvorbild der Christenheit. Mitten im Wettlaufe sollen unsere Augen auf Jesus gerichtet sein, der dieselbe Bahn uns vorangelaufen und es dabei zur Vollendung gebracht hat. Es wird hier Christi eigener Glaubenslauf und Glaubenssieg als Vorbild den Lesern vor Augen gehalten. 'Αρχηγός bedeutet nicht den Urheber, der etwas wirkt, das ihm selbst als Product gegenübersteht, sondern den Vorgänger, der selbst etwas zuerst ausübt, leidet und leistet[1]), und dem diejenigen, denen er vorangeht, zu folgen haben. Es ist sonach die Erklärung, ἀρχηγός bezeichne denjenigen, der den Glauben in uns erweckt oder begründet hat und ihn zur Vollendung bringt, schon sprachlich unzulässig. Dagegen spricht aber auch der Zusammenhang; denn wie in V. 1 die Schaar der alttestamentlichen Glaubenszeugen, so wird V. 2 auch Christus als Glaubens v o r b i l d hingestellt, was der folgende Relativsatz über allen Zweifel erhaben darthut. Bei dieser Auffassung von ἀρχηγός muß auch der andere Ausdruck τελειωτής auf den Glauben bezogen werden, den er selbst an den Tag gelegt; denn es geht nicht an, den von ἀρχηγός und τελειωτής gemeinsam und in gleicher Weise abhängigen genit. πίστεως in Verbindung mit ἀρχηγός also Christi eigenen, und in Verbindung mit τελειωτής als unseren Glauben zu fassen. Entweder ist πίστεως bei ἀρχηγός u n d τελειωτής nur vom Glauben Christi, oder nur von unserm Glauben zu verstehen, und da letztere Auffassung unzulässig ist, so müssen wir uns für die erstere entscheiden. So wird Christus durch den Namen τελειωτὴς τῆς πίστεως als derjenige bezeichnet, der durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendung dargestellt und zur Anschauung gebracht hat, aber auch wie das Schlußglied des Verses zeigt, als derjenige, welcher das Ziel des Glaubens erreicht, den Lohn des Glaubens sich errungen hat, indem er sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt. Bei dieser Auffassung behält das Wort τελειωτής die ihm zukommende

---

1) Vgl. Mayer, Comment. z. d. St.

ansitive Bedeutung, auf welche Delitzsch zur Begründung seiner Erklärung n so großes Gewicht legt[1]). Es ist selbstverständlich jene πίστις gemeint, die 1, 1 als ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων geschildert ird, also ein Glaube, der seiner psychologisch-ethischen Seite nach ganz dem nsrigen gleich ist; denn nur deshalb, weil sein Glaube dem von uns gefor- rten ganz gleichartig ist, kann auf sein Verhalten als auf das höchste und hönste Glaubensvorbild hingewiesen werden[2]). Daß die Tugend des Glaubens hristo beigelegt werden könne, unterliegt im Hinblicke auf 2, 17 und 4, 15, ornach er uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen, keinem Zweifel. uch steht er in demselben Vertrauensverhältniß zu Gott wie seine Brüder, die lenschen (2, 13). Sein Bitten und Flehen wie seine εὐλαβεία (5, 7. 8) iben die πίστις zur Voraussetzung und zum Inhalte. Es kann demzufolge ich nicht befremden, wenn ihm eine Vollendung im Glauben zugeschrieben ird, welcher eine fortwährende Entwickelung vorangeht. Das liegt schon in der enschlichen Natur Christi; denn ist Christus wahrer Mensch, so muß auch sein ligiös sittliches Leben einer wahrhaft menschlichen Entwickelung, eines bestän- gen Wachsthums fähig gewesen sein; und ist ersichtlich aus seiner Vollendung n Gehorsam (5, 8), welche mit jener des Glaubens gleichen Schritt hält. Der elativsatz beschreibt nun den vorbildlichen Glauben Jesu in Ansehung seines egenstandes und seines Zieles und wie er ihn, um zu diesem Ziele zu ge- ingen, durch Erduldung des schmählichen Kreuzestodes bewährt hat. Die Worte ντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς[3]) können nicht von der Freude der himm- schen Herrlichkeit verstanden werden, die Christus als ewiger Sohn Gottes schon or seiner Menschwerdung inne hatte, und deren er sich bei dieser entäußerte, och weniger von der irdischen Freude, die er auf Erden hätte genießen können[4]), orauf er aber freiwillig verzichtete, wobei dann ἀντί = anstatt wäre, sondern ur von der himmlischen Freude, zu deren Gewinnung er das Kreuz erduldete[5]). ür diese Auffassung spricht das Attribut προκειμένη, welches im Hinblick auf is Bild des Wettkampfes zur Bezeichnung des bei diesem vorgesteckten Preises ent und schon seinem Etymon nach die Beziehung auf Vergangenes, Vorzeit- ches nicht zuläßt, indem es den Blick in die Zukunft richtet. Dafür spricht auch ınz besonders der Umstand, daß im ganzen Briefe die Erhöhung Christi zur echten Gottes als Lohn und Siegespreis dargestellt wird, den er sich vorzugs- eise durch sein Todesleiden verdient und errungen hat. So erscheint auch hier

1) Er macht nämlich bei τελειωτής unseren Glauben zum Object.

2) Sonderbarer Weise hat eine Menge von Auslegern bei der πίστις an den dog- atisch begrenzten Begriff des Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus gedacht, ie er im Römerbriefe zur Darstellung gelangt. Bei einer solchen Auffassung kann frei- ch von Christus als Glaubensvorbild keine Rede sein.

3) Peschito: der statt der Freude, die ihm war (ܚܠܦ ܚܕܘܬܐ ܕܗܘܬ ܠܗ) das Kreuz duldete.

4) Estius in h. l.

5) Cornel. a Lap.: Proposito sibi gaudio i. e. propter gaudium sibi propositum ıstinuit crucem.

das Sitzen zur Rechten in der zweiten Hälfte des Relativsatzes als nähere Bestimmung der προκειμένη χαρά, wornach ἀντί als Präposition des Preises, d. i. des Siegespreises wie V. 16 = um, für, gegen zu fassen ist. Um die vor ihm liegende Freude erduldete er einen Tod, wie das Kreuz ist. Das Fehlen des Artikels bei σταυρόν gibt das grausame und schmachvolle der Todesart der Kreuzigung zu bedenken[1]) Daß hier σταυρόν das Kreuz, d. i. die Kreuzigung bezeichne, nicht Leiden im allgemeinen Sinne, ist aus αἰσχύνης καταφρονήσας ersichtlich; denn αἰσχύνη ist eben die Schmach der Kreuzigung, die qualvollste und schimpflichste Todesstrafe[2]), die es im Alterthum gab. Auch bei αἰσχύνης fehlt der Artikel, wodurch der Begriff verallgemeinert wird = Schmach aller Art, die mit der Kreuzigung verbunden war. Das letzte Redeglied ἐν δεξιᾷ τε[3]) τοῦ θρόνου κλ. zeigt uns den herrlichen Lohn für sein im Todesleiden bewährtes und abgeschlossenes Glaubensleben. Nachdem er angesichts des Siegespreises bis zum Kreuzestode kämpfend unser Glaubensvorgänger geworden, hat er sich zur Rechten Gottes gesetzt, und sitzt daselbst noch und in alle Ewigkeit. Auf dieses fürdauernde Sitzen weist das perf. κεκάθικεν[4]) hin, das uns zugleich die Bürgschaft gibt, daß auch uns der Lohn für unsere Ausdauer im Leiden nicht fehlen werde[5]). Diese Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit Christi ist der Kampf- und Siegespreis für jeden, der in der Rennbahn des Lebens im steten Aufblick zum ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως bis an's Ende nach dem vorgesteckten Ziele lauft.

V. 3. Ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς αὐτὸν ἀντιλογίαν, ἵνα μὴ κάμητε, ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.

V. 3. Betrachtet nämlich den, der solchen Widerspruch gegen sich von den Sündern erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, an eueren Seelen erschlaffend.

Während V. 2 den Nachweis liefert, daß Jesus das vollkommenste Vorbild der πίστις gewesen sei, wird V. 3 gezeigt, wie der Hinblick auf ihn auch uns zur gleichen Gesinnung entflamme, und wie dieses Hinschauen auf Jesus zum eigenen Laufe nothwendig und heilsam sei. Ἀναλογίσασθε enthält eine gesteigerte Wiederaufnahme des ἀφορῶντες, indem dieses zum Gegenstande sorgfältigen und allseitigen Nachdenkens gemacht wird, wobei γάρ explicativ zu nehmen ist[6]). Der Ausdruck: τὸν τοιαύτην ἀντιλογίαν ὑπομεμενηκότα enthält eine feine Vergleichung dessen, was Christus zu dulden hatte, mit dem, was die Leser

---

1) Die Peschito: und er unterwarf sich der Schmach.

2) Auch Cicero in Verr. 5, 64 bezeichnet den Kreuzestod als crudelissimum teterrimumque supplicium.

3) Τε ist Anreihungspartikel.

4) Die Leseart ἐκάθισεν ist gegen alle Uncialen, die meisten Minuskk. und Kirchenväter. — Ueber das Sitzen zur Rechten Gottes vgl. 1, 3.

5) Vgl. Röm. 8, 17.

6) Mehrere griechische Codd. und die Peschito haben οὖν, fassen also unseren V. argumentativ.

zu dulden haben. Ἀντιλογία Widerrede, Widerspruch[1]), bezeichnet hier Widerstand in der That[2]), und zwar ist die Kreuzigung gemeint, worauf unverkennbar τοιαύτην und das wie V. 2 gebrauchte Zeitwort ὑπομένειν zurückweist, ohne jedoch die der Kreuzigung vorangehenden thätlichen Mißhandlungen auszuschließen. Diesen Widerspruch hat er an seiner eigenen Person erduldet (εἰς ἑαυτόν)[3]) und zwar ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν. Durch diese nähere Bestimmung wird der Gegensatz zwischen ihm dem Sündelosen und Heiligen, dem widersprochen wurde, und den Sündern, welche widersprachen, hervorgehoben. Ἁμαρτωλοί heißen sie wegen der jedem Menschen anhaftenden Sündhaftigkeit, nicht deshalb weil sie Jesum kreuzigten; denn ihre Sündhaftigkeit datirt sich nicht von der Kreuzigung, sondern ging dieser voraus und erreichte in ihr nur ihren Höhepunkt. In dem negativen Zwecksatze ἵνα μὴ κλ., welcher das Bild vom Wettlaufe noch festhält, und sich der positiven Ermahnung V. 1 coordinirt, sind die Worte ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν mit ἐκλυόμενοι zu verbinden, da dieses ohne jene Verbindung haltlos dastände und κάμνειν in der Regel absolut gebraucht wird. Die Formel ἐκλύεσθαι ταῖς ψυχαῖς ist klassische Bezeichnung geistiger Erschlaffung, des Aufgebens der Willensenergie und der Begeisterung für eine edle heilige Sache[4]). An unserer Stelle erscheint die Seele als Organ des Laufens, wobei der Verfasser von der bildlichen in die eigentliche Rede übergeht. Den Wettläufern auf der Rennbahn erschlaffen leicht die Kniee, denen auf der Glaubensbahn die Seelen. Wie aber der Hinblick auf den Siegespreis jene ermuthiget und stärkt, so die Christen der Aufblick zu Christus den Gekreuzigten und nun droben im Himmel Thronenden. Ἐκλύεσθαι und κάμνειν bildet keine Tautologie, wie manche behaupten; denn ἐκλύεσθαι bezeichnet das Erschlaffen als die Ursache des κάμνειν. Dieses ist ein Ermattetsein, das in Folge des Erschlaffens an der Seele eintritt. Jenes (ἐκλύεσθαι) ist ein selbstverschuldeter Akt, dieses (κάμνειν) die nothwendige Folge jenes Aktes. Gut Estius: Animo deficit, qui animum despondet, resiliens ab incepto propter difficultatem et molestias.

V. 4. Οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε, πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι,

V. 4. **Noch habt ihr nicht im Kampfe gegen die Sünde bis auf's Blut Widerstand geleistet,**

Mit V. 4, der das bisherige Dulden der Leser im Vergleiche zu dem, was Christus gelitten (V. 3) nur als ein kleines charakterisirt, macht der Verfasser den Uebergang zur tröstlichen und ermunternden Belehrung über die Züchtigungen, deren Grund und Segen. Das Bild vom Kampfe mit einem Gegner, dessen er sich bedient, ist schon V. 3 vorbereitet in der Beschreibung des Leidens

---

1) 6, 16; 7, 7; ἀντιλέγειν Luk. 2, 34; u. a.

2) Vgl. Joh. 19, 12.

3) Die Leseart der Rec. εἰς αὐτον ist nicht so gut bezeugt, und die Leseart ἑαυτούς (Itala u. Peschito) gibt keinen rechten Sinn.

4) Εκλυόμενοι ist im Medialsinne zu nehmen.

Christi, und darf wegen μέχρις[1]) αἵματος, das wegen der Parallele mit dem Todesleiden Jesu = μέχρις θανάτου, nicht vom Faustkampfe[2]) verstanden werden; es ist vielmehr an einen wirklichen feindlichen Kampf, an den Kampf mit der Sünde zu denken. Die Worte πρὸς τὴν ἁμαρτίαν gehören zu ἀνταγωνιζόμενοι[3]) nicht zu ἀντικατέστητε, das schon eine nähere Bestimmung (μέχρις αἵματος) bei sich hat, wogegen jenes ganz allein stehen und zugleich eine höchst überflüssige Wiederholung des schon in ἀντικατέστητε liegenden Begriffes enthalten würde. Vor Allem fragt sich, was unter ἁμαρτία zu verstehen sei, ob die eigene innere Sünde (V. 1) oder die objective Macht der Sünde, die Sünde in den Widersachern des Christenthums. Im ersten Falle müßte μέχρις αἵματος im uneigentlichen Sinne genommen werden = noch habt ihr nicht bis auf's Aeußerste gegen eure Sünden gekämpft; es wäre dann ein Tadel ausgesprochen, daß die Leser im Kampfe gegen ihre eigenen Sünden lässig gewesen. Diese Auffassung ist gegen den Context; denn es handelt sich hier um keinen Tadel, sondern um einen Vergleich mit dem Blutkampfe Christi und dem ihrigen. Die von außen gegen sie anstürmende Sünde ist noch nicht so heftig geworden, daß deren Abwehr ihr Blut und Leben gekostet hätte wie das bei Jesus der Fall war, das ist es, was der Apostel aussprechen will. Wir nehmen sonach μέχρις αἵματος im eigentlichen Sinne mit Bezugnahme auf ὑπέμεινε σταυρόν und verstehen unter ἁμαρτία die in den Feinden des Christenthums persönliche Sünde, welche die Christen durch allerlei Verfolgungen von ihrem Glauben abwendig machen will, und der sie nach dem Vorbilde Christi bis auf's Blut widerstehen sollen. Für diese Auffassung spricht die unverkennbare Beziehung, in welcher πρὸς τὴν ἁμαρτίαν zu ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν steht, sowie die unmittelbar sich an unsern Vers anknüpfende Belehrung über die Bedeutung der Züchtigungen, welche auf eine von außen kommende Macht hinweisen. Daß hier πρὸς τὴν ἁμαρτίαν[4]) und nicht πρὸς τοὺς ἁμαρτωλούς steht, dürfte sich daraus erklären, daß den Lesern, welche selbst Sünder waren, die christusfeindlichen Menschen nicht als d i e Sünder entgegengestellt werden konnten. Eine solche Gegenüberstellung ist nur bei Christus dem Sündelosen und Heiligen zulässig.

V. 5. καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται· Υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου, ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος.

V. 5. und habt vergessen des Zuspruches, der zu euch als zu Söhnen redet: Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm zurecht gewiesen wirst.

---

1) Μέχρις (statt μέχρι) im N. T. nur noch Mark. 13, 30.

2) Beim Faustkampfe war es nicht auf Tödtung abgesehen.

3) Diese Verbindung hat auch die Peschito: im Kampfe, der gegen die Sünde (ist oder geführt wird).

4) Estius: Dicit *peccatum*, quia non tam contra homines, quam contra peccatum hoc certamen initur.

V. 6. Ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν, ὃν παραδέχεται.

V. 6. Denn wen der Herr lieb hat, züchtiget er; er geißelt aber jeglichen Sohn, den er annimmt.

Obwohl die Leser noch nicht in der Lage waren bis auf's Blut zu streiten im Kampfe gegen die Sünde, haben sie doch schon vergessen die Wahrheit, daß Züchtigungen, d. i. Leiden und Verfolgungen nicht im Widerspruche stehen mit der Vaterliebe Gottes, daß sie vielmehr als ein Erweis seiner Vaterliebe und als ein Kennzeichen ihrer Gotteskindschaft zu betrachten sind. Καὶ ἐκλέλησθε κλ. wird am besten assertorisch gefaßt, wegen des coordinirten καὶ zwischen ἀντικατέστητε und ἐκλέλησθε. Einige haben sich für die fragende Fassung entschieden, weil sie eine mildere Form der Rüge ist. Wäre aber dies in der Absicht des Verfassers gelegen gewesen, dann hätte eine bestimmte interrogatorische Formulirung gewählt werden müssen. Das Wort ἐκλανθάνεσθαι drückt ein gänzliches (ἐκ) Vergessen aus, nicht in dem Sinne als wäre die παράκλησις ihrem Gedächtnisse entschwunden, sondern in thatsächlichem Sinne. Ihr Verhalten war der Art, daß es den Anschein gewann, als wüßten sie nichts mehr von jenem ermunternden und tröstenden Zuspruche.

Παράκλησις [1]) vereiniget die Begriffe: Ermunterung und Trost; denn beides enthält das angeführte Schriftwort, das hier personificirt ist, und in Beziehung auf dessen Anfangswort (υἱέ) ὡς υἱοῖς steht. Die Mittheilung der παράκλησις wird als ein διαλέγεσθαι bezeichnet, als ein Sichunterreden, Miteinanderreden, in der Apostelgeschichte [2]) der stehende Ausdruck vom Auftreten des Apostels unter den Juden. Das alttestamentliche Citat [3]) ist aus Prov. 3, 11. 12, an welches der Verfasser seine lehr- und trostreiche Unterweisung über die Bedeutung und den Zweck der Leiden knüpft, welche die Christen betreffen. Durch den Ausruf υἱέ μου [4]) an der Spitze des Zuspruches erhält die ganze Ermahnung ein liebevoll väterliches Gepräge, wodurch die Leiden als Zuchtmittel der väterlichen Liebe und Gnade Gottes charakterisirt werden. In dem Worte παιδεία [5]) werden die Leidenserfahrungen als Erziehungs- und Bildungsmittel gekennzeichnet; sie sind Züchtigungen Gottes behufs Erziehung und Unterricht seiner Kinder, der Menschen. Wie das Kind nur durch Belehrung und Erziehung zum brauchbaren Menschen wird, so wird der Mensch nur durch die παιδεία

---

1) Die Peschito übersetzt mit „Lehre“ (ܡܠܦܢܘܬܐ), während sie Apstg. 13, 15; 15, 31 παράκλησις mit ܒܘܝܐܐ Trost wiedergibt.

2) Apgsch. 17, 2. 17; 18, 4 u. a.

3) Dicens der Vulg. steht weder im Griechischen, noch im syrischen Text.

4) Die Leseart υἱέ erklärt sich aus dem Auslassen des μοῦ bei den LXX. Die überwiegende Zeugenschaft spricht für Beibehaltung des Pronomen, das auch im Urtexte sich findet (בְּנִי).

5) Der hebr. Ausdruck מוּסָר hebt mehr das Bittere der Züchtigung, den strafenden Charakter derselben hervor (יָסַר züchtigen, strafen), während der griechische und lateinische (disciplina) Ausdruck, Bildung und Erziehung enge mit einander verbindet.

von Seite Gottes tauglich für das Reich Gottes. Das Wort παιδεία hat die große Frage über Ursprung und Zweck der menschlichen Züchtigungen gelöst. Sie kommen von Gott theils mittelbar, theils unmittelbar, und führen zu Gott. Sie sind Liebeserweisungen Gottes zum Besten der Menschen geschickt und absolut nothwendig, weil der Mensch hienieden ein Kind bleibt, das immer der Leitung und Belehrung bedarf. Diese Züchtigungen sollen die Hebräer nicht gering achten[1]), sollen ihre hohe Bedeutung nicht verkennen. Μηδὲ ἐκλύου κλ. „verzage nicht, wenn du von ihm zurecht gewiesen wirst" ist eine freie Uebertragung des hebräischen Urtextes[2]): hege keinen Widerwillen bei seiner Zurechtweisung. Das Verbum ἐκλύειν wird gebraucht vom Erschlaffen der Nerven, von der Erschöpfung der Kraft bis zum Erliegen[3]), hier vom Erschlaffen des Muthes = verzagen, kleinmüthig werden. Während der hebräische Text den Unmuth hervorhebt, betont der griechische den Kleinmuth. In der Regel fällt im Leidens- und Prüfungszustande beides zusammen, und äußert sich im Murren und Klagen gegen die Last des Lebens, was seinen Grund im ὀλιγώρειν παιδείας κυρίου hat. Ἐλέγχειν steht hier als Synonymum von παιδεία, also im Sinne von Züchtigung[4]). Es ist ein Ueberführen durch Leiden gemeint, das dem Ueberführten sein Unrecht auf unwiderlegbare Weise zum Bewußtsein bringt und auf sein religiös-sittliches Leben einen heilsamen Einfluß ausübt, wenn anders der Mensch die παιδεία im Lichte des Glaubens betrachtet.

V. 6 enthält die Begründung für die soeben ausgesprochene Ermahnung. Die Züchtigungen sind Liebeserweisungen Gottes; denn in der Schule der Leiden erzieht Gott seine Kinder für den Himmel. Der Satz: Wen Gott lieb hat, den züchtiget[5]) er, hat sich immer bewährt im Laufe der Jahrhunderte. Die von Gott am meisten Geliebten wurden auch am meisten gezüchtiget; jede Züchtigung war eine Mehrung seiner Gnade und ihrer Verdienste[6]). Mit dieser Gnade mögen sich heut zu Tage die Orden der katholischen Kirche trösten, wenn die Züchtigungen schwer auf ihnen lasten, während die christusfeindliche Welt jubelt und in allen Ehren und Genüssen schwelgt. Verbannung, Armuth, Verachtung wegen ihrer Glaubenstreue und ihres aus dieser hervorsprossenden Opferlebens sind ein Beweis, daß Gott sie liebt. Mögen die Prüfungen noch so dunkel und räthselhaft erscheinen, wir kennen ihren Ursprung und ihren Zweck. Bei dieser Erkenntniß wird weder die Größe noch die lange Dauer der Leiden

1) Im Hebräischen heißt es: verachte nicht (אַל־תִּמְאָס)

2) וְאַל־תָּקֹץ בְּתוֹכַחְתּוֹ, Prov. 3, 11.

3) 1. Makk. 3, 17; Mtth. 15, 32; Mark. 8, 3; vgl. Gal. 6, 9.

4) Dies ist namentlich aus dem hebr. Worte בְּתוֹכַחְתּוֹ (rad. יָכַח gerade sein; Hiph. richten, züchtigen) ersichtlich.

5) Das hebr. Wort הוֹכִיחַ wird in den Sprüchwörtern gewöhnlich mit ἐλέγχειν, nie mit παιδεύειν übertragen. Der Cod. Alex. aber liest παιδεύει.

6) Sehr schön spricht sich hierüber der heil. Bernardus aus (serm. 10 de coena Domini: Illorum est hic flagella percipere, quibus datur de aeternitate gaudere. Und Seneca (de provid.): Optimi milites ad durissima mittuntur.

unseren Lauf nach dem Ziele hemmen. — Nach dem hebräischen Texte lautet das letzte Redeglied: μαστιγοῖ δὲ κλ. „und (er züchtiget) wie ein Vater den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat[1]).“ Diese kleine Abweichung vom masoretischen Text verändert jedoch den wesentlichen Sinn der Stelle nicht. Ὃν παραδέχεται[2]) charakterisirt die Söhne als Adoptivsöhne. Gott läßt Jeden Sohn, den er auf- und annimmt, den er als den Seinen betrachtet und als ihm zugehörig liebt, seine Züchtigung fühlen.

V. 7. Εἰς παιδείαν ὑπομένετε; ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ Θεός· τίς γὰρ ἐστιν υἱὸς, ὃν οὐ παιδεύει πατήρ;

V. 7. Harret aus in der Züchtigung; wie mit Söhnen verfährt Gott mit euch; denn welcher Sohn ist, den der Vater nicht züchtiget?

V. 7 und 8 folgt nun die Verwerthung des angeführten Schriftwortes. Weil die über die Hebräer kommenden Leiden erziehenden Charakter haben und ein Kennzeichen der Gotteskindschaft sind, daher die Aufforderung εἰς παιδείαν ὑπομένετε[3]). Παιδεία muß in demselben Sinne genommen werden wie V. 5 weil unser Vers enge an das alttestamentliche Schriftwort anknüpft und der Verfasser seine Ermahnung darauf baut. Ebenso darf dem ὑπομένετε kein anderer Begriff beigelegt werden, als der im Briefe gebräuchliche, wo ὑπομένειν und ὑπομονή immer als stehender Ausdruck für Ausdauer (im Dulden) gebraucht ist[4]). Bei dieser Auffassung ist εἰς = ἐν; wogegen sich sprachlich nichts erinnern läßt, da auch im klassischen Griechisch bei den Verbis der Ruhe εἰς, bei den Verbis der Bewegung ἐν stehen kann und wirklich oft steht. Ich ziehe deshalb die Leseart εἰς παιδείαν ὑπομένετε, welche alle Uncialen, gegen 30 Minuskk. und fast alle Uebersetzungen haben, der schlecht bezeugten recipirten Leseart: εἰ παιδείαν ὑπομένετε vor, obschon sich diese durch den Gegensatz εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας empfiehlt, und dem schönen abgerundeten Style des Verfassers mehr entspricht. Ich gebe aber jener Leseart den Vorzug nicht nur wegen ihrer starken bis in's zweite Jahrhundert hinaufreichenden Bezeugung, sondern auch deshalb, weil sie allein einen passenden Sinn gibt. Der Gedanke: „Wenn ihr die Züchtigung in Geduld über euch ergehen lasset, so verfährt Gott mit

1 Prov. 3, 12 וּכְאָב אֶת־בֵּן יִרְצֶה. Die LXX haben statt וּכְאָב wie ein Vater וַיַּכְאִב und er verursacht Schmerz; Hiob 5, 18 er verwundet, nach der Uebersetzung der Vulg. (vulnerat).

2) רָצָה kann heißen: Wohlgefallen an einem haben, und, einen annehmen, aufnehmen. Die LXX übersetzen es mit παραδέχεσθαι, gewöhnlich aber mit προσδέχεσθαι.

3) Auch die Peschito faßt den Satz imperativisch: „traget also die Züchtigung;“ und er kann auch nicht anders aufgefaßt werden; denn ὑπομένετε als indic. genommen, würde von den Lesern eine Tugend rühmen, die ihnen gerade mangelte, und deren Mangel dem Apostel so viele Besorgnisse einflößte.

4) Die Uebersetzung: Zur Züchtigung duldet ihr, d. h. was ihr duldet hat nicht Strafe, sondern Zucht zum Zwecke, wobei εἰς παιδείαν so viel wäre als ἕνεκεν παιδείας εἰς τὸ παιδεύεσθαι schwächt den Begriff von ὑπομένειν.

euch wie mit Söhnen," ist unrichtig; denn nicht erst dadurch, daß der Mensch die Leiden geduldig trägt und in diesem geduldigen Leiden ausharrt, verfährt Gott mit den Menschen wie mit seinen Kindern, sondern schon dadurch, daß er Leiden schickt. Zur Gewinnung eines passenden Gedankens müßte man ὑπομένειν in einem dem Sprachgebrauche des Verfassers fremden Sinne nehmen = wenn ihr Züchtigung zu dulden habet. Eine solche Abweichung vom Sprachgebrauche wäre nur dann zulässig, wenn die ursprüngliche Bedeutung des Wortes keinen passenden Sinn gäbe, was aber hier nicht der Fall ist. Nur bei der Ausschließlichkeit der Leseart εἰ wäre jene Abweichung vom Sprachgebrauche angezeigt. Da aber diese jünger und zugleich schwach bezeugt ist, besteht kein Grund, sie aufrecht zu erhalten, und ihr die wahre Bedeutung des ὑπομένειν zum Opfer zu bringen. In dem Ausspruche: „wie mit Söhnen verfährt Gott mit euch[1])" wendet der Verfasser die Worte V. 6: „er geißelt jeden Sohn, den er annimmt" auf die Leser an. Ihre gegenwärtige Prüfungs- und Züchtigungszeit ist ein Beweis dafür, daß sie von Gott als Söhne betrachtet und behandelt würden. Ὡς steht hier als Adverb., nicht als Conjunction und υἱοί weist auf die Gotteskindschaft der Christen hin. Προςφέρεσθαί τινι heißt nicht: sich Jemanden anbieten, sondern auf Jemanden losgehen, Jemanden begegnen, hier: er begegnet euch wie Söhnen, d. h. er behandelt euch wie solche, er verfährt mit euch wie mit solchen. Der allgemeine Satz: τίς γαρ κλ., der auf dem natürlichen wie auf dem geistigen Gebiete seine Geltung hat, begründet den so eben ausgesprochenen Gedanken, daß sie von Gott als Söhne angesehen und behandelt werden. Τίς[2]) ist adjectivisch mit υἱός zu verbinden = welcher Sohn ist, nicht substantivisch als Subject zu fassen = wer ist ein Sohn ꝛc. Παιδεύει steht hier im Sinne von μαστιγοῖ V. 6.

V. 8. Εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασι πάντες, ἄρα νόθοι, καὶ οὐχ υἱοί ἐστε.	V. 8. **Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, deren alle theilhaftig geworden, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne.**

Dieser auf den vorhergehenden allgemeinen Satz als Schluß sich gründende Vers hebt noch mehr hervor, daß die Leiden der Christen als Kennzeichen ihrer Gotteskindschaft zu betrachten sind. Wer ohne Zucht ist, dessen Kindesverhältniß zu Gott ist kein echtes; er gleicht einem νόθος, der in der Regel sich selbst überlassen ist, indem seine Erziehung vernachlässiget wird. Die Hebräer mochten die sie treffenden Heimsuchungen und Züchtigungen als Zeichen des Zornes Gottes wegen ihres Abfalles vom Judenthum, das noch immer im Glanze vor ihnen stand, betrachten. Der Apostel sagt ihnen: Im Gegentheil! Gerade eure Züchtigungen sind ein Beweis, daß ihr Kinder Gottes seid. Im Relativsatze ἧς μέτοχοι κλ. sind jene gemeint, welche je im Sohnesverhältnisse zu Gott standen.

1) Peschito: weil wie mit Söhnen Gott mit euch handelt (ܥܒܕ).
2) Ἐστὶν fehlt bei ansehnlichen Zeugen und ist wahrscheinlich ergänzender Zusatz.

d. h. welche Gott in seine besondere väterliche Liebe und Erziehung genommen [1]), wobei zunächst an die Cap. 11 aufgeführten Dulder zu denken ist; Gott ist also auch schon im A. B. zu den Gläubigen in einem väterlichen Verhältniß erziehender Liebe gestanden. Dieses relative Zwischenglied begründet nebst V. 7 den mit ἄρα [2]) eingeführten Folgerungssatz; denn ἄρα leitet eine naturgemäße Schlußfolgerung ein. Νόθοι [3]) sind außereheliche vom Vater mit einer Beischläferin erzeugte Kinder, die sich gewöhnlich der väterlichen Sorgfalt und Erziehung nicht zu erfreuen haben. Dem Zusammenhange gemäß sind es solche Kinder, welche Gott nicht annimmt. Es kommt hiebei nicht der Grund, sondern nur die Thatsache der Nichtanerkennung in Betracht, die sich darin kund gibt, daß sie der Vater keiner Züchtigung würdiget. Υἱοί d. h. Söhne, die der Vater als solche anerkannt hat und deren Erziehung er sich mit aller Sorgfalt widmet [4]). Nur diese stehen im wirklichen Kindschaftsverhältnisse zu Gott, nur ihnen kommt der Name „Söhne Gottes" zu. Diese ihre Gotteskindschaft ist aber hier von einem göttlichen Acte der Annahme und Anerkennung (παραδέχεται V. 6) abhängig gemacht.

V. 9. Εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτάς, καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων, καὶ ζήσομεν;

V. 9. Sodann, unseres Fleisches Väter hatten wir zu Züchtigern und scheuten (sie); werden wir uns nicht viel mehr dem Vater der Geister unterwerfen, und leben?

Mit εἶτα folgt ein neuer Beweggrund zur willigen und geduldigen Ertragung der Züchtigungen von Seite Gottes. Das Argument selbst ist dem Familienleben entnommen und wird nach der dem Verfasser geläufigen Argumentationsweise a minori ad majus geführt, wobei das erste Versglied den Sinn eines hypothetischen Vordersatzes hat, zu welchem das fragende zweite Versglied den Nachsatz bildet. Εἶτα dient hier zum Uebergange eines neuen Argumentes, ist also im aufzählenden Sinne zu nehmen und muß mit εἴχομεν verbunden werden. Offenbar wird die göttliche Züchtigung der menschlichen gegenübergestellt, deshalb kann τοὺς μὲν . . . ἐνετρεπόμεθα keine Parenthese sein, und εἶτα nicht zum Fragesatz gezogen werden. Der Gegensatz aber ist folgender: Auf der einen Seite steht eine Züchtigung, welche von unseren leiblichen Vätern ausgeübt wird; auf der anderen Seite eine Züchtigung, welche von dem Vater der Geister verhängt wird. Wenn nun die Vaterauctorität der ersteren, von denen wir nur unsere der sinnlich-materiellen Welt angehörige Natur haben, eine solche Macht über uns ausgeübt hat, daß wir uns in ehrfurchtsvoller Scheu

1) Πάντες sind alle, welche Gott nach V. 6 als Söhne anerkennt und annimmt.

2) Ἄρα bildet nicht den Nachsatz zu εἰ, sondern den Schlußsatz; vgl. Mtth. 12, 28; Gal. 3, 29.

3) Die Peschito übersetzt: Fremde, (ܢܘܟܪܝܐ) d. i. solche, welche nicht zur Familie Gottes gehören.

4) Die Rec. setzt ἐστε hinter νόθοι, die Peschito vor dieses Wort; nach überwiegender Zeugenschaft ist ἐστε an's Ende des Satzes zu stellen.

ihrer Züchtigung unterwarfen, eine wie viel größere Macht muß die Vaterauctorität Gottes über uns ausüben, von dem alle Geister, also auch unser geistig persönliches Leben, stammen, und vor dem alle diese Geister in Anerkennung seiner Vaterschaft und Vaterwürde sich beugen; und wie viel mehr müssen wir diesem über alle, die sonst den Vaternamen tragen, hocherhabenen Vater der Geister in Ehrfurcht uns unterwerfen. Der Gegensatz ist also zunächst τῆς σαρκὸς und τῶν πνευμάτων; dann aber auch τοὺς πατέρας und ἡμῶν, gegenüber dem Sing. τῷ πατρί und dem allumfassenden τῶν πνευμάτων. Das Wort πατήρ ist nicht im abgeleiteten, in der Vaterschaft eingeschlossenen Begriffe des Erziehers zu fassen; denn πατήρ heißt nie Erzieher, und würde überdies zu πατρὶ τῶν πνευμάτων nicht passen, denn von einem steten Erziehen der Geister im Sinne des in Rede stehenden παιδεύειν kann wohl keine Rede sein, weshalb zur Aufrechthaltung dieses Begriffes ebenfalls ἡμῶν zu suppliren wäre, wofür aber jede Berechtigung fehlt; denn der Verfasser hat absichtlich nicht τῷ τοῦ πνεύματος ἡμῶν πατρί geschrieben. Auch kann der Gedanke nicht der sein: die leiblichen Väter erziehen nur unser sarkisch-psychisches Leben, Gott aber unser geistiges Leben, folglich müssen wir Gott um so mehr uns unterwerfen; denn Gott ist ja wie die leiblichen Väter Erzieher und Bildner des ganzen Menschen, was schon im Zwecke der Erziehung liegt. Es ist vielmehr die Vaterschaft und Vaterautorität, welche der Apostel für seine Argumentation verwerthet, was aus dem ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatze πατέρες und πατήρ erhellt. Die menschlichen Väter heißen τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες; eine Formel, welche durch die Gegenüberstellung Gottes als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων ihre Erklärung findet. Σάρξ kann also nicht im ethischen Sinne genommen werden, wornach dieses Wort das natürliche, d. h. durch natürliche Kräfte zu Stande kommende Leben überhaupt bezeichnete; πνεῦμα dagegen das durch die erlösende Gnadenthat Gottes zu Stande kommende übernatürliche, inwieferne er unsere Seelen durch seinen heiligen Geist zu geheiligten Geistern sich entwickeln läßt. Es sind vielmehr die beiden Ausdrücke σάρξ und πνεῦμα im physikalischen Sinne zu fassen, von der Hervorbringung des Menschen nach seinen constitutiven Bestandtheilen, wonach σάρξ das leiblich psychische = animalische Leben als Product der zeugenden Thätigkeit der menschlichen Eltern, πνεῦμα dagegen das geistige (nicht geistliche) die menschliche Persönlichkeit bildende Princip als schöpferische Thätigkeit Gottes bezeichnet [1]). Nur durch das Zusammentreffen dieser beiden Faktoren (σάρξ und πνεῦμα) tritt ein neues Menschenleben in's Dasein. Mit Recht kann sich also der Creatianismus auf diese Stelle berufen.

Ἐνετρεπόμεθα drückt die ehrerbietige Scheu gegen die Vaterautorität aus; ἐντρέπεσθαι sich an Jemand kehren mit dem Nebenbegriff der Ehrfurcht = ehrfurchtsvoll auf Jemanden achten, Scheu vor ihm haben [2]).

---

1) Demzufolge erscheint die σάρξ als Product des physischen Zeugungsprocesses, während das menschliche πνεῦμα als unmittelbar von Gott ausgehender Schöpferact betrachtet wird.

2) Die Verba der Rücksichtsnahme und Erinnerung werden sonst mit dem genit. construirt.

Die imperf. εἴχομεν und ἐνετρεπόμεθα drücken eine in der Vergangenheit ıdauernde Handlung aus, hier die Dauer der Züchtigung und der ehrfurchts- ıllen Scheu während des ganzen Jugendalters. Οὐ πολλῷ μᾶλλον[1]) ist fragend nehmen, wodurch der im zweiten Versgliede ausgesprochene Gedanke gesteigert h. zur unanfechtbaren Gewißheit erhoben wird. Durch πατὴρ τῶν πνευ- ἀτων[2]) wird Gott als Vater (Schöpfer) aller kreatürlichen Geister bezeichnet, r Menschen- und der Engelgeister[3]). Alle πνεύματα stammen unmittelbar ın ihm ab, also auch die menschlichen, die nach der Auffassung des Apostels cht durch den physischen Act der Zeugung, sondern durch Gottes Schöpferkraft ımittelbar in's Dasein gerufen werden. Wie sollte auch der Geist des Men- ıen auf dem Wege natürlicher Zeugung zu Stande gebracht werden? Der eist kann nicht das Product irgend einer Naturkraft sein, weil wesentlich von lem Natürlichen verschieden. Der Geist im Menschen kann auch nicht von ıer Person auf die andere fortgepflanzt werden, weil jede Fortpflanzung eine heilung involvirt, der Geist aber untheilbar ist. Die menschliche Seele als dividuirter geschöpflicher Geist ist weder eine Parcelle des absoluten, noch des ıatürlichen Geistes. Demnach ist auch der Geist des Menschen keine Zusam- ensetzung des Geistes des Vaters oder der Mutter. Der Geist des Sohnes nicht der Geist des Vaters oder der Mutter oder beider zugleich; denn er ist ı anderer Geist als der der Eltern. Der Vater denkt und will und handelt cht im Sohne, noch der Sohn im Vater, sondern jeder denkt und will und ındelt für sich; er wird nicht von Außen bestimmt, sondern er bestimmt sich bst. Die Einheit und Untheilbarkeit des Geistes verbietet die Annahme einer ortpflanzung der Geister auf dem Wege der Zeugung. Sie können deshalb ır durch einen Schöpferact des Allmächtigen in's Dasein treten. Vater der eister ist nur Gott; deshalb heißt es auch im Buche Ecclesiastes (12, 7): ıiritus redit ad Deum, qui dedit illum. — Dem Vater der Geister sich ıterordnen ist die Bedingung des Lebens. Ὑποταγησόμεθα bezieht sich auf ısere Fügsamkeit unter die züchtigende Hand Gottes, und mit ζήσομεν ist das ahre Leben, das ewig selige Leben gemeint, das durch die Unterordnung unter ottes heiligen Willen bedingt ist; denn zur Erlangung des ewigen Lebens ist forderlich, daß man sich in ausdauerndem, standhaltendem Glauben Gott dem ater der Geister unterwirft, wenn er mit Züchtigungen heimsucht.

---

1) Statt πολλῷ μᾶλλον (Rec.) lesen Andere πόσῳ μᾶλλον oder πολὺ μᾶλλον; letztere ›rm ist die classisch Griechische.

2) Die Peschito übersetzt: den Vätern (ܐܒܗ̈ܐ) der Geister, was offenbar in den ›ntext nicht paßt.

3) Die alttestamentlichen Stellen Num. 16, 22; 27, 16 LXX: θεὸς τῶν πνευμάτων ιὶ πάσης σαρκός (hebr. der Gott der Geister alles Fleisches) geben keine sichere Basis ır Erklärung unseres Ausdruckes; schon deshalb, weil dort der Hauptbegriff πατήρ fehlt ıd πνευμάτων keinen Gegensatz zu σαρκός bildet.

V. 10. Οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευον· ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ.

V. 10. Denn jene züchtigten uns für wenige Tage nach ihrem Bedünken; dieser aber zum Nutzen, damit wir theilhaftig würden seiner Heiligkeit.

Der erste Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Züchtigung besteht darin, daß jene vom Vater der Geister, diese dagegen von den Vätern unseres Fleisches kommt. An diesen reiht sich zugleich das πολὺ μᾶλλον begründend ein zweiter Gegensatz, der die göttliche Züchtigung in ihrer Vorzüglichkeit vor der menschlichen charakterisirt. Diese ist ein Züchtigen πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς, d. h. sie erstreckt sich nur auf wenige Tage, und wird nach subjectiv menschlichem Gutdünken geübt; jene ein Züchtigen ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ d. h. sie dient zum wahren Nutzen des Menschen; denn Gott kann in Betreff des zu erreichenden Zweckes nicht irren und in Anwendung der Züchtigungsmittel keine Mißbegriffe begehen, weil er die Weisheit und die Liebe ist, und seine Züchtigung geschieht für das ewige Leben, für Theilnahme an seiner eigenen Heilgkeit. Πρὸς ὀλίγας ἡμέρας bezeichnet nicht die Periode des der elterlichen Zucht unterworfenen Kindesalters, die wenigen Tage der Kindheit, sondern die kurze Zeit des irdischen Lebens[1]). Die erste Auffassung empfiehlt sich zwar durch das imperf. ἐπαίδευον, welches auf die Dauer des von den Lesern zurückgelegten Kindesalters zurückweist; allein sie ermangelt jeglichen Gegensatzes im zweiten Versgliede, den man doch erwarten muß, da ja die menschliche Züchtigung in ihrem Unterschiede von der göttlichen charakterisirt wird. Ebenso ist es unzulässig die Worte πρὸς ὀλίγας ἡμέρας zu beiden Satzgliedern zu ziehen; das verbietet nicht allein die Wortstellung[2]), sondern auch der Gedankengang, der nicht das Moment der Uebereinstimmung in der beiderseitigen Zuchtanwendung, vielmehr das Gegensätzliche derselben hervorheben will. Bei unserer Deutung dagegen ergibt sich im zweiten Versgliede ein angemessener Gegensatz, inwieferne das συμφέρον zufolge der Exegese εἰς τὸ μεταλαβεῖν κλ. auf einen Nutzen von ewiger Wirkung (V. 9 ζήσομεν) hinweist[3]). Von der elterlichen Züchtigung wird ferner ausgesagt, daß sie κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς geschehe, nach ihrem Bedünken, das eine ersprießliche Erziehung in Frage stellt, inwieferne nämlich dieses Bedünken nicht nur ein sehr beschränktes, sondern auch ein von den menschlichen Leidenschaften und Tagesmeinungen beeinflußtes, darum oft unzeitiges und unzweckmäßiges ist. Mißgriffe und Fehler sowohl in Ansehung des Erziehungszweckes als der Erziehungsmittel sind beim

1) Πρὸς bezeichnet hier nicht die Dauer = wenige Tage hindurch; sondern den Zweck = für wenige Tage. Estius: propter vitam hanc temporalem.

2) In diesem Falle müßte κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς vorangestellt sein.

3) Vgl. Maier l. c. z. d. St. — Delitzsch leugnet diesen Gegensatz, wie ich glaube mit Unrecht; denn irgend ein Gegensatz zu πρὸς ὀλίγας ἡμέρας muß erwartet werden wegen der anthitetischen Form des Verses; dieser aber kann kein anderer sein als „ewig". —

Menschen unvermeidlich. Anders bei Gott. Seine Züchtigung[1]) geschieht immer ἐπὶ τὸ συμφέρον[2]) zum wahren Frommen des Menschen; denn das Ziel, das Gott dabei im Auge hat, ist das Beste und Höchste, und die Mittel, deren er sich zur Erreichung dieses Zieles bedient, sind immer die zweckentsprechendsten und wirksamsten, und daher ist Gottes Züchtigung, so viel an ihr liegt, ihres Erfolges sicher, sie führt uns unfehlbar dem gewollten Ziele zu, nämlich der Theilhaftigwerdung der Heiligkeit Gottes.

Ἐπὶ τὸ συμφέρον bildet den Gegensatz zu κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς und zu πρὸς ὀλίγας ἡμέρας, weil sonst dieses letztere Redeglied keinen besonderen Gegensatz hätte; denn die Worte εἰς τὸ μεταλαβεῖν κλ. sind nur epexegetische Ausführung von ἐπὶ τὸ συμφέρον, können sonach keinen besonderen Gegensatz zu πρὸς ὀλίγ. ἡμέρ. bilden. Die göttliche Leidenszucht führt zum Mitbesitze und zum Mitgenusse der Heiligkeit Gottes; sie ist also das Mittel zur fortschreitenden ethischen Heiligkeit. Wie Gott es ist, der die Heiligkeit verleiht, so ist auch jedes Wachsthum in dem von Gott geheiligten Leben durch einen neuen Zufluß der Heiligkeit Gottes bedingt; und die vollendete Heiligkeit ist nichts anderes als die vollkommene Aneignung der eigenen Heiligkeit Gottes; sie ist das τὸ συμφέρον, auf dessen Habhaftwerdung die göttliche παιδεία abzielt[3]). Μεταλαμβάνειν ist das in unserem Briefe übliche Wort für Theilhaben an etwas, einer Sache habhaft werden, in deren Mitbesitz und Mitgenuß gelangen[4]). Ἁγιότης bezeichnet nicht die Heiligung, sondern Heiligkeit. Es kommt dieses Wort nur noch Makk. 15, 2 vor und ist synonym mit ἁγιωσύνη.

V. 11. Πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι, ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένος ἀποδίδωσι δικαιοσύνης.

V. 11. Jede Züchtigung scheint zwar für die Gegenwart nicht ein Gegenstand der Freude, sondern der Betrübniß zu sein; nachher aber gewährt sie den durch sie Geübten die friedensreiche Frucht der Gerechtigkeit.

Dieser Vers schließt die bisherige Belehrung unter Hinweis auf den schließlichen Segen der göttlichen Züchtigung ab. Πᾶσα παιδεία bezeichnet nur die göttliche Züchtigung in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen, nicht die göttliche und menschliche Züchtigung zugleich; denn nur von jener war V. 7 und 8 die Rede, und nur auf sie findet das zweite Satzglied seine Anwendung. Die Formel πρὸς τὸ παρόν für die Gegenwart, d. h. so lange die Züchtigung dauert, ist classisch, und auch die Verbindung von εἶναι mit dem genit. qual. findet sich bei Classikern, obwohl diese Construction mehr der jüngeren Sprache eignet.

1) Παιδεύει ist zu ergänzen.
2) Die Peschito: zu unserem Nutzen (ܠܡܘܬܪܢ).
3) 1. Petr. 1, 16.
4) Zu μεταλαβεῖν κλ. ist ἡμᾶς als Subjectsaccusativ zu ergänzen.

Bedeutungsvoll sagt der Apostel δοκεῖ, womit auf das Trügerische des augenblicklichen Eindruckes hingewiesen wird. Jede Züchtigung hat geistigen oder leiblichen Schmerz zur Folge, welcher die Seele zur Trauer stimmt, und insoferne scheinen die Züchtigungen ein Gegenstand der Trauer zu sein. Das ist aber nur Schein und Täuschung; in Wirklichkeit verhält sich die Sache ganz anders. Das zeigt der Apostel durch den Hinweis auf das Ende der Leidenszüchtigung. Ὕστερον δέ bildet den Gegensatz zu πρὸς τὸ παρὸν = hernach aber, d. h. nach standhafter Erduldung der Züchtigung gewährt die παιδεία eine friedensreiche Frucht der Gerechtigkeit. Der genit. δικαιοσύνης gehört zu καρπὸν εἰρηνικόν, ist aber nicht genit. subject. = eine friedensreiche Frucht, die aus der Gerechtigkeit stammt; denn diese Frucht gewährt ja die παιδεία[1]): sondern genit. apposit., d. h. er gibt an, worin die Friedensfrucht besteht. Sie besteht in Gerechtigkeit und ihre Süßigkeit ist der Friede. Δικαιοσύνη bezeichnet also die Frucht nach ihrer Wesenssubstanz und εἰρηνικόν nach der Annehmlichkeit ihres Geschmackes. Hieraus erklärt sich nun auch der Begriff der δικαιοσύνη, welche nicht die Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinne sein kann, denn diese als von Gott durch die Rechtfertigung bewirkte zuständliche Beschaffenheit ist die Basis der Entwickelung des Tugendlebens, die unerläßliche Bedingung zum Bestehen des Kampfes, nicht aber der Lohn oder die Frucht desselben. Sie ist vielmehr als Resultat der erziehenden Züchtigung Gottes religiös-sittliche Tüchtigkeit, Heiligkeit in Gesinnung und Leben, jene ἁγιότης von der V. 11 die Rede war[2]). Die δικαιοσύνη heißt καρπὸς εἰρηνικός[3]), weil sie denen, welche diese Gerechtigkeit besitzen, den Frieden bringt, den Frieden des Gewissens, der die Quelle wahrer Freude ist und bei allen Züchtigungen die Erde zum Paradiese macht, jenen Frieden, den die Welt nicht geben kann und der ein Vorgeschmack des himmlischen Friedens, der ewigen Seligkeit ist. Solche Frucht bietet die göttliche Züchtigung den durch sie Geübten. Das von den Kampfesübungen auf der Rennbahn übliche Wort γυμνάζειν nimmt das Bild vom Kampfe wieder auf. Es ist der Kampf gegen die von Außen andringenden Leiden der Verfolgung gemeint. Durch das Ausharren in diesem Kampfe wird der Christ geübt und gestählt für die Unterwerfung unter die Leidenszucht, welche den καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης im Gefolge hat. Die Leiden der Christen sind also Züchtigungen vom Vater der Geister aus Liebe verhängt zur Theilnahme an der Heiligkeit Gottes, und zur Erlangung einer friedensreichen Frucht der Gerechtigkeit. Sie erziehen sonach zur Gottähnlichkeit und sind Kennzeichen der Gotteskindschaft.

---

1) So auch Estius in h. l. Apostolus non agit de fructu, quem justitia parit, sed quem disciplina seu castigatio.

2) Gut Estius: Quod versu proxime praecedente dixit: *sanctitatem*, hic dicit *justitiam*, videlicet eundem castigationis fructum utroque nomine volens intelligi.

3) Die Peschito: „eine Frucht des Friedens und der Gerechtigkeit," trennt die beiden Begriffe εἰρήνη und δικαιοσύνη, wodurch der feine Gedanke des griechischen Textes verloren geht.

V. 12. Διὸ τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε,

V. 12. Darum richtet auf die erschlafften Hände und die wankenden Kniee,

V. 13. καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν, ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον.

V. 13. und machet gerade Geleise mit euren Füßen, damit nicht das Lahme abwegs komme, sondern vielmehr geheilt werde.

V. 12. Auf Grund der tröstlichen und ermunternden Belehrung über Zweck und Segen der göttlichen Züchtigungen wird die V. 4 abgebrochene Ermahnung wieder aufgenommen, wobei sich der Apostel der Worte des Propheten Isaias (35, 3) bedient, welche das Bild vom Laufe in der Rennbahn erneuern. Die Leser, früher stark im Kampfe und beharrlich im Laufe, waren schlaff geworden in den Händen und wankend in den Knieen. Daher die Aufforderung, sich von neuem zu ermuthigen und zur Standhaftigkeit zu ermannen. Διὸ schließt sich enge an das zweite Satzglied von V. 11 an, deshalb, weil jede Züchtigung den durch sie Geübten eine friedensreiche Frucht der Gerechtigkeit gewährt, richtet auf oder richtet wieder auf (denn ἀνορθοῦν kann beides heißen), was schlaff und matt geworden. Παρειμένον (von παρά und ἵημι), was schlaff herabgelassen ist, lose herabhängt in Folge von Abspannung und Entkräftung. Παραλελυμένον was sich an der Seite gelöst hat, was seinen Zusammenhalt und seine Kraft verloren hat und dadurch bewegungsunfähig geworden ist; deshalb wird παραλύειν vorzüglich von der Lähmung der Glieder gebraucht. Παρειμέναι χεῖρες und παραλελυμένα γόνατα sind bildliche Bezeichnung der geistigen Erschlaffung und Verzagtheit der Leser, welche zum Kampfe und Laufe unfähig machen [1]).

V. 13 ist in seiner ersten Hälfte Nachbildung von Prov. 4, 26 [2]). Die hexametrische Form, in welche die Worte unseres Textes gekleidet sind, dürfte kaum auf Rechnung der schwunghaften Ermahnung kommen, ist vielmehr so wenig intendirt als der Hexameter im Briefe des heil. Jakobus [3]). An die Mahnung (V. 12) zur Ermuthigung und Ermannung zum neuen kräftigen Laufe reiht der Apostel die weitere Mahnung, auf der christlichen Laufbahn gerade vorwärts zu schreiten, nicht seitwärts abzulenken, d. h. sich nur an das Christenthum, nicht an das Judenthum zu halten: denn Juden und Christen zugleich können sie nicht sein. Τροχιαί bezeichnet weder Schritte noch Fußspuren, sondern das Geleise, in welchem der Wagen hinrollt, dann Straße, Weg, Pfad

---

1) Die Peschito übersetzt: ܡܫܪ̈ܝܬܐ und ܪ̈ܦܝܬܐ die gelösten (von den Organen der Bewegung) Hände und die zitternden Kniee.

2) LXX: ὀρθὰς τροχιὰς ποιεῖ σοῖς ποσίν. — Der hebr. Text lautet: פַּלֵּס מַעְגַּל רַגְלֶךָ = ebne den Weg deiner Füße.

3) Jak. 1, 17: Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον.

überhaupt[1]). Ὀρθός kann dem Zusammenhange nach nur heißen „gerade[2])" im Gegensatze zu gewunden, krumm; nicht „eben" im Gegensatze zu holprigen Wegen; denn der Weg in der Rennbahn bedarf keiner Ebnung von Seite des Läufers, er ist schon zubereitet, es erübriget nur auf demselben in gerader Richtung dem Ziele entgegen zu laufen. Bei dieser Auffassung ist τοῖς ποσὶν ὑμῶν[3]) nicht als dat. commod. = für euere Füße, sondern ablativisch = mit eueren Füßen, zu nehmen. Im Zwecksatze sind mit τὸ χωλόν das Lahme, die Leser selbst gemeint, welche bei ihrem Schwanken zwischen Judenthum und Christenthum den Lahmen, d. h. den Hinkenden gleichen[4]). Zu dieser Charakteristik der Leser paßt sehr gut das Wort ἐκτρέπεσθαι, welches in den Pastoralbriefen[5]) „vom rechten Wege abkommen" bedeutet. Als Schwankende sind sie in Gefahr von der geraden Bahn abzubiegen, d. h. zum Judenthume abzufallen. Diese Bedeutung von ἐκτρέπεσθαι haben auch die Peschito und Vulg. beibehalten, weil sie die allein sprachlich richtige ist. Für die Bedeutung „verdreht, verrenkt werden" findet sich weder in der klassischen Sprache, noch in der heiligen Schrift ein Beleg. Der Umstand, daß die letztere Bedeutung dem gegensätzlichen ἰαθῇ κλ. angemessener wäre, berechtiget nicht, das Wort in einem demselben nie zukommenden Sinne zu nehmen. Der Glaubensabfall der schwankenden Leser kann nur verhütet, ihre Heilung von der geistigen Lahmheit nur ermöglichet werden, wenn sie die an sie gerichtete Mahnung befolgen, d. h. wenn sie in gerader, christlicher Denk- und Handlungsweise den Glaubenslauf wieder aufnehmen, fortsetzen und vollenden. Das Geheiltwerden (ἰαθῇ) bezieht sich auf das χωλόν und hängt von ihrem eigenen Willen und Handeln ab.

Fünfter Abschnitt.

Ermahnung zum Frieden und zur Heiligung, und neue Warnung vor Abfall.

(Cap. 12, 14—29).

V. 14. Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον,

V. 14. Strebet nach Friede mit Allen und nach Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn schauen wird,

Im engen Anschlusse an das Bild vom Christenlauf fordert der Apostel die Leser auf, nach dem zu streben, was diesen Lauf befördert, nämlich nach Friede und nach eigener Heiligung, und dafür zu sorgen, daß keiner dem Christen-

---

1) Ebenso das hebr. מַעְגָּל und das syrische ܫܒܝܠܐ.

2) Ὀρθὴν scil. ὁδόν geraden Weges; lat. recta scil. via.

3) Die Peschito übersetzt ποσὶν als dat. commod. ܠܪ̈ܓܠܝܟܘܢ für eure Füße.

4) In diesem Sinne gebrauchen die LXX 1. Kön. 18, 21 χωλαίνειν für das hebr. פָּסַח hin und herschwanken.

5) 1. Tim. 1, 6; 2. Tim. 4, 4.

thume untreu werde, damit es ihnen nicht ergehe wie Esau, der durch seinen Leichtsinn das theokratische Heil verscherzte. Die Ermahnung, daß einer den anderen vor dem ansteckenden und so sehr verderblichen Abfall zu bewahren sich bemühe, wird sodann durch eine Gegenüberstellung des alten und des ungleich besseren neuen Bundes (18—24) begründet und schließlich vor der Abkehr von der neutestamentlichen Gottesoffenbarung unter Hinweis auf die damit verknüpfte Strafe gewarnt mit der Mahnung für das in Aussicht gestellte unwandelbare Reich Christi Gott dankbar zu sein und ihm mit Scheu und Ehrfurcht zu dienen.

Die Doppelmahnung (V. 14.) steht nicht aphoristisch, sondern im engen Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Zum standhaften Laufe ist erforderlich, daß der Christ sich in das rechte Verhältniß zu den Mitlaufenden und zu Gott stelle. Das eine wird durch den Frieden, das andere durch die Heiligung bewerkstelligt. Διωκεῖν τι ist ein Lieblingsausdruck in den paulinischen Briefen [1]) und dient zur Bezeichnung eifrigen Strebens nach einer Sache, hier nach εἰρήνη und ἁγιασμός mit dem Nebenbegriff des Festhaltens. Da Streitigkeiten und Spaltungen das Streben nach Heiligung hemmen und unterdrücken, so besteht zwischen den beiden Begriffen eine tief innerliche Verbindung. Wer recht ernstlich auf die eigene Heiligung bedacht ist, muß mit seinen Mitmenschen im Frieden leben; denn er ist die nothwendige Bedingung der gegenseitigen Pflege des ἁγιασμός. Wo der Friede fehlt, da fehlt die Liebe, und ohne diese keine Heiligung. Der Friedlose denkt nicht an sein Heil; denn seine Gedanken beschäftigen sich mit dem, was außer ihm vorgeht. Zur Heiligung gehört Sammlung des Geistes und zu dieser der Friede. Gott, dessen Heiligkeit wir theilhaftig werden sollen, ist selbst ein Gott des Friedens, der seit Vollendung des Sechstagewerkes in sabbatlicher εἰρηνή thront. Diese Mahnung zum Frieden gewährt uns einen Blick in das Lebensverhältniß der Leser. Unstreitig bestanden unter ihnen verschiedene Anschauungen über die Stellung des Christenthums zum Judenthum, die sich immer mehr geltend machten, je größer die Verfolgungen waren, die über sie hereinbrachen. Diese Verschiedenartigkeit der religiösen Anschauungen mochten schon manche Spaltungen und Parteiungen im Inneren der judenchristlichen Gemeinde hervorgerufen haben, welche den Bestand des Christenthums gefährdeten, daher die Mahnung zur Bewahrung und Befestigung des Friedens mit allen Brüdern. Μετὰ πάντων darf nicht auf die Juden ausgedehnt werden, als warne der Apostel die Leser, sich mit den Juden nicht zu verfeinden, um nicht noch größere Verfolgungen erdulden zu müssen, sondern ist auf die Glaubensgenossen, auf die Glieder der judenchristlichen Gemeinde zu beschränken. Wie könnte auch der Apostel die so sehr zum Judenthume hinüberneigenden Leser auffordern, in Frieden mit den Juden zu leben, d. h.

1) Röm. 9, 30. 31; 12, 13. 14; 1. Cor. 14, 1; 1. Tim. 6, 11 u. a. — Die Peschito behält das Bild vom Laufe bei: laufet (ܪܗܛܘ) nach Frieden mit Jedermann.

ihnen nachzugeben in den wichtigsten Angelegenheiten des Heiles, da er geradezu verlangt, aus dem Judenthum hinauszugehen (12, 13). Eine solche Aufforderung hätte das Gegentheil von dem bezweckt, was er so sehr anstrebte, nämlich die Leser aus den Armen des Judaismus herauszureißen, und sie ganz und ausschließlich für Christus zu gewinnen. Nicht um den faulen Frieden mit den Juden war es ihm zu thun, sondern um den Frieden im eigenen Hause, in der judenchristlichen Gemeinde. Gegen jene allgemeine Auffassung des μετὰ πάντων spricht aber auch der mit unserem Verse engverbundene V. 15, der nur das Verhältniß der Leser zu ihren Mitchristen im Auge hat. Ἁγιασμὸς ist hier die Aneignung der Heiligkeit Gottes (V. 10), die sittliche Heiligung oder der Stand der Heiligkeit überhaupt, nicht speciell oder ausschließlich die Keuschheit; denn diese Tugend wird in der heiligen Schrift nie mit ἁγιασμὸς bezeichnet, abgesehen davon, daß diese Deutung mit dem Vorhergehenden weder in einem inneren noch äußeren Zusammenhange stände, und der Artikel τὸν unerklärlich bliebe, den der Apostel nur setzt, wo er das Allgemeine an das Besondere anknüpft[1]). Οὗ χωρὶς bezieht nur auf ἁγιασμὸς, nicht deshalb weil der Verfasser seinen Lesern im Folgenden das Streben nach Heiligung noch besonders an's Herz legt; denn V. 15 werden die beiden Ermahnungen, nur in umgekehrter Stellung, wiederholt, sondern weil die Wortstellung diese ausschließliche Bezugnahme fordert, und der ἁγιασμὸς als Hauptbegriff zu betrachten ist, der die εἰρήνη in sich schließt. Nur heilige Wesen sind fähig und würdig Gott zu schauen. Die sittliche Heiligung bewirkt, daß sie wie ihr Vorläufer (6, 20) in das himmlische Allerheiligste eingehen, und daselbst den Herrn von Angesicht zu Angesicht schauen. Mit dem Schauen Gottes ist die jenseitige ununterbrochene vollkommene Gottesgemeinschaft und die Theilnahme an der göttlichen Seligkeit bezeichnet. Das Wort κύριος[2]) wird sowohl von Gott (8, 2) als von Christus (2, 3) gebraucht; an unserer Stelle am wahrscheinlichsten von Gott; denn das Schauen als Lohn der Heiligung wird in der heiligen Schrift immer als Schauen Gottes bezeichnet, und auch der Zusammenhang legt diese Deutung nahe, insoferne im Vorausgehenden immer von Gott die Rede ist, der als der züchtigende Vater behufs Theilhaftigmachung seiner Heiligkeit vorgeführt wird.

Wie dieses Schauen beschaffen sein werde, wissen wir nicht, das aber wissen wir, daß es ein wirkliches Schauen Gottes sein wird[3]), nicht ein blos geistiges Schauen, ein Genießen und Erfahren der Nähe Gottes in der Empfindung der beseligenden Gemeinschaft mit Gott. Schon die Propheten haben die messianische Zukunft als eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, der göttlichen Wesenheit selbst betrachtet. Der tiefste Grund für das einstige wirkliche Schauen Gottes liegt aber darin, daß der verklärte ewige Hohepriester droben im Himmel die

---

1) Vgl. 11, 38; 12, 1.

2) Die Peschito versteht unter κύριος Christus; denn der Ausdruck ܡܪܢ unser Herr (2, 3) weist auf Christus hin.

3) Vgl. 1. Cor. 13, 12: πρόςωπον πρὸς πρόςωπον.

Wesensglorie des Vaters schaut. Die Erlösten werden dem Erlöser ähnlich sein wie in der Auferstehung, so in der Seligkeit des Himmels, darum auch im Schauen Gottes, das die unversiegbare Quelle der Seligkeit für die verklärten Kinder Gottes bildet.

V. 15. ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ, καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσι πολλοί·

V. 15. Darauf Acht habend, daß Niemand von Gottes Gnade zurückbleibe, daß nicht eine Wurzel der Bitterkeit emporschießend Verwirrung stifte, und durch sie viele verunreiniget werden;

Das eifrige Streben nach Friede und Heiligung soll darauf gegründet sein, daß Jeder sich selbst und Einer den Anderen vor Abfall zu bewahren suche; denn vom Abfalle sind die Ausdrücke unseres Verses zu verstehen. Die lebendige Theilnahme und thätige Fürsorge, welche jeder Christ der Gemeinde als einem einheitlichen lebendigen Organismus schuldet, legt einem Jeden die Pflicht auf, für das geistige Wohl seiner Brüder nach Kräften Sorge zu tragen. Es genügt nicht, daß der Einzelne im standhaften Glauben recht wandle (V. 13), daß er selbst kein böses Beispiel gebe, er muß auch darüber wachen, daß kein Anderer zum Abfalle verführt wieder ein Verführer für Andere werde. Das part. ἐπισκοποῦντες hat imperativen Sinn und führt eine dem διώκετε κλ. coordinirte Ermahnung ein, wobei das Wort ἐπισκοπεῖν nicht auf die Vorsteher der Gemeinde zu beschränken, sondern in ganz allgemeinem Sinne zu fassen ist = κατανοεῖν ἀλλήλους (10, 24). Die ganze Gemeinde und jeder Einzelne aus ihr ist verpflichtet, darauf zu achten, μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Diese Worte bilden einen selbstständigen Satz mit zu ergänzendem ᾖ (wie V. 16), wofür namentlich die zu Grunde liegende alttestamentliche Stelle spricht, welche die beiden Redetheile unseres Verses gleichfalls in zwei Sätze gliedert. Auch die syrische Uebersetzung behandelt die Worte μή τις ὑστερῶν κλ. als einen für sich bestehenden Satz[1]).

Die seltene Construction des ὑστερειν[2]) mit ἀπο ist wahrscheinlich veranlaßt durch die LXX Uebersetzung von Deut. 29, 18: τινος διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν[3]), wobei dann ἀπό, auf die Intention des Subjectes sich beziehend, dem Worte ὑστερεῖν den Begriff des Selbstverschuldeten gibt. Demnach bedeutet ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος sich freiwillig von der Gnade zurückziehen, von ihr sich abwenden; nicht: der Gnade verlurstig gehen,

1) Damit nicht Jemand unter euch erfunden werde (ܬܫܬܟܚ), der der Gnade Gottes ermangelt, auch daß nicht (ܐܘ ܕܠܡܐ) eine Wurzel der Bitterkeit ꝛc.

2) Zu ὑστερεῖν vgl. 4, 1.

3) Im Hebr אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה מֵעִם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ dessen Herz sich wegwendet von dem Herrn, unserm Gott.

was durch ὑστερεῖν τῆς χάριτος ausgedrückt werden müßte. Unter χάρις sind die durch Christus vermittelten Gnadengüter des N. B. zu verstehen[1]); denn von der χάρις redet der Apostel immer nur im Hinblick auf den neuen Bund und dessen Glieder. Hiebei dürfte vorzüglich an die Gabe des heiligen Geistes als des den Gläubigen innewohnenden lebendigen Princips der Heiligung zu denken sein[2]). Von diesen Gütern wenden sich Diejenigen ab, welche vom Glauben abfallen, wodurch sie auch für Andere gefährlich und verderblich werden; denn solch ein Abgefallener ist eine aufschießende Wurzel der Bitterkeit, welche Noth und Beschwerde macht. Die Worte μή τις ῥίζα κλ. beziehen sich auf das zweite Hemistich der angeführten alttestamentlichen Stelle[3]), wo der von Gott Abgefallene als ῥίζα πικρίας bezeichnet wird, d. h. als eine Wurzel, aus der die πικρία erwächst. Bitter heißt ihre Frucht zur Bezeichnung der Bitterkeit des Schmerzes, den der Abgefallene den Glaubensgenossen verursacht. Er ist eine große Last für die Gemeinde, die an seinem bösen Beispiele Aergerniß nimmt, und in welche er das Gift der Zwietracht und der Ansteckung hineinträgt. Ἐνοχλεῖν[4]) belästigen, beunruhigen, hier im ethischen Sinne. Es bezeichnet den störenden Einfluß des bösen Beispiels des Abgefallenen für das religiöse Leben der christlichen Gemeinde = Verwirrung stiften. Die emporschießende Wurzel der Bitterkeit steht im Gegensatze zur εἰρήνη wie das Zurückbleiben von der Gnade Gottes zum ἁγιασμός (V. 14). Die Leser sollen recht Acht haben, daß eine solche Giftpflanze den religiösen Frieden nicht störe und daß nicht durch sie[5]) Viele[6]) verunreiniget, d. h. sittlich befleckt, in den gleichen Abfall hineingezogen werden. Der Apostel weist mit diesen Worten auf die große Gefahr der Ansteckung von Seite der Glaubensabfälligen hin.

V. 16. μή τις πόρνος, ἢ βέβηλος, ὡς Ἠσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια αὑτοῦ.

V. 16. daß nicht Jemand sei ein Abtrünniger oder Unheiliger wie Esau, der um eine einzige Speise seine Erstgeburt hingab.

Zu μή τις πόρνος ist wieder ᾖ zu ergänzen = damit nicht Jemand sei ein πόρνος, d. h. ein Abtrünniger, der dem mit Christus geschlossenen Bunde untreu wird. Πόρνος ist hier nach Analogie des alttestamentlichen Sprachge-

---

1) Auch Chrysostomus versteht unter χάρις τοῦ θεοῦ das Heil in Christus.

2) Vgl. 6, 4; Eph. 4, 30.

3) Nach dem Hebr. „daß nicht vorhanden sei unter euch eine Wurzel hervorbringend Giftkraut und Wermuth (שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה). Cod. Vat. hat: μή τις ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ. Wahrscheinlich hat der Verfasser diesen Text des Cod. Vat. in seiner Handschrift gelesen und denselben dann frei verwerthet.

4) Im N. T. nur noch bei Luk. 6, 18.

5) Statt διὰ ταύτης (Rec.) lesen einige Varianten δι' αὐτῆς.

6) Die Leseart οἱ πολλοί ist gegen die Rec. πολλοί stärker bezeugt.

rauches[1]) in symbolischem Sinne zu nehmen, von der Untreue gegen Gott urch Apostasie vom christlichen Glauben. Diese bildliche Auffassung empfiehlt :r Zusammenhang, da unmittelbar zuvor und gleich nachher vom Abfall die :ede ist. Nur vom Abfalle können die Ausdrücke in V. 15 verstanden wer- :n, ebenso enthält V. 18 ff. eine Warnung vor Rückfall vom Christenthum i's Judenthum. Es ist das Buhlen mit dem Judenthum gemeint; denn icht die Unzucht der Hebräer hat der Apostel hier im Auge, sondern den bfall von Christus und dem Christenthum. Βέβηλος als Gegensatz zu ἅγιος :zeichnet die profane unheilige Gesinnung des Menschen. Ein βέβηλος im sinne des Apostels ist Derjenige, welcher das Christenthum gering schätzt, inen unendlichen Segen mißkennt und dasselbe um das Linsenmuß des udaismus hinzugeben bereit ist; weshalb die Uebersetzung: „Verächter des eiligen[2])" den Sinn gut getroffen hat. Das Hinneigen zum Mosaismus ist erachtung der christlichen Religion, Profanirung, d. i. Entweihung des Heili- :n. Als warnendes Beispiel dieser profanen Gesinnung wird den Lesern Esau i's Gedächtniß gerufen, dem an dem Segen der Erstgeburt so wenig gelegen ar, daß er sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht verkaufte und dabei eichgiltig ausrief: Was soll mir denn die Erstgeburt nützen[3])? Da der elativsatz ὃς ἀντὶ κλ. nur die Eigenschaft als βέβηλος von Esau begründet, nd die heilige Geschichte von dessen πορνεία nichts berichtet[4]), ist die Beziehung :s πόρνος auf Esau auszuschließen. Hiefür spricht auch das disjunctive ἤ, att dessen im Falle der Doppelbeziehung καί stehen müßte. Ἀντὶ βρώσεως, ämlich für ein Linsengericht; durch μιᾶς wird die Leichtfertigkeit seiner niede- n profanen Denkungsart noch geschärft. Um ein einziges Linsengericht gab sein Erstgeburtsrecht hin, d. i. sein Anrecht an die theokratische Stammherr- haft, und an die Fortsetzung der stammväterlichen Verheißungslinie, welche stimmt war, der Träger der messianischen Verheißungen zu sein. Πρωτοτόκια ißt sowohl Erstgeburt[5]), als Erstgeburtsrecht[6]); hier ist es im letzteren Sinne ı nehmen, wobei die Leseart ἑαυτοῦ[7]) der Rec. αὐτοῦ vorzuziehen ist.

---

1) Jer. 2, 20; Ezech. 16, 36 u. a.

2) Vgl. Allioli, heil. Schrift z. d. St.

3) Genes. 25, 29 ff.

4) Seine Heirath mit Kanaaniterinen kann immerhin als ein Beweis seines pro- nen für den Heilsberuf seines väterlichen Hauses unempfänglichen Sinnes, nicht aber ich alttestamentlicher Anschauung als πορνεία gelten. — Die Peschito scheint πόρνος ıd βέβηλος auf Esau zu beziehen: auch daß keiner erfunden werde unter euch, der ein nzüchtiger und Profaner (ܙܢܝܐ ܘܦܩܪܐ) sei wie Esau.

5) Genes. 43, 33 בְּכוֹרָה.

6) Genes. 25, 31; im Hebr. auch מִשְׁפַּט הַבְּכוֹרָה, was die LXX ebenfalls mit ωτοτόκια geben.

7) Die Leseart ἑαυτοῦ wird von den kritischen Documenten als die ursprüngliche nstatirt.

V. 17. Ἴστε γάρ, ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν, ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.

V. 17. Denn ihr wisset, daß er auch nachher, als er den Segen zu ererben wünschte, verworfen wurde; denn für Sinnesänderung fand er keinen Raum, obwohl er mit Thränen sie suchte.

Der Apostel erinnert nun die Leser an die traurigen Folgen der Handlungsweise des Esau, der ihnen zum Warnungsbeispiele dienen soll, damit sie nicht durch ähnliche Gesinnung des neutestamentlichen Heiles verlurstig werden. Da von einem den Lesern wohlbekannten Ereignisse die Rede ist, muß ἴστε als indic.[1]) genommen werden (nicht als imperat.). Einige ziehen μετέπειτα zum Relativsatze θέλων κλ., am besten aber dürfte seine Verbindung mit ὅτι καί sein. Unter εὐλογία ist der mit dem Erstgeburtsrechte verbundene Segen seines Vaters Isaak zu verstehen, dessen Erlangung für Esau die Bedeutung einer Wiedereinsetzung in das Erstgeburtsrecht gehabt haben würde. Diesen Segen konnte er nicht mehr erhalten, so sehr er auch darum flehte. Der später ihm ertheilte Segen hat mit jenem an die Erstgeburt geknüpften nichts zu schaffen, weshalb er auch einen ganz anderen Verheißungsgegenstand (Genes. 27, 40) zum Objecte hatte. Κληρονομεῖν hat hier die Bedeutung: erlangen, wobei jedoch der Begriff des Erbe nicht ganz auszuschließen wäre, inwieferne nämlich jener Segen von Erstgeburt auf Erstgeburt überging, also in einem gewissen Sinne eine Erbschaft war. Ἀπεδοκιμάσθη bezieht sich zunächst auf die von seinem Vater aufrecht erhaltene Verweigerung des verlangten Segens, welche in der That eine Verwerfung, d. h. eine Nichtmehranerkennung seiner Erstgeburt und des damit verbundenen Rechtes involvirte. Es war aber auch zugleich eine diesbezügliche Verwerfung von Seite Gottes, weil Isaak als Organ Gottes, als Träger der ganzen Fülle der göttlichen Verheißungen segnete; es war kein persönlicher, sondern so zu sagen ein amtlicher, d. h. ein theokratischer Segen. Die zwei folgenden Redeglieder haben die verschiedenartigste Deutung zu Tage gefördert, theils in Ansehung des Subjectes der μετάνοια, theils in Ansehung der Bezugnahme des αὐτήν auf εὐλογίαν oder μετανοίας. Man hat nämlich unter μετάνοια die Sinnesänderung des Esau verstehen zu müssen geglaubt und dabei αὐτήν auf εὐλογίαν hinaufbezogen. Allein abgesehen von dieser unnatürlichen Construction des αὐτήν ist sie schon deshalb unzulässig, weil die beiden Redeglieder οὐχ εὗρε und ἐκζητήσας unabweisbar zusammengehören; denn sie bilden eine augenfällige Antithes, welche die Beziehung des αὐτήν auf εὐλογίαν unmöglich macht. Bezieht sich aber αὐτήν auf μετανοίας, dann kann nimmermehr die Sinnesänderung des Esau gemeint sein; denn wer einmal mit Thränen nach Buße verlangt, gibt offenbar damit seine bußfertige Gesinnung kund, die μετάνοια hat sein ganzes Herz, nicht blos einen Theil desselben erfüllt. Es erübriget also nur,

1) Auch die Peschito hat den indic. (ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ).

μετάνοια auf Isaak zu beziehen und sie als Aenderung des Willens[1]) oder der Willensverfügung zu fassen, wornach dann der Gedanke ist: Esau erlangte den Segen seines Vaters nicht; denn es gelang ihm nicht, denselben zur Sinnesänderung zu bewegen, daß er nämlich den irrthümlicher Weise dem Jakob ertheilten Segen zurückgenommen und ihm wieder zugeeignet hätte, obschon er sich mit Thränen um diese Sinnesänderung seines Vaters bewarb. Der Entschluß, den einmal dem Jakob gegebenen Segen zu lassen, stand bei Isaak fest, weshalb er sprach: Ich habe Jakob gesegnet und er wird gesegnet bleiben[2]). So läßt der Apostel am Beispiele des Esau die Hebräer einen Blick in die Tiefe des Unglückes werfen, das Diejenigen trifft, welche im Christenthume stehend, dasselbe als etwas Geringfügiges betrachten, indem sie es um das Linsengericht des Judenthumes hingeben und dabei ihre Gotteskindschaft verlieren und mit ihr den Anspruch auf das väterliche Erbe.

V. 18. Οὐ γὰρ προςεληλύθατε ψηλαφωμένῳ ὄρει καὶ κεκαυμένῳ πυρὶ καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ,	V. 18. Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem betastbaren Berge und zu brennendem Feuer, und zu Wolkendunkel, und Finsterniß und Gewittersturm,
V. 19. καὶ σάλπιγγος ἤχῳ καὶ φωνῇ ῥημάτων, ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο μὴ προςτεθῆναι αὐτοῖς λόγον·	V. 19. und zu Posaunenschall und zu einer Stimme von Worten, deren die Hörer sich verbaten, daß weiter zu ihnen geredet würde;

Die V. 18—24 schildern in einer schönen, malerischen und poetischen Periode den grundverschiedenen Charakter des A. und des N. B., und zwar in gegensätzlicher Form zum Behufe der Begründung für die Ermahnung zur Heiligung und brüderlichen Wachsamkeit. Der A. B., unter welchem Israel die Gottesoffenbarung erhalten, ist ein irdischer, sinnlicher und Furcht erregender; darauf weisen all die äußeren Umstände und Erscheinungen bei der alttestamentlichen Bundesstiftung hin; der N. B. dagegen ist ein himmlischer, geistiger und gnadenvoller, welcher seine Glieder in eine himmlische Gemeinschaft setzt, und ihnen den Gnadenreichthum des neutestamentlichen Mittlers zueignet (V. 18—24). An diese Gegenüberstellung des A. und N. B. reiht dann der Apostel die wiederholte Mahnung, den Glauben und die Gnade Christi nicht von sich zu werfen, sondern festzustehen und darin auszuharren; denn je vorzüglicher der N. B. über den alten ist, um so größer ist unsere Strafbarkeit im Falle des Ungehorsams und der Untreue (25—29).

V. 18. Fassen wir nun zuerst die Charakteristik des A. B. (V. 18—21) näher in's Auge, worin die sinaitische Gesetzgebung mit Rücksicht auf Genes. 19 u. 20,

1) Diese vom herrschenden Sprachgebrauche des N. T. abweichende Deutung von μετάνοια drückt den Grundbegriff des Wortes aus, auf welchem auch die ethische Anwendung von Bekehrung und Buße beruht; denn diese ist ebenfalls Sinnesänderung.

2) Genes. 27, 33: καὶ εὐλογημένος ἔσται.

und Deut. 4 u. 5 geschildert wird. Die Worte οὐ γὰρ προσεληλύθατε haben ihre Grundstelle im Deut. 4, 11, woselbst Moses die Israeliten an die Gesetzesoffenbarung auf Sinai erinnert. Als ihr in den N. B. eintratet, seid ihr nicht, wie einstens euere Väter zu einem Berge hinzugetreten, der berührt wird, d. h. zu einem auf der Erde sinnlich wahrnehmbaren, unter welchem selbstverständlich der Berg Sinai zu verstehen ist, der im Gegensatze zu dem überirdischen und übersinnlichen Berge Sion (V. 22) steht. Die Prädicirung des Gesetzgebungsberges als ψηλαφώμενον, berührt werdend = berührbar, tastbar bezeichnet den materiellen und vergänglichen Charakter des A. B. Auch im Galaterbriefe (4, 24. 25) ist der Berg Sinai als Repräsentant des A. B. verwerthet. Die Leseart der Rec. ψηλαφωμένῳ ὄρει dürfte kaum die ursprüngliche gewesen sein, da in allen alten Textesquellen [1]) ὄρει fehlt. Da aber dieses Wort nicht blos durch die Grundstelle gesichert [2]), sondern auch durch den Gegensatz Σιὼν ὄρει (V. 22) gefordert ist; da ferner ψηλαφωμένῳ weder als substantivisches Neutrum genommen, noch dasselbe in adjectivischer Eigenschaft auf πυρί bezogen werden kann, gleichwohl aber ein Substantiv haben muß, so ist die spätere Ergänzung des Wortes ὄρει durchaus gerechtfertiget. Κεκαυμένῳ πυρί ist als selbstständiges Redeglied zu fassen und nicht mit ὄρει zu verbinden = ihr seid nicht hinzugetreten zu einem tastbaren und durch Feuer in Brand gesetzten Berge, weil auch die folgenden Objecte als gleichartige mit καί sich anschließen. Daß das Feuer κεκαυμένον entzündet, brennend genannt wird, ist nicht überflüssig; denn es soll damit das Verzehrende und Schreckliche des von Gott entzündeten Feuers hervorgehoben werden; handelt es sich ja doch vor Allem darum, auf das Furchtbare bei der Stiftung des A. B. hinzuweisen, damit das Zuversicht erweckende des N. B. in einem um so herrlicheren Lichte strahle; denn treffend bemerkt der heil. Augustin: brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor. Γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ [3]) zu Wolkendunkel und Finsterniß und Gewittersturm. Der Ausdruck γνόφος ist verwandt mit νέφος Wolke, weshalb die Uebersetzung mit turbo (Vulg.) nicht genau ist; dagegen stimmen die Ausdrücke caligo und procella mit dem griechischen Texte genau überein. Die beiden Wörter γνόφῳ [4]) καὶ ζόφῳ [5]) bilden eine Hendiadys und dienen zur Verstärkung des Ausdruckes = dichteste Finsterniß. Im mosaischen Berichte wird des Sturmes nicht erwähnt. Da aber bei so gewaltigen Naturerschütterungen die Stürme nicht fehlen, konnte der Apostel mit Recht derselben erwähnen. Der Gipfel des Berges loderte, während er weiter unten von finsterem Gewölke bedeckt und von Sturm umtost war, und mitten hinein

1) In A C, Chrysost. Pesch. u. a. Die Peschito übersetzt: denn ihr seid nicht hinzugetreten zu einem Feuer (ܢܘܪܐ) das brennend und tastbar ist, auch nicht ꝛc.

2) Καὶ προσήλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος (Deuter. 4, 11).

3) Im Hebr. חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל = Finsterniß, Wolke und Dunkelheit (Deut. 4, 11).

4) Γνόφος ist das hebr. חֹשֶׁךְ; im syr. ܚܫܘܟܐ = Finsterniß.

5) Im Hebr. עֲרָפֶל; ebenso im Syr. ܥܪܦܠܐ. — Exod. 19, 16 עָנָן כָּבֵד; die LXX νεφέλη γνοφώδης.

in diese Dunkelheit züngelten die Blitze unter gewaltigem Donnergeroll. Es war eine furchtbare Naturerscheinung, die dem Aeußeren nach eine große Aehnlichkeit mit den Ausbrüchen eines Vulkanes hatte.

V. 19. Zu diesen Erscheinungen kam noch der Schall der Posaunen [1]), der immer stärker wurde und immer weiter sich ausbreitete. Er war das Zeichen der Ankunft des Ewigen auf Sinai, und diente zur Vorbereitung der Gemüther. All diese Zeichen sind dem Apostel ein Symbol von der drohenden Strafmacht Gottes, welche bei dem A. B. in den Vordergrund trat und ihm einen schrecklichen Charakter verlieh. *Φωνῇ ῥημάτων* weist auf Deut. 4, 12; es ist damit die Verkündigung der zehn Gebote gemeint (Exod. 20; Deut. 5). Die Stimme oder der Hall, worin die Gesetzesworte sich vernehmen ließen, war dem Volke so schrecklich, daß es in Todesangst den Moses bat, daß er statt des Herrn zu ihm sprechen möchte [2]). Daran erinnert der Relativsatz: *ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο.* Die *ἀκούσαντες* sind selbstverständlich das um den Berg Sinai versammelte Volk. *Παραιτοῦσθαι* erbitten; dann sich verbitten, bittend ablehnen; die abgeleitete Bedeutung: entschuldigen [3]) ist hier nicht passend. Die Worte *μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον* hängen von *παρῃτήσαντο* ab, wobei sich *αὐτοῖς* nicht auf die früher gesprochenen Worte des Dekalogs, sondern auf die Israeliten bezieht. Gut Estius: Non enim rogabant filii Israel, ne Dominus quidquam adjiceret prioribus verbis, se ne ad ipsos pergeret loqui; quae autem addere vellet, per Mosen ipsis traderet [4]). *Προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον* ist hebräische Ausdruckweise und eine Nachbildung der Stellen Deut. 5, 25 u. 18, 16 [5]). Die Gottesoffenbarung war so furchtbar, daß das Volk darauf verzichtete, die Stimme von Worten selbst unmittelbar weiter anzuhören, nicht wegen des Wortinhaltes, sondern wegen der *φωνή*, womit sie verkündet, und wegen der schreckenerregenden Naturerscheinungen, von welchen sie eingeleitet und begleitet wurden. Bei der Stiftung des A. B. war Alles irdisch und schrecklich; irdisch die Offenbarungsstätte, schrecklich die Manifestationen Gottes, daher die Furcht vor dem in seiner heiligen Majestät unnahbaren Gott.

---

1) Vgl. Exod. 19, 16. 19; 20, 18.

2) Exod. 20, 19; Deut. 5, 25. 27; 18, 16.

3) Luk. 14, 18. 19. — Estius sucht die Uebersetzungen deprecati sunt und se excusaverunt unter Bezugnahme auf Exod. 20, 18 u. 19 mit einander zu vereinen: Fuit ergo deprecatio, sed cum excusatione, qua dicebant: ne forte moriamur.

4) Hiemit stimmt auch die Peschito überein: sie baten, daß nicht weiter mit ihnen gesprochen würde.

5) LXX: *Ἐὰν προσθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κ. τ. θ. ἡμ.*, und *οὐ προσθησόμεν ἀκοῦσαι...*; vgl. Luk. 20, 11; Apgsch. 12, 3. Im Hebr. אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ und אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל. Das Zeitwort הוֹסִיף hinzufügen, fortfahren (ebenso das syrische ܐܘܣܦ) in Verbindung mit einem anderen Verbum wird im Deutschen durch den Adverbialausdruck: „weiter, ferner, wieder, abermals" gegeben. (Vgl. Gesenius hebr. Gramm. §. 142, und Uhlemann, syr. Gramm. §. 82).

V. 20. (οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον. Κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους, λιθοβοληθήσεται·

V. 20. denn nicht ertrugen sie die Verordnung: Selbst wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden.

Es folgt nun entsprechend der zweitheiligen Periode eine zweitheilige Parenthese, welche die Furchtbarkeit des bei der Bundesstiftung Laut- und Sichtbargewordenen mit zwei Schriftstellen belegt. In V. 20 wird das παρῃτήσαντο des vorigen Verses unter Hinweis auf Exod. 19, 12 f. begründet und erläutert, wornach auch ein Thier, wenn es den Berg berührt, gesteinigt werden sollte. In dieser Verordnung erreichte das Schreckliche der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ihren Höhepunkt. Brachte nämlich die Berührung des Berges selbst Thieren den Tod, wie vielmehr den Menschen. Dieses vor der Gesetzgebung im Auftrage Gottes durch Moses verkündete Verbot konnten sie nicht ertragen (ἔφερον). Τὸ διαστελλόμενον = das Verordnete oder Befohlene weist vorwärts; denn die Worte κἂν θηρίον bilden den Inhalt des διαστελλόμενον. Die Rückbeziehung auf V. 19 würde das Schriftcitat förmlich in die Luft stellen. Das Citat selbst ist in verkürzter Gestalt[1]) wiedergegeben; es wird eben nur die Spitze von jenem Verbote hervorgehoben, wodurch die Schrecklichkeit des alttestamentlichen Bundesverhältnisses in seiner ganzen Größe zum Ausdrucke gelangt. So absolut unnahbar war der Berg, daß selbst das unfreie und deshalb unzurechnungsfähige Thier bei der Berührung des Berges sterben mußte.

V. 21. καὶ οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον· Μωϋσῆς εἶπεν· Ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος).

V. 21. und (so furchtbar war die Erscheinung) Moses sprach: ich bin erschrocken und zittere.

Sogar der alttestamentliche Bundesmittler konnte sich bei jenen Vorgängen der Furcht nicht erwehren. Es findet hier eine Steigerung der Gedanken statt, indem der Apostel vom Volke auf dessen Führer übergeht. Estius: Et adeo terribile erat, quod in monte videbatur et audiebatur, ut non tantum populus perterritus fuerit, sed ipse etiam populi dux, ille, inquam, qui familiarus cum Deo colloqui solebat, fateretur, se expavescere et contremiscere. Bezüglich der Construction ist zu bemerken, daß die Worte οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον einen parenthetisch eingeschobenen Ausruf bilden. Bei dieser Annahme coordinirt sich der Hauptsatz καὶ Μωϋσῆς εἶπεν am natürlichsten dem Hauptsatze des vorigen Verses οὐκ ἔφερον. Nur so wird das zwischen φανταζόμενον und Μωϋσῆς unerträgliche Asyndeton aufgehoben[2]).

---

1) Die in einigen Minuskk. nach λιθοβοληθήσεται stehenden Worte: ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται sind Glossem aus der Grundstelle, und deshalb zu streichen.

2) Die Interpunktation des Textes ist eine harte und unnatürliche, welche mit dem sonst so fließenden Style des Verfassers nicht harmonirt; deshalb ist schon die Pesch.

Das im N. B. nur hier vorkommende τὸ φανταζόμενον bezeichnet die vorhergenannten außerordentlichen Naturerscheinungen, weshalb das Wort φαντάζεσθαι hier nicht die sonst gewöhnliche Nebenbedeutung des Unrealen und Phantastischen haben kann; es drückt vielmehr etwas wirklich Stattgehabtes aus, das aber wegen seines überirdischen geisterartigen Charakters τὸ φανταζόμενον genannt wird. Der hier dem Moses beigelegte Ausspruch ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος findet sich in den Berichten der Thora über die Gesetzespromulgation an keiner Stelle, weshalb die meisten Erklärer zur Tradition ihre Zuflucht nehmen, aus welcher der Apostel sein Citat geschöpft haben soll. Da er aber an der Hand der heiligen Schrift argumentirt, und die innige Verbindung mit V. 21 eine gleichmäßige Citation erfordert, dürfte die Annahme eines Schriftcitates auch an unserer Stelle vorzuziehen sein. Ein solches findet sich Deut. 9, 19 (LXX) ἔκφοβός εἰμι. Das einzige Bedenken gegen diese Annahme besteht darin, daß jene Worte von Moses nicht vor der Gesetzgebung und bei jenen Erscheinungen gesprochen wurden, sondern vielmehr nach der Gesetzespromulgation und bei Gelegenheit der Wahrnehmung des goldenen Kalbes. Das konnte auch dem Apostel nicht unbekannt sein. Wenn er nun gleichwohl dieser Schriftstelle sich bedient, so gibt er eben der daselbst erwähnten Furcht Mosis eine Beziehung auf die damaligen schrecklichen Erscheinungen, welche die Strafgerechtigkeit Gottes offenbarten, und die ihm beim Anblicke der Abgötterei der Israeliten lebendig vor die Seele traten. Zudem war es dem Apostel weniger darum zu thun, hier einen bestimmten Moment der Gesetzgebung hervorzuheben, als vielmehr die Strenge und Furchtbarkeit des auf Sinai sich offenbarenden Gottes den Lesern in's Gedächtniß zu rufen.

V. 22. ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει, καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν, ἀγγέλων,	**V. 22. sondern ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden,**

Der zweite Theil der schönen Periode (V. 22—24) enthält den Gegensatz zum ersten, jedoch nicht so, daß die einzelnen Glieder genau einander gegensätzlich entsprächen; die Schilderung entspricht sich nur in ihren Hauptcharakterzügen: Der A. B. ist irdisch, der neue himmlisch; in jenem herrscht die Furcht, in diesem die Gnade. Das Hinzutreten zum Berge Sinai war ein blos äußeres, körperliches und beschränktes; denn der Berg der Offenbarung war ihnen unnahbar, es war und blieb ein Fernstehen von der Offenbarungsstätte. Im N. B. dagegen ist das Hinzutreten ein inneres, ein geistiges und unbeschränktes; der Himmel selbst hat sich aufgethan zum Eintritt in eine neue übersinnliche Welt und geistige Gemeinschaft, geöffnet durch den Mittler des neuen Bundes und zugänglich durch die Kraft seines um Gnade rufenden Blutes. Zu

davon abgegangen, indem sie die beiden Sätze mit „daß (?) verband: und so furchtbar war die Erscheinung, daß Moses sagte ꝛc.

προςεληλύθατε ist πίστει zu ergänzen, weil die genannten Objecte des Hinzutretens überirdisch, übersinnlich und himmlisch sind. Es ist ein Hinzutreten zum himmlischen Sionsberge im Glauben. Die beiden ersten Glieder Σιὼν ὄρει und πόλει θεοῦ ζῶντος gehören enge zusammen und haben an den Worten Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ eine gemeinsame Apposition. Sion ist selbstverständlich nicht jener überirdische geographische Punkt in Jerusalem, auf welchem der alttestamentliche Tempel stand; denn der Apostel wollte ja jenem roh materiellen, betastbaren Berge Sinai einen immateriellen Berg gegenüberstellen, sondern die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes im Himmel. Dieser himmlische Wohnsitz Gottes wird Sion genannt, weil er in dem alttestamentlichen Gottesreiche am Berge Sion, der Gnaden-Wohnstätte Gottes, sein irdisches Abbild hat, nicht aber am Berge Sinai, der keine Stätte der Gnadengegenwart Gottes war. Die πόλις θεοῦ ζῶντος kommt hier zunächst als die himmlische Wohnstätte der in der Gnadengegenwart Gottes Lebenden in Betracht. Sion und Jerusalem galten schon im A. B. als Abbilder der realen himmlischen Wohnstätte Gottes und der vollendeten Gemeinde bei Gott. Wie Jerusalem mit Hinsicht auf den Tempel, wo der Ewige seine symbolische Wohnstätte hatte, die Stadt Gottes heißt, so wird auch Sion als dessen Wohnung bezeichnet; weshalb der Berg Sion häufig Benennung der Stadt ist. Daraus folgt aber nicht, daß Sion und Jerusalem an unserer Stelle zwei ganz gleichbedeutende Ausdrücke für ein und denselben Begriff sind. Wohl schließt die Stadt des lebendigen Gottes den Berg Sion in sich, aber Σιών ist nicht die πόλις, weshalb ich jenen nicht beizustimmen vermag, welche die beiden Begriffe ganz und gar confundiren. In dieser Nebeneinanderstellung will der Apostel offenbar einen Unterschied statuiren. Wie der irdische Sionsberg über Jerusalem hinausragt, so der himmlische Sionsberg über das himmlische Jerusalem. Er ist der Ort der unmittelbarsten Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, wohin die Bewohner des himmlischen Jerusalems ihre Blicke richten. Die Stadt heißt πόλις θεοῦ ζῶντος nicht blos deshalb, weil Gott ihr Baumeister ist[1]), sondern auch weil sie die selbsteigene Wohnstätte Gottes, des schlechthin Lebendigen, im eminenten Sinne ist, voll Licht und Leben, voll Herrlichkeit und Seligkeit. Beides nun, die himmlische Wohn- und Thronstätte Gottes (Σιών), und die himmlische Wohnstätte der in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft Lebenden (πόλις) ist unter dem Namen Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιον zusammengefaßt; denn diese Apposition gehört zu beiden Gliedern inwieferne nämlich der Name „himmlisches Jerusalem" Stadt und Berg umfaßt. Ἐπουράνιος heißt diese Stadt wegen ihres übersinnlichen und überräumlichen Charakters; und Jerusalem wird sie genannt als Gegenbild des irdischen Jerusalems und als die wahre Friedensstadt. Daß aber dieses himmlische Jerusalem nicht als ein schlechthin jenseitiger, räumlich ganz und gar im Himmel befindlicher Ort gedacht werden darf, zeigen die folgenden Worte, in welchen die zwei Hauptklassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems namhaft gemacht sind, nämlich die Festversammlung der Engel und die Gemeinde der Erstgeborenen.

1) Vgl. 11, 10. 16 und Estius in h. l.

Καὶ μυριάσιν . . . ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς wird verschieden construirt. Einige lassen ἀγγέλων von μυριάσιν abhängen und verbinden dann πανηγύρει mit ἐκκλησίᾳ = zu Myriaden von Engeln, zur Versammlung und Gemeinde der Erstgeborenen. Allein καὶ ἐκκλησίᾳ bildet offenbar ein eigenes Redeglied, wenigstens dürfte καὶ vor πανηγύρει nicht fehlen. Andere, darunter Chrysostomus, construiren ἀγγέλων μυριάσιν und fassen πανηγύρει als Apposition dazu = zu Myriaden von Engeln, einer Festversammlung[1]). Bei dieser Construction aber verliert die Apposition jede Bedeutung. Am natürlichsten ist es, ἀγγέλων von πανηγύρει abhängig zu machen, und dann die beiden Glieder: Festversammlung der Engel, und „Gemeinde der Erstgeborenen als Exegese von μυριάσιν zu fassen. Nur so läßt sich die Ausscheidung des einfachen μυριάσιν befriedigend erklären. Μυριάδες (eigentlich „zehntausend") dient im A. T. zur Bezeichnung der Zahllosigkeit der Engelschaaren[2]), überhaupt zur Bezeichnung einer sehr großen Menge[3]). In dem Worte μυριάσιν sind die Bewohner des himmlischen Jerusalems, die Engel im Himmel und die Himmelsbürger auf Erden als eine zusammengehörige unzählbare Schaar zusammengefaßt; denn im N. B. sind eben Himmel und Erde vereinigt und versöhnt, was im A. B. nicht der Fall war.

V. 23. πανηγύρει, καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ κριτῇ Θεῷ πάντων, καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων,

V. 23. zu der Engel Festversammlung und zu der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu einem Richter, dem Gott Aller, und zu den Geistern vollendeter Gerechten,

Die erste Hauptclasse der Bewohner des himmlischen Jerusalems sind die Engel, eine zahlreiche Versammlung, die vor Gottes Angesicht mit ewiger Anbetung und nimmer endendem Jubelgesang eine unaufhörliche Festfeier begeht. Πανήγυρις, im N. T. nur hier[4]) bezeichnet eine vollzählige, öffentliche Versammlung zur Begehung fröhlicher Festlichkeit, daher Festversammlung[5]). Die andere Hauptclasse bildet die Gemeinde der Erstgeborenen. Ἐκκλησία ist im biblischen Sprachgebrache stehende Bezeichnung der irdischen Gottesgemeinde des A. wie des N. B., nur einmal Ps. 89, 6 dient es zur Bezeichnung der

1) Die Peschito construirt: und zur Versammlung von zehntausenden (zahllosen) von Engeln: ܘܠܟܢܫܬܐ ܕܪ̈ܒܘܬܐ ܕܡ̈ܠܐܟܐ.

2) Das hebr. רְבָבוֹת eigentlich Menge, dann 10,000; Deut. 33, 2 nach den LXX; Dan. 7, 10.

3) Apgsch. 21, 20; Offenb. 5, 11

4) Im A. T. Ezech. 46, 12; Hos. 2, 11; 9, 5; Ames 5, 21.

5) Estius: Πανήγυρις conventum significat, non quemlibet, sed publicum, celebrem ac laetum; qualis erat, cum ad diem festum, vel ludos solemnes, vel mercatum (unde nomen inditum, πᾶς ἀγορά) frequens undique populus conveniebat. Hinc orationes panegyricae, quae in hujusmodi conventibus habebantur.

Engelsgemeinschaft. In Verbindung mit πρωτοτόκων kann nur eine aus menschlichen Gliedern bestehende Gemeinde verstanden werden; denn πρωτότοκοι ist nirgends Bezeichnung der Engel [1]). Es frägt sich nur, ob die πρωτότοκοι als noch auf Erden lebend, oder schon im Himmel wohnend zu denken seien. Ich entscheide mich für die Christengemeinde auf Erden, deren Glieder alle vor Gott die Würde und die Rechte von Erstgeborenen haben, und die obwohl noch auf Erden lebend, wesentlich dem Himmel angehören und Himmelsbürgerrechte besitzen. Den Grund für meine Anschauung finde ich in den Worten ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, welche nur von solchen verstanden werden können, denen schon hienieden das Himmelsbürgerrecht gewiß ist, nicht aber von Himmelsbürgern, die schon durch den Tod hindurch in den Himmel eingegangen sind. Nicht von den im Himmel Befindlichen, sondern von den im Himmel Aufgeschriebenen ist die Rede. Wer aber in das Buch des Lebens eingetragen ist, der ist nach dem durchgängigen Sprachgebrauche der heiligen Schrift noch nicht zum himmlischen Leben im vollsten Sinne des Wortes gelangt, sondern zu demselben bestimmt [2]); die Seligkeit ist ihm verbrieft und bezeugt. Der nächste Sinn des Bildes, hergenommen von den Geschlechtsverzeichnissen und Bürgerlisten [3]), ist, als Lebende bekundet und bezeugt werden. Welches Leben gemeint sei, besagt ἐν οὐρανοῖς. Im Himmel eingeschrieben, d. h. in das himmlische Buch des Lebens, sind die Gerechten [4]). Diese Aufschreibung und Zuweisung zur Seligkeit fällt mit der Rechtfertigung durch Christus zusammen, in welchem wir Zutritt haben zum Vater. Die Gemeinde der Erstgeborenen ist also nicht in den Himmel zu versetzen, so daß darunter die entschlafenen Gläubigen des N. B., die verstorbenen Christen zu verstehen wären; es ist vielmehr die diesseitige Kirche gemeint, deren Glieder πρωτότοκοι heißen, nicht weil sie die erste Christengeneration bilden, sondern wegen ihrer Anwartschaft auf das himmlische Erbe [5]). Wollte der Apostel die erste Christengeneration bezeichnen, dann müßten die Worte lauten: πρωτοτόκοις τῆς ἐκκλησίας; denn die erste Christengemeinde kann doch nicht als eine besondere ἐκκλησία betrachtet werden, auch würde das Wort μυριάδες nicht auf dieselbe passen, das den Engeln und der ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων gemeinschaftlich beigelegt wird. Es ist also keine Kluft mehr zwischen Himmel und Erde und keine Trennung der Engel von den Menschen; beide wohnen in ein und der-

1) Auch nicht Bezeichnung der abgeschiedenen und verklärten Seelen der Gerechten.

2) Vgl. Luk. 10, 20.

3) Vgl. Jerem. 22, 30; Ezech. 13, 9.

4) Ps. 69, 29.

5) Wie die Erstgeborenen im A. B. Gott vor Andern geweiht und geheiligt waren, und wie ihnen der Vorrang vor all ihren Brüdern, die Oberhoheit in ihrer Familie und das größte Erbtheil zukam; so sind die Gläubigen des N. B. im Unterschiede von anderen Menschen die Gottgeweihten und Gottgeheiligten, und haben vor allen anderen einen hohen Vorrang, weil sie die Anwartschaft auf das himmlische Erbe haben. Auf diese Erstgeburtswürde und dieses Erstgeburtsrecht der Christen deutet der Verfasser auch in 12, 16 hin. Riehm l. c. S. 788.

selben Gottesstadt; denn sie leben in der Gnadengegenwart Gottes. Demnach beschränkt sich das himmlische Jerusalem räumlich nicht auf den Himmel; es umfaßt auch schon die, denen das Himmelsbürgerrecht gewiß ist, obschon sie noch auf der Erde leben; denn die übersinnliche und himmlische Welt ist keine blos jenseitige und zukünftige mehr für die ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων. — Die Leser sind ferners hingetreten zum Richter, dem Gott Aller. Die Worte κριτῇ θεῷ πάντων, welche zugleich den Uebergang zur Schilderung des neutestamentlichen Gottesreiches als eines Gnadenreiches bilden, beziehen sich unstreitig auf Gott den Vater[1]), als auf den, der für die Israeliten so unnahbar war, weil sie in ihm den Richter fürchteten, nicht auf Christus[2]), der nur als Organ des göttlichen Gerichtes in Betracht kommen kann. Auch wird Christus im neutestamentlichen Sprachgebrauch nie als θεὸς πάντων bezeichnet. Zur Gewinnung eines passenden Sinnes ist es nicht nöthig die Worte zu versetzen[3]), am allerwenigsten darf κριτῇ als Prädicatsbegriff genommen werden = und zu dem Gott Aller als dem Richter; denn eben nicht als zu ihrem Richter nahen die Christen zu Gott, sondern als zu ihren Vater. Gerade darin liegt der Nerv des Gedankens, daß die Gläubigen des N. B. diesem Richter getrost nahen dürfen, während dies den Israeliten nicht gegönnt war. Diese Auffassung hindert nicht κριτῇ als Hauptbegriff zu nehmen; denn offenbar ist θεῷ Apposition, welche zur Milderung des Hauptbegriffes dient, und πάντων gehört zu θεῷ, was die vorliegende Wortstellung fordert. Der Ausdruck muß in absoluter Allgemeinheit aufgefaßt werden, und ist deshalb nicht auf die zuvor genannten Engel und Erstgeborenen zu beschränken, sondern auf alle vernünftigen dem Gerichte Gottes unterstellten Wesen, weshalb πάντων hier nicht als neutrum, sonder als mascul. zu nehmen ist. Daß das neutestamentliche Bundesvolk dem Richter, dem Gott Aller nahen darf, bedarf einer näheren Erklärung, welche der Apostel in der nun folgenden Schilderung des neutestamentlichen Gottesreiches gibt. Die Christen dürfen diesem Richter getrost nahen, denn sie finden bei ihm bereits die Geister der vollendeten Gerechten, und den Mittler selbst, durch den diese gerecht geworden sind. Zuerst werden die πνεύματα δικαίων τετελειωμένων genannt, unter welchen die Gerechten des A. und des N. B. zusammen gemeint sind, nicht blos die verklärten Patriarchen oder alttestamentlichen Frommen überhaupt[4]); denn der Redetheil ist ganz allgemein gehalten. Πνεύματα heißen sie als die leiblosen, noch nicht zur Auferstehung gelangten Seelen, und vollendete Gerechte, weil sie alle am Ziele ihrer Bestimmung und

1) Thom. Aq. Θεῷ Pater significatur a quo est omnis auctoritas judiciaria in divinis.

2) Primasius, Theophylakt u. a.

3) Die Peschito und Vulg. lassen πάντων von κριτῇ abhängen: Deum judicem omnium, und judicem omnium Deum.

4) Vgl. Maier z. d. St. der unter der Gemeinde der Erstgeborenen die zur Vollendung erhobenen Angehörigen des N. B. versteht, und es sehr passend findet, daß Gott als Richter zwischen die in den Himmel versetzten Gläubigen des N. B. und des A. B. gestellt ist.

ihres Strebens angelangt sind, da sie schon in den Himmel eingegangen und in gleicher Weise wie die Engel eines vollkommenen Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart des lebendigen Gottes theilhaftig geworden sind. Die *τελείωσις* erstreckt sich also auf ihre *πνεύματα*, weshalb diese Stelle nicht im Widerspruche steht mit 11, 40, wo es heißt, daß die Gerechten des A. B. nicht ohne uns vollendet werden. Jene vollkommene Vollendung findet erst statt bei der verklärten Auferstehung der Gerechten. Die Erwähung der Geister der vollendeten Gerechten ist das beste Zeugniß dafür, daß man im neutestamentlichen Gottesreiche dem Richter getrost nahen kann, weil es in demselben eine *τελείωσις* gibt. Dieser Gedanke führt von selbst auf den Mittler der *τελείωσις*, der auf dem Wege des Todesleidens jene Vollendung uns erworben hat. Aus der bisherigen Auffassung dürfte ersichtlich sein, wie unbegründet die Klagen der Ausleger über die unlogische Reihenfolge der Aufzählung der einzelnen Redeglieder in V. 22 ff. sind. Namentlich hat man die Stellung der „vollendeten Gerechten" nach „dem Richter und Gott Aller für unpassend gefunden." Hält man jedoch den Gedanken fest, daß der Apostel das neutestamentliche Gottesreich im Gegensatze zum alten als ein himmlisches Reich und als ein Reich der Gnade schildert, so muß die Reihenfolge der einzelnen Redeglieder als eine durchaus logische bezeichnet werden. Bei der Schilderung des himmlischen Charakters des neutestamentlichen Gottesreiches erwähnt der Apostel zuerst der Gottesstadt, dann der beiden Hauptclassen der Bewohner des himmlischen Jerusalems, der Engel im Himmel und der Erstgeborenen auf Erden, die im Himmel eingeschrieben sind. Daran reiht sich dann als Mittelglied zwischen dem Vorausgehenden und Nachfolgenden die Erwähnung des Richters, des Gottes Aller als des Herrn des neutestamentlichen Gottesreiches, das ein Reich der Gnade ist. Zum Beweise, daß es im N. B. eine *τελείωσις* gibt, welche zum Nahen zum Richter befähigt, werden zuerst die Geister der vollendeten Gerechten als lebendige Zeugen hiefür aufgeführt, an welche sich dann die beiden letzten Züge der Schilderung, die das Hinzutreten zum Richter, dem Gott Aller begründen, in klarer Reihenfolge anschließen.

V. 24. *καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ, κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ.*

V. 24. und zum Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zum Blute der Besprengung, welches besseres redet als Abel.

Daß es im neutestamentlichen Gottesreiche vollendete Gerechte gibt, hat seinen Grund darin, daß Jesus der Mittler des N. B. ist, und daß das Blut des von ihm dargebrachten Versöhnungsopfers ein Blut der Besprengung ist, das besser redet, als Abel durch sein vergossenes Blut redete. *Μεσίτης*[1]) heißt Jesus, weil durch ihn der N. B. zu Stande gekommen ist und durchgeführt wird. Diese Durchführung fällt mit seinem ewigen Hohepriester = und König=

1) Ueber den Begriff *μεσίτης* vgl. 7, 22; 8, 6.

thum droben im Zustande seiner Erhöhung zusammen. Mit νέα wird der Bund als ein vorher nicht dagewesener, erst kürzlich eingetretener aber auch zugleich als ein unverweltlich frischer (recens) charakterisirt[1]), der mit der Zeit an seiner ursprünglichen Kraft nichts verliert. Die neutestamentliche τελείωσις ist also nicht blos eine vom Bundesmittler begründete, sondern auch immer in anfänglicher Vollkommenheit vorhandene, so daß jeder in den N. B. Aufgenommene ihrer ebenso gewiß theilhaftig wird als die schon vollendeten Gerechten; d. h. jedes einzelne Mitglied der Gemeinde der Erstgeborenen wird, wenn es in das jenseitige Leben übergeht, in vollkommener Weise des Lebens in der unmittelbaren Gnadengegenwart Gottes theihaftig werden, also dem Richter, dem Gott Aller, nahen. Daß der Apostel den Mittler des N. B. bei Namen nennt und diesen Namen so sehr hervorhebt, geschieht wohl nicht ohne Grund. Er bezeichnet den Mittler des N. B. als den Mensch gewordenen Gottessohn, der durch seinen Kreuzestod Allen das Nahen zu Gott ermöglichet hat[2]), wie er selbst nach vollbrachtem Erlösungswerke mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wurde[3]). An die Erwähnung der διαθήκη schließt sich folgerichtig die Erwähnung des αἷμα ῥαντισμοῦ an[4]); denn keine διαθήκη wird ohne Blut eingeweiht (9, 18) und ohne Blutvergießung gibt es keine Sündenvergebung (9, 22), folglich auch keine τελείωσις. Das Blut des A. B., womit Moses am Fuße des Sinai das Volk besprengte (9, 19), hat sein Gegenbild am Blute des N. B. Beides vermittelt die Aneignung eines Verheißungsinhaltes, indem es in den Bund eingliedert; beides dient sonach einem Gnadenzwecke, der sich selbstverständlich nach der Kraft des vergossenen Blutes bemißt. Das Blut des von dem neutestamentlichen Bundesmittler dargebrachten Versöhnungsopfers heißt αἷμα ῥαντισμοῦ, inwieferne der Einzelne, der mittelst Glaube und Taufe in den N. B. eingetreten, mit dem Versöhnungsblute Christi besprengt, d. h. gereinigt und geheiligt, also τέλειος und zum Nahen zu Gott befähiget wird. Die Besprengung mit dem Blute Christi ist ein aus dem alttestamentlichen Opfercult herübergenommenes Bild zur Bezeichnung der persönlichen Zueignung des von Christus dargebrachten Versöhnungsopfers. Durch die Blutsprengung wurde nämlich im A. B. die Subjectivirung der objectiv vollzogenen Opferhandlung symbolisirt. Die Blutsprengung galt sonach als Applicirung der Opferfrucht. In den Worten αἵματι ῥαντισμοῦ ist der tiefste Grund davon angegeben, daß die Christen zu dem κριτὴς θεὸς πάντων nahen dürfen; denn im neutestamentlichen Gottesreiche gibt es ein Blut der Besprengung, um dessentwillen der Richter den Bundesgliedern

---

1) Νέος unterscheidet sich von καινός wie recens von novus, welches den Bund als einen qualitativ andern und neuen bezeichnet.

2) Vgl. Apgsch. 4, 12; Mtth. 1, 21.

3) Vgl 2, 9—10.

4) Die Peschito und Vulg. lesen sanguinis aspersionem, eine Leseart, welche zwar den Sinn wesentlich nicht ändert, aber weniger paßt zu dem, was über das Blut Abels folgt; auch λαλοῦντι paßt besser zu αἷμα als zu ῥαντισμός.

gnädig ist, während im A. B. ein solches Blut der Besprengung nicht vorhanden war. Daß das Blut des neutestamentlichen Mittlers um Gnade rufe, besagt das sich anschließende Participialglied, welches eine nähere Charakteristik dieses Blutes enthält, indem der Apostel sagt, das Blut Jesu rede besser, als Abel durch sein vergossenes Blut zu Gott gerufen habe. Κρεῖττον[1]) wird am besten adjectivisch genommen; denn der Gedanke ist nicht, daß Christi Blut kräftiger, nachdrücklicher rede als Abels Blut, sondern daß Abels Blut um Rache, Christi Blut aber um Vergebung, also um Besseres rufe. So erklärt auch Estius: »Sanguis Christi *melius* loquitur, quia veniam loquitur et gratiam; effusus est enim in remissionem peccatorum,« obwohl er sich für adverbialische Erklärung des κρεῖττον entscheidet. Das stark bezeugte παρὰ τὸν Ἄβελ ist gegen die Variante παρὰ τὸ Ἄβελ[2]) beizubehalten, wodurch das Blut Christi mit der Person des Abel verglichen wird, der um Rache rief. Insoferne aber Abel wegen seines vergossenen zum Himmel schreienden Blutes erwähnt wird, ist die Variante παρὰ τὸ Ἄβελ immerhin zutreffend. So tritt der Gnadencharakter des neutestamentlichen Gottesreiches in seiner ganzen Herrlichkeit stufenweise vor unsere Augen. Die Geister der vollendeten Gerechten, die lebendigen Zeugen, daß es in diesem Reiche eine zur Gottesgemeinschaft befähigende Vollendung gibt, der gnadenvolle heilspendende Name des neutestamentlichen Bundesmittlers, das im Blute der Besprengung gereinigte Gottesvolk weisen darauf hin, daß der Richter, der Gott Aller für die Christen ein Gott des Friedens ist, der seinen Richterstuhl in einen Gnadenthron verwandelt hat, daß also das neutestamentliche Gottesreich ein Reich der Gnade und der Liebe ist gegenüber dem alttestamentlichen Gottesreiche, in welchem die Furcht regierte.

V. 25. Βλέπετε, μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα. Εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς, οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι,

V. 25. Sehet zu, daß ihr euch nicht des Redenden weigert; denn wenn jene nicht entkommen sind, als sie des auf Erden Redenden sich weigerten, um wie viel mehr wir, wenn wir uns von dem vom Himmel (Redenden) abwenden,

An die Charakteristik des A. und des N. B. knüpft der Apostel eine Warnung an seine Leser, sich von der neutestamentlichen Offenbarung nicht abzuwenden, welche Warnung er sofort unter Bezugnahme auf das Vorausgehende weiter begründet. Er bezeichnet dabei die alttestamentliche Offenbarung als ein Reden Gottes auf Erden, die neutestamentliche als ein Reden Gottes vom Himmel herab. Die Warnung wird ohne Folge-

1) Die Leseart κρείττονα hat alle Uncialen, die meisten Minuskk. und Uebersetzungen gegen sich.

2) Statt παρὰ τὸν Ἄβελ lesen einige Varianten παρὰ τὸ Ἄβελ; ebenso die Peschito ܡܢ ܕܡܗ ܕܗܒܝܠ = als das Blut Abels. Estius entscheidet sich für diese Leseart als die passendere, weil ja der Apostel das Blut Christi mit dem Blute Abels vergleicht.

ıgspartikel[1]) eingeführt, wodurch jene an Energie und Lebhaftigkeit ge-
ınt. Die Ausdrücke μὴ παραιτήσησθε und παραιτησάμενοι weisen auf
ρητήσαντο in V. 19 zurück. Während aber V. 19 nur von einer auf den
o d u s der Gottesoffenbarung sich beziehenden Weigerung der Israeliten die
de ist, verbindet der Apostel an unserer Stelle mit jener aus Furcht her-
:gehenden Renitenz ihre spätere Widersätzlichkeit gegen den Offenbarungs-
h a l t, nämlich die Mißachtung und Uebertretung des Dekalogs. Es ist
o mit παραιτήσησθε eine Weigerung im Sinne des Ungehorsams gemeint,
s auch daraus ersichtlich ist, daß ἐξέφυγον auf die 3, 17 erwähnte Bestra-
ıg dieses Ungehorsams hinweist. Mit τὸν λαλοῦντα ist jedenfalls derselbe
neint, der dann als τὸν ἀπ' οὐρανῶν scil. λαλοῦντα oder χρηματίζοντα
eichnet wird. Die nun folgende ausgesprochene Erhabenheit der neutesta-
ntlichen Offenbarung über die alttestamentliche enthält die Begründung der
arnung uud des πολὺ μᾶλλον in der Strafandrohung. Wenn schon die
raeliten (ἐκεῖνοι) nicht ungestraft blieben, da sie sich der alttestamentlichen
ottesoffenbarung (τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα) weigerten, um wie viel mehr
ıß eine gleiche Weigerung gegen die viel vorzüglichere neutestamentliche
ottesoffenbarung (τὸν ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζοντα) bestraft werden. Ἐξέφυγον
nn sprachgemäß nur von dem der göttlichen Strafe nicht Entrinnenkönnen
deutet werden[2]). Bei παραιτησάμενοι ist wie bereits bemerkt, nicht so fast
das Verhalten der Israeliten bei der Gesetzgebung auf Sinai (V. 19),
s vielmehr an die später, und besonders während des Wüstenzuges von dem-
ben bewiesene Widerspenstigkeit gegen Gott und seine Gebote zu denken. Es
igt sich nun, wer mit ἐπὶ γῆς τὸν χρηματίζοντα[3]) und wer mit τὸν ἀπ'
ρανῶν (χρηματίζοντα) gemeint sei, da die diesbezüglichen Erklärungen weit
seinander gehen, indem die Einen unter dem auf Erden Redenden bald
oses, bald Christus, bald den Bundesengel, sogar Abel; unter dem vom
mmel herab Redenden aber Christus verstehen.

In beiden Satzgliedern kann der Redende nur Gott sein. Das fordert unab-
isbar der Zusammenhang. Die Rückbeziehung von V. 25 auf V. 19, wo Gott
bst der Redende ist, genügt, um unsere Auffassung als die richtige zu erweisen.
ımöglich kann Moses gemeint sein, da ja das Volk den Moses bat, daß er zu ihm
e, weil die göttliche Stimme der Worte ihm so unerträglich erschien. Steht
nun fest, daß der auf Erden Redende Gott ist, dann muß auch der vom
mmel herab Redende Gott sein; das verlangt die Steigerung πολλῷ μᾶλλον,
lche die Deutung von Christus ausschließt, da eine solche Steigerung in

1) Vgl. 3, 12.

2) Vgl. 2, 3. Statt ἐξέφυγον liest die Rec. ἔφυγον; jenes aber ist stärker bezeugt,
d erinnert recht lebendig an 2, 3.

3) Die Rec. liest ἐπὶ τῆς γῆς χρηματίζοντα. Gegen den Artikel vor γῆς sprechen
nmtliche Uncialen; und die Stellung des τὸν unmittelbar vor χρηματίζοντα wird
rch überwiegende und gewichtige Zeugen (A. C. D. M.) gefordert. — Ἐπὶ γῆς ist mit
ηματίζοντα zu verbinden. wegen des Gegensatzes zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν scil. χρηματίζοντα.
ber χρηματίζειν vgl. 8, 5. —

einem Uebergange von Gott auf Christus unpassend wäre; denn der Gedanke, das Widerstreben gegen den redenden Christus ist strafbarer als das gegen den redenden Gott, wäre doch ein ganz sonderbarer. Dazu kommt, daß das V. 26 von dem vom Himmel herab Redenden Ausgesagte, nämlich die Erschütterung der Erde bei der sinaitischen Gesetzgebung, die Verheißung und die Ausführung der noch zukünftigen Erschütterung des Himmels und der Erde, nur Gott zugeschrieben werden kann. Wir halten also fest, daß beide Benennungen Gott bezeichnen. Er wird als ὁ χρηματίζων ἐπὶ τῆς γῆς genannt, hauptsächlich mit Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung[1]); jedoch darf dieses Reden nicht auf den Act der Gesetzgebung beschränkt, sondern muß als ein während der Zeit des A. B. fortwährendes gedacht werden. Das fordert der Gegensatz zu dem in der Zeit des N. B. fortdauernden Reden Gottes vom Himmel herab, und unsere Auffassung von παραιτεῖσθαι. Das vom Sinai ausgehende Reden Gottes tönte gleichsam fort, so lange der A. B. bestand, wie das Reden Gottes im N. B. fortdauert auf die Zeit seines Bestandes. Der Unterschied besteht nur darin, daß jenes ein Reden ἐπὶ γῆς, dieses ein Reden ἀπ' οὐρανῶν ist. Der Gegensatz ist also kein persönlicher, sondern liegt in den genannten Bestimmungen. Damit ist auch in der That der wesentlichste Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ebenso kurz als treffend gekennzeichnet. Im A. wie im N. B. ist Gott der Redende, aber im A. B. redet er ἐπὶ γῆς, im N. B. ἀπ' οὐρανῶν. Es erhebt sich nun die Frage, inwieferne von Gott gesagt werden kann, daß er im A. B. auf Erden, im N. vom Himmel herab rede. Ausgehend davon, daß es sich hier wie dort um ein fortwährendes, nicht aber um ein einmal geschehenes Reden handle, muß ἐπὶ γῆς auf die ganze alttestamentliche, ἀπ' οὐρανῶν auf die ganze neutestamentliche Zeit bezogen werden. Daraus folgt, daß das Reden auf Erden nicht auf den Berg Sinai, das Reden vom Himmel herab nicht auf die Sendung des Sohnes Gottes beschränkt werden dürfe, wornach darunter die erste Verkündigung des Evangeliums durch Christus zu verstehen wäre; denn diese Verkündigung gehört der Vergangenheit an, während doch das part. praes. λαλοῦντα und das zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν zu ergänzende χρηματίζοντα[2]) auf ein beständiges Reden hinweist; zudem nicht wohl gesagt werden kann, Gott habe in dem auf Erden wandelnden Christus vom Himmel herab geredet; denn dieses Reden geschah ja auch ἐπὶ γῆς. Es ist vielmehr an die Gottesoffenbarung durch Christus im Zustande seiner Erhöhung droben im Himmel zu denken, welche sich mittelst des am Pfingstfeste gesendeten heiligen Geistes, und der von ihm berufenen Glaubensboten von der Geistesausgießung an bis zur endzeitlichen Erschütterung des Himmels und der Erde vollzieht. Mit ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν will aber offenbar noch mehr gesagt sein; denn das χρηματίζειν ἐπὶ γῆς drückt der alttestamentlichen Offenbarung den Charakter einer irdischen Institution

1) Exod. 19, 20 u. 20, 1.

2) Die Vulg. und Peschito wiederholen λαλοῦντα oder χρηματίζοντα; ebenso Chrysost. Theophyl. Oecum.

auf, während χρηματίζειν ἀπ' οὐρανῶν den durchaus himmlischen Charakter der neutestamenelichen Offenbarung hervorhebt. Dort ist Alles irdisch, der Art wie der Inhalt der Offenbarung, der das irdische Glück des Volkes zum Gegenstande hat; hier dagegen ist Alles himmlisch; denn das neutestamentliche Gottesreich ist ein Himmelreich im vollsten Sinne des Wortes. Hier hat das Gotteswort durchaus himmlischen Charakter. Vom Himmel her ertönt sein Ruf, Geheimnisse des Himmels bilden seinen Inhalt, zum Himmel zieht es seine Glieder. Aus dieser Verschiedenartigkeit der Offenbarungsweise leitet der Apostel die Erhabenheit der einen Offenbarung vor der anderen und damit den Vorzug des N. B. vor dem alten ab. Zu πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς ist οὐ φευξόμεθα zu ergänzen = um wie viel mehr werden wir nicht entkommen = um wie viel weniger werden wir entkommen. Diese in Form eines Climax ausgesprochene drohende Folgerung gründet auf der Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung gegenüber der des A. B. Ἀποστρέφεσθαι τινα[1]) von einem sich abwenden, das lateinische aversari aliquem; der Apostel hat hiebei den Abfall vom Glauben im Auge.

V. 26. οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσε τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελται, λέγων· Ἔτι ἅπαξ, ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.

V. 26. **dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber verheißen hat, sprechend: Noch einmal werde ich erschüttern, nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel.**

Zur weiteren Bekräftigung der Warnung wird die Erhabenheit des N. B. über den alten an der Hand einer messianischen Schriftstelle[2]) nachgewiesen, worin das neutestamentliche Gottesreich als ein Himmel und Erde umfassendes, in seinem Bestande unerschütterliches Reich geschildert wird. Die Absicht des Apostels beim Hinweis auf die in der messianischen Zeit eintretende Erschütterung und Umwandlung der ganzen Schöpfung war nicht, die Erschütterung des Himmels und der Erde als einen Gerichtsact Gottes über die Verächter der neutestameutlichen Offenbarung darzustellen, sondern die Herrlichkeit des neutestamentlichen Gottesreiches als eines allumfassenden und in seinem Bestande ewig unerschütterlichen zu schildern. Die Begründung der Warnung liegt also nicht in der Schrecklichkeit jener Erschütterung, sondern in dem Alles umfassenden Gebiete und in der ewigen Dauer des neutestamentlichen Gottesreiches. Es ist ein herrlicher Beweis für die Erhabenheit des N. B. über den alten. Während bei der Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches nur die Erde erschüttert wurde, weil es sich dabei nur um ein auf die Erde sich beschränkendes Gottesreich handelte, soll bei dem Uebergange des neutestamentlichen Gottesreiches zur himmlischen Vollendung nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel, also die ganze sichtbare Schöpfung erschüttert werden;

1) Vgl. Tit. 1, 14. — Die Peschito übersetzt ἀποστρεφόμενοι mit [illegible] wie παραιτησάμενοι = wenn wir uns verbitten; vgl. V. 19.

2) Agg. 2, 6.

denn es soll ein Erde und Himmel umfassendes Reich in's Dasein treten. So aufgefaßt tritt uns hier eine Seite der Erhabenheit des neutestamentlichen Gottesreiches entgegen; denn es wird nicht blos wie V. 18—24 der irdische Charakter des alten dem himmlischen des N. B. gegenübergestellt, sondern die Universalität und ewige Dauer des neutestamentlichen Gottesreiches zur Beschränktheit und Wandelbarkeit des alttestamentlichen in Gegensatz gebracht. Οὗ ἡ φωνή bezieht sich sprachlich auf τὸν ἐπ' οὐρανῶν, sachlich aber auch und hauptsächlich auf τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα; denn der Stimme des Letzteren ist ja das τὴν γῆν ἐσάλευσε τότε zuzuschreiben; woraus sich wiederum ergibt, daß der vom Himmel Redende mit dem auf Erden Redenden identisch sein muß. Τότε bezieht sich auf die Zeit der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai; denn diese hat der Apostel hauptsächlich im Auge, und mit Beziehung auf sie sind auch die Ausdrücke gewählt. Durch dieses τότε wird aber unsere Auffassung über das fortwährende Reden Gottes nicht beeinträchtigt: denn die damalige Erschütterung der Erde schließt das fortdauernde Reden Gottes nicht aus. Die Aussage τὴν γῆν ἐσάλευσε entspricht ihrem Wortlaute nach Richt. 5, 4 und Ps. 68, 9 [1]); denn Exod. 19, 18 wird von einem Erdbeben bei der Gesetzespromulgation nichts berichtet [2]); gleichwohl entscheide ich mich für die Bezugnahme auf Exod. 19, weil τότε auf die sinaitische Gesetzgebung hinweist und die Erschütterung des Berges gar wohl als eine Erschütterung der Erde bezeichnet werden kann. Statt einfach zu sagen: Nun aber wird er noch einmal nicht blos die Erde, sondern auch den Himmel bewegen, läßt der Apostel das jene Thatsache verkündende Prophetenwort selbst folgen, das er mit den Worten einleitet: νῦν δὲ ἐπήγγελται, λέγων. Zu ἐπήγγελται wird am besten ὅς als Subject ergänzt, wobei dann ἐπήγγελται als Medium gefaßt wird, was auch das nachfolgende λέγων fordert = der verheißen hat [3]). Νῦν gehört sachlich zu ἐγὼ σείσω κλ., es bezieht sich also nicht auf die Zeit der Verheißung, sondern auf die der Erfüllung, so daß es den Sinn von εἰς τὸ νῦν erhält; denn bezeichnet τότε die Zeit des Moses, in welcher die Erde erschüttert wurde, dann weist das dem τότε entgegenstehende νῦν auf die Zeit hin, in welcher Himmel und Erde erschüttert wird. Das Citat aus Agg. 2, 6 ist frei und in verkürzter Form gegeben [4]) und bildet den versteckten Gegensatz zur Erschütterung der Erde bei der sinaitischen Gesetzgebung. Die Weissagung bezieht sich zunächst auf die ersten Perioden der messianischen Zeit, auf das Kommen des Messias zur Aufrichtung seines Herrlichkeitsreiches, während der

1) Vgl. Ps. 114, 7.

2) Hier heißt es: und es zitterte der ganze Berg sehr: וַיֶּחֱרַד כָּל־הָהָר מְאֹד während die LXX übersetzt: καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαος (הָעָם) σφόδρα.

3) Einige übersetzen: „jetzt aber gilt die Verheißung," wogegen vom sprachlichen Standpunkte aus nicht zu erinnern ist. Sachlich jedoch dürfte unsere Auffassung den Vorzug verdienen.

4) LXX: ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν.

Apostel die mit dem Wiederaufbau des zweiten viel herrlicheren Tempels in Zusammenhang gebrachte große Welt- und Völkererschütterung auf die letzten Zeiten bezieht. Da nämlich die Prophetie in die Periode des N. B. hinausreicht, so wird der steinerne Tempel zum Symbol eines geistigen Gotteshauses, welches die neue Bundesanstalt selbst ist, die christliche Kirche; und die von ihm geschaute Verherrlichung vollzieht sich eben an diesem geistigen Gebäude durch die Erschütterung von Himmel und Erde hindurch[1]). Diese Erschütterung und Umwandlung des Himmels und der Erde muß sonach im eigentlichen (nicht im figürlichen) Sinne verstanden werden. Das fordert sowohl der Grundtext, als V. 27 und die Vergleichung mit jener Erderschütterung bei der Gesetzgebung. Ἔτι ἅπαξ[2]) aus welchem der Apostel sofort argumentirt, ist zwar keine wörtliche, aber dem Sinne nach doch richtige Uebersetzung; denn offenbar hat der Prophet eine einmalige, schließliche und letzte Welterschütterung im Auge[3]). Auf zwei Punkte wird in dieser Stelle Gewicht gelegt, einmal auf die Erschütterung des Himmels und der Erde, also der ganzen sichtbaren geschaffenen Welt, sodann auf die Einmaligkeit dieser Erschütterung, welche jede Wiederholung überflüssig macht.

V. 27. Τὸ δέ, Ἔτι ἅπαξ, δηλοῖ τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν, ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα.

V. 27. Das „Noch einmal“ aber deutet auf die Umwandlung des zu Erschütternden, als des Geschaffenen hin, auf daß bleibe das nicht zu Erschütternde.

Ἔτι ἅπαξ wird im exclusiven Sinne „nur noch einmal und nicht wieder“ betont, und so daraus geschlossen, daß der prophetische Ausspruch sich nur auf die schließliche Umwandlung der ganzen sichtbaren Schöpfung beziehen könne. Daraus aber, daß nur noch eine Erschütterung geweissagt ist, folgert der Apostel, daß, nachdem sie erfolgt, und nachdem durch sie eine vollständige Weltumwandlung eingetreten ist, eine abermalige Welterschütterung und Weltumwandlung nicht mehr eintreten, daß vielmehr das dann in's Dasein getretene, den neuen Himmel und die neue Erde umfassende Gottesreich unerschütterlich und unwandelbar bleiben wird in Ewigkeit. In dem Begriffe σαλευόμενα sind Himmel und Erde als beide zur μετάθεσις bestimmt zusammengefaßt. Diese μετάθεσις begreift in sich die Vernichtung des Alten zum Behufe der Setzung eines Neuen; denn es handelt sich um keine Weltvernichtung, sondern um eine Weltumwandlung[4]). Der Artikel τὴν vor μετάθεσιν

---

1) Vgl. Maier l. c. z. d. St.

2) Für ἔτι ἅπαξ steht im Hebräischen: עוֹד אַחַת מְעַט הִיא = noch ein Weniges (ist) es (und ich werde erschüttern).

3) Im griechischen und syrischen Texte fehlt die Conjunction et, während sie im hebräischen Original und in der Vulgata steht. Auf den Sinn hat diese Abweichung keinem Einfluß.

4) Die in einigen Documenten vorkommende Leseart: τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ist nur grammatische Verbesserung.

bezeichnet diese Umwandlung als die den Lesern bekannte, durch die Propheten vorherverkündete, und auch von den Aposteln gepredigte [1]). Ὡς πεποιημένων dient zur näheren Erläuterung des Begriffes σαλευομένων, die als geschaffen (wie alles Geschaffene) der Umwandlung unterworfen sind; es hebt also die Beschaffenheit der σαλευόμενα hervor, welche die Erschütterung und Umwandlung bedingt. Bei dieser Auffassung schließt sich der Zwecksatz ἵνα nicht an πεποιημένων, sondern an μετάθεσιν an [2]). Die Umwandlung der σαλευόμενα geschieht zu dem Zwecke, daß dann die μὴ σαλευόμενα ewig dauern. Sind nun unter den σαλευόμενα die sichtbare Schöpfung, Himmel und Erde zu verstehen, dann können die μὴ σαλευόμενα nur der neue Himmel und die neue Erde sein; denn diese werden jenen entgegengestellt, nicht aber das Christenthum dem Judenthum. Mit der Umwandlung der Natur erleidet auch die erlöste Menschheit eine solche; in die Welterschütterung und Weltumwandlung fällt Alles, was dieser Zeiträumlichkeit angehört nicht blos der Mosaismus, sondern auch das neutestamentliche Gottesreich als ein durch die Sünden der Menschen entstelltes und beflecktes. Durch Erschütterung und Umwandlung geht es zur Verklärung.

V. 28. Διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες, ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους.

V. 28. Darum, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, laßt uns Dankbarkeit beweisen, durch welche wir dienen wollen in wohlgefälliger Weise Gott mit Scheu und Ehrfurcht.

Anknüpfend an das Himmel und Erde umfassende, unerschütterliche und darum in alle Ewigkeit bestehende, uns hinterlegte neutestamentliche Gottesreich fordert der Apostel die Leser auf, Gott ohne Unterlaß zu danken und ihm durch diesen Dank in wohlgefälliger Weise zu dienen und dabei der ehrerbietigen Scheu und Furcht nie zu vergessen, da Gott ein verzehrendes Feuer ist. Das auf V. 26 und 27 zurückweisende διό erhält im nachstehenden Participialsatze eine nähere Erklärung. Die μὴ σαλευόμενα heißen hier βασιλεία ἀσάλευτος, womit das Gottesreich der Vollendung, das himmlische Reich Christi gemeint ist. Dieses ewige Gottesreich sollen wir erhalten, sollen es mit all seiner Herrlichkeit als königliches Volk in Besitz nehmen, nicht blos Bürger desselben werden; ja wir sind bereits im Besitze desselben (part praes. παραλαμβάνοντες), inwieferne uns dessen Erlangung gewiß ist, indem wir schon hienieden in diesem Gottesreiche uns befinden, das auf Erden seine Gründung und nach der Umwandlung der Dinge seine Vollendung hat. Im Hinblick

---

1) Vgl. Röm. 8, 19 ff., 2. Petr. 3, 12; Off. 21, 1.

2) Die Verbindung von ἵνα mit πεποιημένων würde den Sinn ergeben: die σαλευόμενα seien dazu gemacht, in der Absicht geschaffen, daß sie das Unbewegliche und Unerschütterliche erharren, daß sie also nur so lange Bestand haben, bis das Letztere eintritt. Allein in dieser Bedeutung kommt μένειν im Hebräerbriefe sonst nicht vor; auch ist dieser Gedanke dem Briefe fremd und der Argumentation nicht zusagend.

auf die bevorstehende Theilnahme am himmlischen ewigen Gottesreiche sollen die Christen Dankbarkeit gegen Gott bezeugen und durch dieselbe ihm auf wohlgefällige Weise dienen mit Scheu und Ehrfurcht. Ἔχωμεν[1]) χάριν kann nicht heißen: laßt uns die Gnade festhalten; denn in diesem Falle würde nach dem Sprachgebrauche des Hebräerbriefes hiefür κατέχωμεν oder κρατῶμεν τὴν χάριν stehen, jedenfalls müßte aber vor χάριν der Artikel gesetzt sein. Die Formel ἔχειν χάριν heißt vielmehr wie oft in der heiligen Schrift[2]): Dankbarkeit beweisen. Durch den gleichfalls cohortativen Relativsatz erhält ἔχωμεν χάριν seine nähere Erklärung, wornach die Dankbarkeit als Anfang und Ende des wahren Gottesdienstes erscheint. Wo Dankbarkeit gegen Gott ist, da ist Anerkennung dessen, was Gott für den Menschen gethan, da ist Glaube und Liebe, worin sich das gottesdienstliche Leben ausprägt. Εὐαρέστως (εὖ und ἀρέσκειν) bezeichnet die Dankbarkeit als einen Gott wohlgefälligen Gottesdienst[3]). Die Worte μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους[4]) sind nicht eine nähere Ausführung von εὐαρέστως, sondern eine weitere auf den Gehorsam bezügliche Bestimmung. Μετὰ εὐλαβείας[5]) mit Scheu, nämlich seinen heiligen Willen zu verletzen. Bei dem Danke, den wir Gott erweisen, dürfen wir die Scheu nicht vergessen, die wir ihm schulden. Wie εὐλάβεια ist auch δέος auf Gott zu beziehen und von der ehrfurchtsvollen Unterwerfung zu verstehen[6]) im Hinblick auf seine Heiligkeit und Gerechtigkeit. An den letzten Begriff knüpft der folgende Vers an.

V. 29. Καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.

V. 29. **Denn unser Gott ist ja ein verzehrendes Feuer.**

Dieser Vers enthält die warnende Begründung der vorausgehenden Ermahnung. Mit den Worten des A. T.[7]) nennt er Gott ein verzehrendes Feuer, um die Leser auf die Energie der göttlichen Strafgerechtigkeit hinzuweisen; denn der bildliche Ausdruck πῦρ καταναλίσκον bezeichnet im Original und auch hier Gott als den mit Strenge strafenden Richter. Καὶ γὰρ kann

1) Die Leseart ἔχωμεν und λατρεύωμεν (Rec.) ist gegen ἔχομεν — λατρεύομεν als überwiegend testirt beizubehalten, um so mehr als in unserem Briefe auch sonst nach διό exhortativ fortgefahren wird (3, 7; 6, 1; 12, 12).

2) Luk. 17, 9; 1. Tim. 1, 12; 2. Tim. 1, 3. So auch Chrysost. Theoph. Oecum. habeamus gratiam h. e. gratias agamus Deo. — Estius übersetzt unter Berufung auf die Peschito: retineamus gratiam (Christianismi); denn habere gratiam, est, eam apprehendere seu tenere. Diese Interpretation von habere gratiam ist in Anbetracht der citirten Parallelstellen nicht richtig.

3) Die Peschito: durch die wir dienen und gefallen (ܘܢܫܦܪ) Gott.

4) Diese Leseart ist am besten bezeugt; bagegen μετ' εὐλαβείας καὶ φόβου und μετ' αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας schlecht verbürgt; die zweite Leseart hat auch die Peschito und die Rec.

5) Zu εὐλάβεια vgl. 5, 7.

6) Vgl. Ps. 2, 11.

7) Deut. 4,24: כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה, LXX: ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον.

die Bedeutung von etenim[1]) und die von nam etiam[2]) haben. Ich entscheide mich für etenim = denn ja[3]), weil der Gedanke nicht der sein kann, daß auch unser Gott, d. h. der Gott des N. B. ebenso wie der des alten ein verzehrendes Feuer ist, denn in diesem Falle müßte der Satz lauten: καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς κλ. Aber auch der Gedanke: unser Gott ist nicht blos ein Gott der Gnade, wie er oben dargestellt ist, sondern zugleich auch der strafenden Gerechtigkeit, kann nicht intendirt sein; denn in diesem Falle müßte es heißen: καὶ γὰρ πῦρ καταναλίσκον κλ. So wie der Text vorliegt muß καὶ grammatisch und logisch mit ὁ θεὸς ἡμῶν verbunden werden. Dazu kommt, daß in der citirten Stelle der Thora nicht gesagt wird, daß Gott auch ein verzehrendes Feuer ist, sondern geradzu, daß er es ist. Unter dem Bilde des Feuers bald des reinigenden, bald des erleuchtenden und erwärmenden, bald des verzehrenden wird Gott häufig in den heiligen Schriften dargestellt[4]); denn das Wesen, die Eigenschaften und Wirkungen des Feuers sind unter allen geschaffenen Dingen am besten geeignet, das göttliche Wesen und Leben sinnbildlich darzustellen. Das Epipheton καταναλίσκον weist auf die göttliche Strafgerechtigkeit hin, welche mit unerbittlicher Strenge alles Gottwidrige verzehren, d. h. dem ewigen Tode überantworten wird, während dasselbe Gottesfeuer die christusgläubige und Gott liebende Menschheit verklären und sie zur Erbin der verklärten Schöpfung, des vollendeten neutestamentlichen Gottesreiches machen wird. Mit diesem erschütternden alttestamentlichen Worte schließt der Apostel seine dogmatisch-paränetische Gedankenentwickelung ab. Von hoher Liebe zu seinen Lesern erfüllt, hat er alle Bausteine seines Wissens zusammengefügt, um sie für das neutestamentliche Heil zu gewinnen. Leben und Tod, Segen und Fluch hat er ihnen vor Augen gestellt. An ihnen ist es nun die rechte Wahl zu treffen.

Sechster Abschnitt.

Empfehlung verschiedener Tugenden, und schließliche Warnung vor antichristlichen Lehren und vor der Theilnahme am levitischen Opfercultе.

(Cap. 13, 1—17).

Dieser letzte paränetische Abschnitt, der nur V. 7—15 mit dem Hauptinhalte und Zwecke des Briefes im engen Zusammenhang steht, enthält einzelne auf das individuelle Leben der Leser sich beziehende Vorschriften. Der Apostel beginnt hiebei mit den Mahnungen zur Bruderliebe im Allgemeinen, und

1) Vgl. 4, 2; 5, 12.

2) Luk. 6, 32—34; 7, 8; Apgsch. 19, 40; Röm. 11, 1 u. a.

3) Die Peschito übersetzt καὶ γὰρ mit dem einfachen ܓܝܪ = denn.

4) Exod. 3, 4; 13, 21; Dan. 7, 9; Js. 10, 17; Off. 1, 15 u. a.

eht sodann zu ihrer speciellen Bethätigung in der Gastfreundschaft (V. 2), nd gegen gefangene oder sonst in Trübsalen befindliche Glaubensgenossen über.

V. 1. Ἡ φιλαδελφία μενέτω.	V. 1. Die Bruderliebe bleibe.

Die erste Tugend, welche den Hebräern an das Herz gelegt wird, ist die Bruderliebe[1]), nicht deshalb, weil sie die erste aller Glaubensfrüchte ist und zugleich das vorzüglichste Kennzeichen der Jüngerschaft des Herrn, sondern weil die traurige Lage der Leser die Empfehlung dieser Tugend als das erste Nothwendige erscheinen ließ. Je größer und hartnäckiger die Verfolgungen der Juden waren, welche dem Christenthum und seinen Bekennern den Untergang geschworen, um so mehr mußte der Apostel auf die Brunderliebe das Hauptgewicht legen, weil von ihr auch der Bestand und die Befestigung des christlichen Gemeindelebens bedingt war; denn diese Liebe war es, welche die ersten Christen zusammenhielt. Die φιλαδελφία bezeichnete bei den Griechen die gegenseitige Liebe der natürlichen Geschwister, also ein in der Natur des Blutes begründetes Verhältniß. Im N. B.[2]) bezeichnet dieses Wort immer die Liebe der Christen unter einander, welche durch Taufe und Glaube in ein geistig ethisches Kindesverhältniß als Erlöste und Geheiligte zu Gott getreten sind, und demgemäß auch in ein gegenseitiges übernatürliches Bruderverhältniß. Dieses Bruderverhältniß gründet sich also auf die übernatürliche Gotteskindschaft, welche durch die Eingliederung in den Leib Christi im Sacramente der Taufe zu Stande kommt[3]), und ist bedingt durch das Bleiben im Glauben an Christus und in seiner Kirche. Μενέτω setzt bei den Lesern das Vorhandensein der Bruderliebe voraus; denn nach 6, 10 und 10, 33 haben sie diese Tugend auch bisher schon in erfreulicher Weise geübt; gleichwohl enthält diese Mahnung auch eine Anspielung auf die Besorgniß, daß diese Liebe abnehmen und verschwinden möchte. Daß die Empfehlung der Liebe gegen die Glaubensgenossen die Liebe gegen Andersgläubige nicht ausschließe, bedarf wohl keines Beweises; es ist hier nur jenes Gebiet bezeichnet, auf welchem die christliche Liebe sich zunächst und vorzugsweise bethätigen soll. Die Bruderliebe ist nur eine specielle Bethätigung der Alle und Alles umfassenden christlichen Liebe, und kann ohne diese nicht bestehen; denn sie ist nur ein einzelner Zweig an dem Alles erquickenden Baume der christlichen Charitas.

V. 2. Τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους.	V. 2. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch diese haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.

1) Der Zusatz in vobis, den auch die Peschito hat (ܒܟܘܢ) fehlt in sämmtlichen griechischen Codd., und ist auch zum Verständnisse nicht nöthig.

2) Röm. 12, 10; 1. Thess. 4, 9; 1. Petr. 1, 22; 3, 8; 2. Petr. 1, 7 an welch letztere Stelle die φιλαδελφία als ein besonderer Zweig am Baume der christlichen ἀγάπη vorgeführt wird.

3) Schön Cornel. a Lap. Φιλαδελφία i. e. charitas fraterna vel fratrum, qua Christiani se invicem diligunt tamquam fratres, ex eadem matre ecclesia et ex eodem patre Christo geniti.

Eine der ersten und schönsten Erscheinungen der Philadelphie ist die Gastfreundschaft, die schon im Alterthume durch Beherbergung und Verpflegung der Fremden bethätiget wurde, und die in den ersten Zeiten der Kirche so herrlich unter den Christen blühte, daß sie Tertullian als ein charakteristisches Merkmal des katholischen Glaubens bezeichnet[1]). Die Empfehlung der φιλοξενία, der Liebe zu Denen, die als Fremde, als Gäste kommen, bezieht sich hier wieder, wenn auch nicht ausschließlich so doch vorzugsweise auf die Glaubensgenossen[2]). Nicht ohne Grund stellt der Apostel die Gastfreundschaft an die Spitze der Erweisungen der Bruderliebe. In einer Zeit, wo das Christenthum und seine Bekenner überall angefeindet waren, wo Verbannung und Güterconfiscation die muthigen Bekenner Christi trafen, war die Ausübung der Gastfreundschaft ein dringendes Bedürfniß, das alle anderen in den Hintergrund stellte, und zugleich das wirksamste Mittel, das Band des Glaubens und der Liebe enger um die Herzen zu schlingen. Μὴ ἐπιλανθάνεσθε ist eine Aufforderung zu fortdauernder eifriger Uebung der Philoxenie, aber auch zugleich eine Anerkennung, daß die Leser diese Tugend bisher geübt haben. Die Mahnung zur Gastfreundschaft wird nun motivirt mit Hinweisung auf die hohe Ehre und Auszeichnung, welche einigen alttestamentlichen Frommen durch Ausübung dieser Tugend zu Theil geworden, daß sie nämlich unbewußt Engel bewirthet haben. Der Apostel hat hiebei die Engel im Auge[3]), welche Abraham und Lot gastfreundlich aufnahmen und bewirtheten und dafür belohnt wurden, der eine mit Segnung seiner unfruchtbaren Ehe, der andere mit der Rettung vom Untergange. Γάρ hat zur Voraussetzung, daß die Uebung der Gastfreundschaft auch bei den Lesern gleichen oder ähnlichen Erfolg haben könne. Ἔλαθον ξενίσαντες sie beherbergten unbewußter Weise, ist echt griechische Construction[4]). Nach dem biblischen Berichte scheint zwar Abraham die bei ihm einkehrenden Fremden als höhere Wesen zu erkennen, aber die Bewirthung, die er ihnen angedeihen ließ, zeigt, daß er sie am Anfange wenigstens für keine überirdischen Wesen hielt. Mit Recht bemerkt Estius z. d. St. Hospitium praebere, pedes lavare et cibos apponere, ministeria sunt hominibus exhibenda non angelis. Nach Mtth. 25, 35 ff. hat die Gastfreundschaft immer einen ähnlichen und zwar viel höher anzuschlagenden Erfolg, nämlich die Bewirthung des Herrn selbst, auch in dem Geringsten seiner Brüder. Dieser Gedanke hat den tiefsten Grund zu jenen außerordentlichen Liebeswerken gelegt, von denen alle christlichen Jahrhunderte

---

1) Tertull. l. de Praescript. c. 20: Tria sunt catholicae fidei et communicationis symbola, sc. communicatio pacis, appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis.

2) Vgl. Röm. 12, 13; 1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 1. Petr. 4, 9.

3) Vgl. Genes. 18 und 19.

4) Mehrere griechische Verba werden, wenn sie ein partic. bei sich haben, im Deutschen durch adverbiale Wendungen ausgedrückt, wobei dann das im part. stehende Zeitwort den Hauptbegriff bildet. Zu diesen gehört auch λανθάνειν, das im Deutschen durch: unvermerkt, unversehens, unbewußt gegeben wird. Die Peschito übersetzt ἔλαθον mit ܠܐ ܝܕܥܝܢ = nicht wissend.

Zeugniß geben; er hat die Herzen mit einer Opferwilligkeit erfüllt, welche zur Bewunderung hinreißt.

V. 3. Μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχουμένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι.

V. 3. Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, der Ungemach Duldenden als selbst noch im Leibe Befindliche.

Die zweigliedrige Ermahnung, welche wie V. 2 eine specielle Anwendung der in V. 1 ausgesprochenen ist, enthält auch zwei motivirende Zusätze; denn ὡς ist beidemal motivirend, indem das zur Hilfe bereite Gedenken der Gefangenen aus der geistlichen, das der in schlimmer Lage Befindlichen aus der natürlichen Leidensgemeinschaft begründet wird. Unter den δέσμιοι und κακουχούμενοι sind wiederum die Christen gemeint, und zwar solche, die um ihres christlichen Bekenntnisses willen zu leiden haben. Μιμνήσκειν bezeichnet hier selbstverständlich thätliche Theilnahme und Fürsorge[1]); denn es handelt sich ja um Bethätigung der Bruderliebe, nicht um ein bloßes Eingedenksein der Geprüften, das ihnen nichts nützte, und in diesem Falle Lieblosigkeit wäre. Der erste begründende Zusatz ὡς συνδεδεμένοι stützt sich auf die paulinische Idee der Gemeinschaft aller Christen[2]), wornach wenn ein Glied leidet, alle Glieder mitleiden; denn alle sind Glieder Eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, und weil organische Glieder, darum in der lebendigsten Verbindung unter einander. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint die helfende Liebe zugleich als ein Sichselbsthelfen, und die Hartherzigkeit als etwas Widernatürliches. Aus der Aufforderung der Gefangenen, eingedenk zu sein, erhellt, daß zur Zeit der Abfassung des Briefes die Kirche in Jerusalem und Palästina unter schweren Verfolgungen seufzte. Mit τῶν κακουχουμένων[3]) wird der engere Begriff des Ungemaches der Gefangenschaft zu dem allgemeinen Begriffe jeglichen Ungemachs gesteigert, das wegen seiner Vielfältigkeit und Vielseitigkeit einzeln nicht vorgeführt werden kann. In dem motivirenden Zusatze ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι ist σῶμα nicht der mystische Leib Christi, die Kirche, wodurch wieder auf die geistige brüderliche Gemeinschaft hingewiesen wäre, sondern der eigene Leib, der als schwacher und leidensfähiger gedacht ist[4]). Die Leser sollen der Bedrängten gedenken, da über sie während ihres irdischen Lebens gleiche Bedrängnisse kommen und sie auch der helfenden Theilnahme bedürftig machen können; denn sie befinden sich ja auch in einem leidensfähigen, gleichen Ungemache unterworfenen Leibe. Die Mahnung des Apostels: „Helfet den um ihres Glaubens willen in den Kerkern schmachtenden und sonst bedrängten Brüdern,“ ist ein herrliches Lob auf das offene und muthige Bekenntniß des Glaubens und zugleich eine Verurtheilung jener des Christen unwürdigen Weltklugheit, welche den Glaubens-

1) Vgl. 2, 6.
2) Vgl. 1. Cor. 12, 26.
3) Κακουχεῖσθαι (κακῶς ἔχειν) schlecht gehalten, behandelt werden = Ungemach dulden.
4) Estius in h. l. erklärt ὡς καὶ αὐτοὶ κλ.: gerentes corpus mortale iisdem malis obnoxium, und fügt hinzu: solet enim commiserationem movere communis infirmitas.

muth als etwas Unkluges und Voreiliges bezeichnet. Der Apostel kennt kein Zurückhalten der gläubigen Ueberzeugung, er weiß von keinem liberalen Christenthum, das sich den jeweiligen Zeitverhältnissen anpaßt. Das Heil in Christus steht ihm höher als die ganze Welt mit ihrer Bildung und ihrer erheuchelten Friedensliebe, die in ihrem Grunde nichts anderes als Feigheit ist.

V. 4. Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι, καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ Θεός.

V. 4. In Ehren gehalten sei die Ehe in allen Stücken und das Ehebett unbefleckt; denn die Unzüchtigen und Ehebrecher wird Gott richten.

Von der Mahnung zur Bethätigung der Bruderliebe geht der Apostel über zu den Ermahnungen in Hinsicht der Ehe und des irdischen Erwerbes und Besitzes, als den Grundverhältnissen des irdischen Lebens. Er warnt die Hebräer vor den Nationalsünden der Juden, deren Wollust und Materialismus, und empfiehlt ihnen Reinheit und Zufriedenheit. Auch sonst in den paulinischen Briefen stehen die Warnungen vor Unzucht und Habsucht beisammen[1]). Die beiden Sätze τίμιος . . . ἀμίαντος sind imperativisch zu fassen und mit ἔστω zu ergänzen[2]). Diese imperativische Fassung verlangen die vorhergehenden und unmittelbar folgenden Ermahnungen, und namentlich die der Warnung beigefügte Drohung: πόρνους γὰρ κλ. Der Ehe gebührt gemäß ihrer göttlichen Einsetzung und ihres sacramentalen Charakters τιμή; denn was heilig ist, muß auch in Ehren gehalten werden von Denen, die in einem solch heiligen Lebens- und Liebesverhältnisse zu einander stehen. Γάμος bedeutet ursprünglich die Hochzeitfeier, später und auch an unserer Stelle die Ehe. Ἐν πᾶσι ist als Neutrum zu fassen[3]) = in allen Stücken, nicht als Mascul. = bei allen, bei verheiratheten und unverheiratheten, als handle es sich hier um eine Empfehlung und Rechtfertigung des Ehestandes gegen die Gegner der Ehe. Es ist vielmehr Bezug genommen auf die bestehenden Ehen, deren hohe Würde von den Ehegatten und Denen, welche mit diesen in Berührung kommen mit heiliger Ehrfurcht bewahrt und in keiner Weise verletzt werden soll. Die Leser mochten über den sacramentalen Charakter der christlichen Ehe der rechten Begriffe ermangeln und noch allzusehr auf alttestamentlichem Boden stehen, auf welchem Fleischessünden aller Art üppig wucherten: daher die Mahnung: in Ehren gehalten sei die Ehe in allen Stücken. Es ist die standesmäßige Keuschheit, die der Apostel hier im Auge hat, welche jede unmäßige, wollüstige und naturwidrige Geschlechtsbefriedigung zwischen den Ehegatten als der Heiligkeit und dem Zwecke der Ehe widersprechend, verbietet. Mit den Worten: ἡ κοίτη ἀμίαντος warnt er speciell vor den ehebrecherischen Ausschweifungen, welche das eheliche Leben am schwersten treffen und es in seiner Wurzel vergiften. Für diese Erklärung spricht die Wortstellung, womit die Ermahnung motivirt wird, inwieferne nämlich πόρνους dem ersten und

1) Vgl. Eph. 5, 5; Col. 3, 5.
2) Vgl. Röm. 12, 9; Tit. 2, 8.
3) Vgl. 13, 18; Col. 1, 18; 1. Tim. 3, 11; 2. Tim. 4, 5; Tit. 2, 9 f. u. a.

μοιχοὺς dem zweiten Satze entspricht. Die Warnung wird begründet mit der Drohung πόρνους γὰρ[1]) καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ Θεός. Unter πόρνοι[2]) sind jene zu verstehen, welche die Geschlechtslust außer der ordentlichen Verbindung von Mann und Weib in der Ehe befriedigen = die Unzüchtigen, die Hurer. Hier bezeichnet die πορνεία alle Fleischessünden im ehelichen Leben mit Ausnahme der μοιχεία, welche namentlich aufgeführt wird. Die Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. Κρινεῖ steht hier in der Bedeutung von κατακρινεῖ verurtheilen, verdammen[3]); und ὁ Θεός wird mit Nachdruck an das Ende des Satzes gestellt, wohl nicht im gegensätzlichen Hinblick auf die menschlichen Richter, vor welchen solche Laster meistens straflos bleiben, als vielmehr deshalb, um auf das Schreckliche des göttlichen Gerichtes hinzuweisen[4]), das jene treffen wird, welche sich bei ihrem ehelichen Zusammenleben Handlungen erlauben, welche sowohl dem Sitten- als dem Naturgesetze Hohn sprechen.

V. 5. Ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν. Αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· Οὐ μή σε ἀνῶ, οὐδ᾽ οὐ μή σε ἐγκαταλίπω·

V. 5. Eure Sinnesart sei frei von Geldgier, seid zufrieden mit dem Vorhandenen; denn er selbst hat gesagt: nicht werde ich dich loslassen, noch dich verlassen;

An die Warnung vor Weichlichkeit unter Hinweisung auf das Gericht Gottes schließt der Apostel die Warnung vor Habsucht an, mit gleichzeitiger Empfehlung der diesem Laster entgegengesetzten Tugend der Genügsamkeit. Zum Satze ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος ist wiederum ἔστω zu ergänzen. Das im N. T. nur noch 1. Tim. 3, 3[5]) vorkommende Wort ἀφιλάργυρος = ohne Geldliebe bezeichnet überhaupt das Freisein von Liebe zum irdischen Besitze. Der Apostel hat jene Geldgier im Auge, welche bis auf diese Stunde ein charakteristisches Merkmal des jüdischen Volkes ist, und welche im diametralen Gegensatze zur Lehre des Christenthums steht, das den Menschen zum Streben nach den wahren und bleibenden Schätzen, die im Himmel hinterlegt sind, auffordert. Τρόπος[6]) kann unter den diesem Worte zukommenden Bedeutungen nur die von Denk- und Handlungsweise haben. Die der Gier nach Geld und Gut entgegengesetzte Tugend ist die Zufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, d. h.

1) Statt der Leseart πόρνους δὲ (Rec. Pesch. die Griechen und Ambrosius) lesen einige Zeugen πόρνους γάρ, was zwar als eine Alterirung des ursprünglichen Textes anzusehen ist, aber mit der Begründung in V. 2 und V. 5 harmonirt.

2) Πόρνος ist ein später aus πόρνη entstandenes Wort. Πόρνη (vom perf. πέπορνα und dieses von πέρνειν) bezeichnet eine gekaufte oder verkaufte Sclavin, aus welcher Classe von Menschen gewöhnlich die Lustdirnen waren, daher die Buhlerin, (die Käufliche).

3) Vgl. 1. Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5.

4) Vgl. 10, 31; 12, 29.

5) Vgl. 1. Tim. 6, 10 φιλαργυρία. — Die Peschito: nicht sei Geldliebe in euerem Sinne, (ܠܐ ܗܘܐ [illegible]) sondern es genüge euch, was ihr habet.

6) Τρόπος 1. die Wendung; 2. die Art und Weise; 3. die Sitte; daher die Uebersetzung der Vulg. mit mores, welche dem griechischen Begriffe genau entspricht.

mit dem für die Gegenwart Beschiedenen; daher die Mahnung ἀρκούμενοι[1]) τοῖς παροῦσιν, wobei ἔστε zu suppliren ist. Die φιλαργυρία ist nach der Anschauung des Apostels in ihrem tiefsten Wesen Unzufriedenheit mit den von Gott verliehenen irdischen Gütern. Und in der That, wo Zufriedenheit herrscht, findet das Jagen nach Geld und Gut keine Stätte. Die Realisirung dieser apostolischen Mahnung würde die Erde zum Himmel machen und die schroffen Gegensätze zwischen arm und reich, welche heut zu Tage so gewaltig das sociale Leben erschüttern, aussöhnen. Τὰ παρόντα, die gegenwärtigen Umstände, die gegenwärtige Lage, ist in diesem Zusammenhange auf die materiellen Güter[2]) behufs Erhaltung des leiblichen Lebens einzuschränken; das fordert der Gegensatz zu φιλαργυρία, die ihr ganzes Sinnen und Trachten dem irdischen Besitze zuwendet. Τοῖς παροῦσι weist also auf die für den gegenwärtigen Augenblick verliehenen Lebensgüter hin. Wie sehr dem Christen solche Genügsamkeit geziemt, wird nun mit Schriftstellen belegt, welche das Vertrauen auf die väterliche Fürsorge Gottes begründen und so wegen der künftigen Lebensbedürfnisse Trost und Beruhigung gewähren[3]). Der Gedanke: Gott selbst sorgt für uns, verurtheilt jedes habsüchtige Streben und jede übertriebene Aengstlichkeit wegen des nöthigen Lebensunterhaltes. Die mit αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν als eigene Rede Gottes eingeführten Worte: οὐ μή σε ἀνῶ κλ. haben in dieser Form Deut. 31, 6. 8 und 1. Chron. 28, 20 zur Quelle. In diesen Stellen tritt jedoch das Citat nicht als Selbstrede Gottes, sondern als Aussage über Gottes Verhalten gegen die Frommen auf[4]), weshalb einige annehmen, daß das Schriftwort in dieser Gestalt zum proverbiellen Trostesspruch geworden, oder daß es im liturgischen Gebrauche diese Form erhalten hat, dem sich dann der Apostel anschloß. Ich halte dafür, daß er die Stelle Jos. 1, 5 im Auge hatte[5]), wo das Schriftwort wirklich als eigene Anrede Gottes uns entgegentritt, und daß er bei der Wahl der Worte den Stellen im Deuteronomium und im Buche der Chronik sich anschloß, was er um so leichter thun konnte, als in sämmtlichen angeführten alttestamentlichen Schriftstellen der hebräische Text dieselben Worte hat[6]). Der Unterschied der synonymen Ausdrücke ἀνιέναι und ἐγκατα-

1) Ἀρκεῖσθαί τινι sich mit etwas begnügen, mit etwas zufrieden sein. Die Uebersetzung könnte auch lauten: indem ihr zufrieden seid mit dem Vorhandenen.

2) Estius: Παρόντα vocantur ea bona, quae adsunt, i. e. quae habentur et in promptu sunt, ad differentiam eorum, quae non habentur. Itaque sensus est: Contenti sitis iis, quae habetis, quaeque sufficiunt necessitati vestrae; nec velitis ditiores fieri.

3) Auf die Frage, inwieferne diese Schriftstelle ihre Anwendung auf die Lebensverhältnisse der Leser finde, antwortet Estius: Quod Josue promissum fuit, non enim a Deo desertum iri in populo regendo, id Apostolus, ob similitudinem rationis extendit ad omnes justos, et ad omnem temporalem necessitatem.

4) LXX: οὐ μή σε ἀνῇ, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλείπῃ.

5) LXX: οὐκ ἐγκαταλείψω σε, οὐδ' ὑπερόψομαί σε. Im Hebr. לֹא אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֶזְבֶךָּ.

6) Die Peschito: nicht werde ich dich verlassen, und nicht von dir lassen meine Hand, wobei die nämlichen Worte wie im Hebr. gebraucht werden nur in umgekehrter Stellung (ܐܪܦܐ — ܐܫܒܩܟ).

λείπειν dürfte darin bestehen, daß jenes die gleichsam an der Hand führende Leitung, dieses die schützende Gegenwart Gottes voraussetzt, so daß der Gedanke wäre: ich bleibe bei dir und sorge für dich.

V. 6. ὥστε θαῤῥοῦντας ἡμᾶς λέγειν· Κύριος ἐμοὶ βοηθὸς, καὶ οὐ φοβηθήσομαι, τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;

V. 6. so daß wir getrost sprechen: Der Herr ist mir ein Helfer, und nicht werde ich mich fürchten; was kann mir thun ein Mensch?

Angesichts dieses göttlichen Beistandes, der in so nachdrücklicher[1]) Weise zugesagt ist, können wir getrosten Muthes sprechen, was der Psalmist gesagt hat. Es ist ein herrliches Glaubenswort aus dem schönen Psalme[2]), welcher einen Theil des großen Hallel bildete, das von den Juden in der Osternacht vor Beginn der Mahlzeit, wie an den Hauptfesten gesungen wurde. Ὥστε[3]), so daß, ist eine Folgerung aus dem V. 5 angeführten Gotteswort. Θαῤῥοῦντας[4]), confidentes bezeichnet das muthige Vertrauen, das frei von aller Aengstlichkeit in die Zukunft schaut. Im Psalme selbst, der ein Lied des Dankes nach glücklich überstandener großer Gefahr ist, und wahrscheinlich der nachexilischen Zeit angehört, bezieht sich das Citat auf die Hilfe Gottes aus der Hand der heidnischen Nachbarvölker. An unserer Stelle zunächst auf die Hilfe aus leiblicher Noth und Armuth, welche so entmuthigend auf die Leser einwirkte, daß ihr ganzes Sinnen und Trachten im Irdischen aufzugehen schien. Insoferne aber ihre traurige materielle Lage in den Verfolgungen von Seite der Synagoge ihren Grund hatte, erhält das Citat eine allgemeinere Beziehung auf sämmtliche Lebensprüfungen, denen sie um ihres Glaubens willen unterworfen waren. Der letzte Satz τί ποιήσει κλ., in welchem das ausgesprochene Gottvertrauen seinen Höhepunkt erreicht, ist wie auch im Hebräischen eine selbstständige Frage[5]), also nicht von φοβηθήσομαι abhängig.

V. 7. Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς, μιμεῖσθε τὴν πίστιν.

V. 7. Gedenket eurer Vorsteher, welche euch das Wort Gottes gepredigет haben, und auf den Ausgang ihres Wandels hinblickend ahmet nach ihrem Glauben.

Bei dem so eben angeführten Psalmworte hatte der Apostel die Verfolgungen im Auge, welche so sehr ihr Glaubensleben gefährdeten und sie von

---

1) Durch die dreifache Negation V. 5.

2) Ps. 118, 6. Nach dem Hebr.: der Herr ist mir zur Seite, ich habe nicht zu fürchten; was kann mir thun ein Mensch?

3) Die aus ὡς und τε, wörtlich „und so" zusammengesetzte Folgerungspartikel wird mit dem infin. construirt, wenn er eine Folge ausdrückt. Die Peschito hat dafür das einfache ܘ „und". —

4) Die Vulgata und Peschito ([illegible] Phil. 1, 25) haben statt des part. das adv.

5) Auch die Peschito faßt das Versglied fragend auf (ܡܢܐ).

dem wahren und ewigen Heilsgrunde von Christus abzuziehen drohten. Dies führt ihn zu der neuen Ermahnung, der früheren Vorsteher zu gedenken, welche bei ihnen jenen Heilsgrund gelegt, und ihre Heilspredigt mit ihrem eigenen Blute besiegelt haben, sie zum Vorbilde zu wählen und ihre standhafte Glaubenstreue nachzuahmen. Der Ausdruck ἡγούμενοι [1]) ist generische Benennung der kirchlichen Vorsteher und nicht gleichbedeutend mit διδάσκαλοι; denn jene stehen in einem ganz anderen Verhältnisse zur christlichen Gemeinde als diese. Wer diese Vorsteher seien, hatte der Apostel nicht nöthig zu sagen; denn sie waren den Lesern wohl bekannt und noch ganz frisch in ihrem Gedächtnisse. Ohne Zweifel meint er damit zunächst den Stephanus, Jakobus den Aelteren [2]) und Jakobus den Sohn des Alphäus, den ersten Bischof von Jerusalem; mit diesen aber wohl auch noch andere, die ebenfalls ihren Glauben mit dem Blute besiegelten, oder doch als Glaubenszeugen aus dem Leben schieden.

Λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ist der in der Apostelgeschichte [3]) übliche Ausdruck von der Predigt des Evangeliums. Daß hier von bereits hingegangenen Kirchenvorstehern die Rede ist, ergibt sich schon aus dem aor. ἐλάλησαν, und noch mehr daraus, daß ihr Leben bereits zum Abschlusse gekommen; denn der Ausdruck τὴν ἔκβασιν [4]) τῆς ἀναστροφῆς ist vom Lebensende zu verstehen. Das Relat. ὧν gehört grammatisch zu τὴν ἔκβασιν τ. ἀναστρ., logisch aber auch zu τὴν πίστιν. Ἀναστροφή im Sinne von Wandel kommt in den paulinischen Briefen öfter vor [5]) und umfaßt das ganze Thun und Lassen, Sinnen und Streben des Menschen. Auf diesen herrlichen Lebenswandel, vor Allem aber auf den Ausgang dieses Wandels, der nichts anderes als die Ausgestaltung ihres Glaubens war, sollen sie andauernd hinblicken, ihn zum steten Gegenstand ihrer Betrachtung machen; denn ἀναθεωρεῖν bezeichnet ein genaues und wiederholtes Ansehen [6]). Ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς kann also nur vom Lebensende der kirchlichen Vorsteher verstanden werden, wobei wohl vorzugsweise an den Martyrertod zu denken ist, nicht aber vom jenseitigen Erfolge ihres irdischen Wandels, von der himmlischen Belohnung. Es führen zwar diese Worte nicht geradezu auf den Martyrertod, da der Wandel eines Christen auch dann schon einen nachahmungswürdigen Ausgang gewinnt, wenn er bis zum Eintritte des natürlichen Todes eine Wiederspieglung

---

1) Vgl. V. 17 u. 24; Luk. 22, 26; Apg. 15, 22. Clem. Rom. ep. ad. Cor. c. 21: προηγούμενοι. — Die Peschito ܡܕܒܪܢܐ Leiter, Führer.

2) Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes.

3) Apgsch. 4, 31; 8, 25, 13, 46 u. a.

4) Vgl. 2. Petr. 1, 15 ἔξοδον. Die Peschito übersetzt ܫܘܠܡܐ consummatio. finis. Matth. 13, 39. 40 vom Ende der Welt gebraucht.

5) Gal. 1, 13; Eph. 4, 22; Phil. 3, 10; 1. Tim. 4, 12; vgl. 1. Petr. 1, 15; 2, 12; 3, 2. 16; Jak. 3, 13. Das Stammwort ist ἀναστρέφεσθαι sich herumtreiben im örtlichen Sinne gerne mit ἐν construirt, um die Art des Wandelns zu bezeichnen (2. Cor. 1, 12 u. a.).

6) Vgl. Apgsch. 17, 23. — Dieselbe Bedeutung hat das syrische ܒܩܐ erforschen; Ethp. betrachten, und das latein. considerare.

des Glaubenslebens ist; da aber der Glaube gerade in ihrem Lebensende angeschaut und im Hinblick auf dasselbe nachgeahmt werden soll, so ist es geradezu geboten, an den herrlichsten Ausgang des Christenwandels, an den Martyrertod zu denken. Inwieferne der Wandel der Vorsteher die Ausprägung ihres Glaubens war und dieser Glaube als die Grundlage alles gottgefälligen Lebens den Hebräern vor Allem noth that, ruft er ihnen zu: μιμεῖσθε τὴν πίστιν. Die enge Verbindung der πίστις mit der ἀναστροφή läßt erkennen, daß es sich hier um den lebendigen Glauben handelt, nicht um ein bloßes Annehmen bestimmt formulirter Glaubenssätze oder nur um jene am Künftigen festhaltende Gesinnung (Cap. 11, 1). Die sola fides kennt der Apostel nicht und sie hat am allerwenigsten an unserer Stelle eine Stütze, welche das ganze Glaubensleben jener heiligen Männer zum Gegenstande der Nachahmung hinstellt, wie es sich eben in Wort und That ausgestaltet hat; denn nur ein in die Sichtbarkeit tretender Glaube ist nachahmungsfähig. Schließlich sei noch bemerkt, daß einige von jenen, welche die paulinische Autorschaft des Briefes in Abrede stellen, auch den Apostel Paulus zu jenem ἡγούμενοι rechnen, die den Martyrertod erduldeten. Dagegen spricht der Ausdruck ἡγούμενοι; denn die allgemeine apostolische Autorität des Apostels, die Theilnahme der Christen Jerusalems mit seiner Gefangenschaft in Jerusalem und Cäsarea, seine enge Verbindung mit den Uraposteln, all dies berechtiget noch nicht, ihn zu den ἡγούμενοι der jerusalemitanischen Christengemeinde zu zählen, wie er auch in der That nirgends in der heiligen Schrift zu den Vorstehern dieser Kirche gerechnet wird.

V. 8. Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.	V. 8. Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit.

Ueber den Zusammenhang dieses Ausspruches mit V. 7 und V. 9. obwalten die verschiedenartigsten Anschauungen, welche selbstverständlich einen entschiedenen Einfluß auf dessen Erklärung ausüben. Die Meisten betrachten unseren Vers nur als eine Vorbereitung für die in V. 9 gegebene Ermahnung und stellen jeden Zusammenhang mit V. 7 in Abrede. Abgesehen nun davon, daß eine solche Verbindung mit der sonstigen Argumentationsweise des Briefes nicht harmonirt, indem V. 9 wenigstens ein οὖν stehen müßte, ist nicht abzusehen, warum gerade der als Losungswort für das christliche Leben hingestellte Satz: Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit, den Grund für die Ermahnung in V. 9 bilden sollte, welche sich viel einfacher und natürlicher an V. 7 anschlösse: Ahmet ihren Glauben nach und laßt euch nicht verführen durch allerlei fremde Lehren. Ich halte demnach dafür, daß unser Vers seinen Halt in V. 7 habe und zugleich den Uebergang zu V. 9 bilde. Derselbe Christus, den jene bis zum Tode in Wort und That bekannt, und der sie gekräftigt hat zu ihrem Glaubenslaufe bis zu ihrem Lebensende, lebt auch heute noch und wird auch die Hebräer kräftigen in dem Streben, ihnen nachzueifern. Wir werden demnach kaum irren, wenn wir unseren Vers als

einen Hinweis auf die helfende und Heil spendende Thätigkeit des himmlischen Hohenpriesters betrachten behufs Motivirung der vorausgehenden Ermahnung. Was die Structur dieses Verses betrifft, so bildet ὁ αὐτός zu Jesus Christus das Prädicat, womit alle drei Zeitbestimmungen zusammen zu fassen sind[1]): Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit. Die Benennung Ἰησοῦς Χριστός geht auf den menschgewordenen Gottessohn, auf den historischen Christus, nicht auf den λόγος als solchen; denn jene Doppelbenennung bezeichnet in der heiligen Schrift nirgends den präexistirenden λόγος: es kann sonach schon um deswillen unsere Stelle nicht als Beweis für die ewige Präexistenz Christi als des Logos verwerthet werden. Nicht in seiner Ewigkeit wird Christus hier vorgeführt sondern in seiner fürdauernden Heilszuwendung. Christus bleibt immer der Heiland des Menschengeschlechtes und bleibt es in gleicher Weise. In dieser Unveränderlichkeit seiner Person gründet die fortdauernde Dieselbigkeit seiner Wahrheit und seiner Gnade. Die Zeitbestimmungen ἐχθὲς καὶ σήμερον καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας umfassen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das rückwärts weisende ἐχθές[2]) kann, da die Benennung „Jesus Christus" auf den menschgeborenen Gottessohn hinweist, und ἐχθές selbst in der heiligen Schrift nirgends die Ewigkeit, sondern immer nur eine erst kurz verstrichene Zeit bezeichnet, über den Zeitpunkt der Incarnation nicht zurückgehen. Aber auch dieser Moment kann nicht gemeint sein, da es sich hier um einen bestimmten Anfangstermin der Existenz Christi in keiner Weise handelt. Es ist vielmehr an jene Zeit zu denken, in welcher die hingegangenen Vorsteher noch lebten und wirkten. Wie damals, so ist Christus auch heute noch und in Ewigkeit derselbe. Σήμερον bezieht sich auf die Zeit, in welcher die Leser des Briefes leben. In εἰς τοὺς αἰῶνας, das in die endlose Zukunft hinausreicht, wird bezeugt, daß das, was von dem derzeitigen Gestern und Heute gilt, auch für jedes zukünftige Gestern und Heute seine Geltung hat.

Ὁ αὐτός weist auf die unwandelbare Selbstgleichheit der Person Jesu Christi hin. Mitten im Gehen und Kommen der Generationen bleibt er immer derselbe in seinem Verhältnisse zu der diesseitigen Gemeinde. Er ist und bleibt der centrale Inhalt des Glaubens, wie der Spender der Gnade; der droben im Himmel fürbittende, helfende und die Seinen zur τελείωσις führende königliche Hohepriester. Es kommt nur darauf an, in der Erkenntniß dieses Einen fest zu werden und seine Heilsgnade sich anzueigen. So bildet unser Vers einen ungezwungenen Uebergang zu der in V. 9 enthaltenen Warnung, das empfangene Glaubenswort nicht mit mancherlei fremdartigen Lehren, und die Gnade in Christus nicht mit nutzlosen alttestamentlichen Heiligungsmitteln zu vertauschen.

1) Die Vulg. interpunktirt nach σήμερον, wonach ὁ αὐτός das Subject „Christus" für die Zeitbestimmung εἰς τοὺς αἰῶνας besonders wieder hervorhebt. Diese Interpunktation entspricht aber dem griechischen Texte nicht. Die Peschito: Jesus Christus, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit.

2) Die Rec. liest χθές, welches die ursprüngliche Form ist. Mit dem euphonistischen Vorschlags-ε entsteht die Form ἐχθές.

V. 9. Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε. Καλὸν γάρ, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες.

V. 9. Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren laßt euch nicht fortreißen; denn es ist gut, daß durch Gnade das Herz befestiget werde, nicht durch Speisen, wovon die keinen Nutzen hatten, welche damit umgingen.

Die Warnung ist offenbar gegen antievangelische Lehren und Satzungen gerichtet. Es frägt sich hiebei nur, ob unter den διδαχαῖς die Satzungen des mosaischen Gesetzes über die reinen und unreinen Speisen, oder die an diese Gesetze anknüpfenden, aber weit über dieselben hinausgehenden jüdischen Speisesatzungen zu verstehen seien. Ich entscheide mich für die letztere Ansicht; denn aus dem begründenden Satze καλὸν γάρ κλ. erhellt, daß an die Lehrmeinungen und Grundsätze der judaisirenden Richtung über Erlaubtheit und Unerlaubtheit von Speisen gedacht werden muß; und dann ist es unzulässig unter διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις alttestamentliche Gesetze zu verstehen, da diese bei Anerkennung ihres göttlichen Ursprunges von Seite des Verfassers nicht als ποικίλαι καὶ ξέναι bezeichnet werden durften und konnten. Ποικίλαι heißen diese Doctrinen in Ansehung ihrer Vielheit und Vielartigkeit; denn diese beiden Begriffe liegen in dem Worte ποικίλος[1]). Es waren Lehren, welche anknüpfend an die alttestamentlichen Speisesatzungen, diese zu einem bunten Durcheinander ausbildeten, je nachdem die eine oder die andere Partei es für gut erachtete. Ξέναι nennt sie der Apostel, weil dem Wesen und der Lehre des Christenthums widerstreitend, dessen innerstes Leben die Gnade Gottes ist, und weil selbst mit den mosaischen gesetzlichen Vorschriften nicht harmonirend. Μὴ παραφέρεσθε[2]) lasset euch nicht fortreißen, nämlich vom rechten Wege. Die Warnung ist begründet durch den allgemeinen Satz: καλὸν γάρ κλ. denn es ist schön, daß durch Gnade das Herz befestiget werde, nicht durch Speisen. Nicht der Genuß reiner Speisen, sondern einzig und allein die Gnade Gottes in Jesus Christus vermag dem Herzen die rechte Sicherheit und Festigkeit zu geben. Καλόν ist im ethischen Sinne zu fassen = gut und heilsam, hier mit dem Nebenbegriff der Ausschließlichkeit, was dem Sinne mehr entspricht als die Superlativform der Vulg. Καρδία[3]) bezeichnet überhaupt den inneren Menschen als die Sphäre des reli-

1) Einfach und gut Estius: *Varias* doctrinas appellat, quae divisae sunt atque inter se dissident. — Die ursprüngliche Bedeutung von ποικίλος ist „bunt“ von ποικίλλειν = bunt machen, = färben, -weben. Die Peschito: zu fremden und bunten (ܡܫܚܠܦܬܐ) Lehren laßt euch nicht verführen.

2) Die Leseart der Rec. μὴ περιφέρεσθε = lasset euch nicht hin- und herzerren ist wahrscheinlich Correctur nach der ähnlichen Stelle Eph. 4, 14. Παραφέρεσθε ist als ursprüngliche Leseart überwiegend bezeugt, und heißt seinem Etymon nach: am Ziele vorbeigeführt oder getragen werden. Die Peschito: lasset euch nicht verführen (ܬܬܦܪܣܘܢ).

3) Vgl. 3, 8; 10, 16.

gios sittlichen Lebens, worauf βεβαιοῦσθαι, das Festwerden durch Einwurzlung und Gründung in Christus sich bezieht. Χάρις ist die unverdiente schlechthin freie Erweisung der durch Christus uns erworbenen und in der ganzen Fülle ihres Reichthums zu uns sich herabsenkenden göttlichen Liebe. Es ist das Heil- und Segenschaffende göttliche Wirken in der Seele gemeint, gegenüber dem unfruchtbaren Wirken des Menschen in der Beobachtung der alttestamentlichen Gesetzeswerke. Diese allgemeine Auffassung der χάρις muß auch hier festgehalten werden, was jedoch nicht hindert eine besondere Bezugnahme auf das heilige Abendmahl darin zu finden. Da nämlich der Apostel V. 10 den jüdischen βρώματα unverkennbar die christliche Eucharistie entgegenstellt, so läßt sich kaum zweifeln, daß er bei dem gleichen Gegensatze, in welchem χάριτι zu βρώμασι steht, die eucharistische Opferspeise im Auge habe, die den Höhepunkt der χάρις im Christenthume bildet. Zu dieser Auffassung paßt auch sehr gut der Ausdruck βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν; denn gerade die Eucharistie ist eine Stärkung der Seele im eminenten Sinne des Wortes.

Entsprechend der allgemeinen Auffassung von χάριτι, muß auch βρώμασιν in ganz allgemeinem Sinne genommen werden, so daß unter βρώματα nicht blos jene jüdischen Speisesatzungen, sondern auch die alttestamentlichen Speisegesetze und die Bestimmungen über die Opfermahlzeiten zu verstehen sind, und zwar letztere hier vorzugsweise, weil sie V. 10 mit der Opferspeise der Christen in Verbindung gebracht werden. Für diese Ansicht dürfte auch der Umstand sprechen, daß dem Genusse dieser βρώματα eine höhere Kraft und Wirkung auf das geistige Leben zugeschrieben wird, inwieferne nämlich das βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν auch zu βρώμασιν gehört. Eine solche Befestigung des Herzens erwartete man aber vorzugsweise von der Theilnahme an den Opfermahlzeiten, von denen man allgemein glaubte, daß sie zur Gemeinschaft mit Gott besonders befähigen. Der allgemeine Satz, daß durch Gnade nicht durch Speisen das Herz befestiget wird, findet in dem Relativsatze ἐν οἷς κλ. seinen Beweis in der Thatsache, daß diejenigen, welche mit Speisen sich befaßten, davon keinen Nutzen hatten. Es hat sich durch den ganzen A. B. ausgewiesen, daß durch Speisen die wahre Herzensbefestigung oder das wahre innere Heil nicht erlangt wird. Bei allem gewissenhaften Beobachten der Speisesatzungen ermangelten die Glieder des alttestamentlichen Bundesvolkes der wahren Gottesgemeinschaft, der Reinigung und Heiligung des Herzens. Wie sollte auch die Theilnahme an den Opfermahlzeiten eine Befestigung des Herzens bewirken können, da die Opfer eine reale Entsündigung nicht zu leisten vermochten. Ist das Opfer wirkungslos in Anbetracht der inneren Umgestaltung des Menschen, dann muß es auch das Opfermahl sein. Ἐν οἷς scil. βρώμασιν ist mit περιπατήσαντες[1]) zusammenzufassen = diejenigen, welche sich in Speisen herumbewegten, d. h. welche in Beobachtung der Speisegesetze und

1) Statt περιπατήσαντες lesen Einige περιπατοῦντες, indem sie den aor. als Conformation mit ὠφελήθησαν betrachten. Auf den Sinn hat diese Textesänderung keinen Einfluß, da das part. praes. in Verbindung mit dem aor. immerhin als imperf. aufzulösen wäre.

Opfermahlzeiten ihr Leben hinbrachten. Περιπατεῖν ἔν τινι ist paulinischer Sprachgebrauch [1]) und kann nach demselben an unserer Stelle nur vom Genusse der Speisen verstanden werden. Mit ὠφελέθησαν ist darauf hingewiesen, daß der Genuß jener Speisen das Herz nicht befestiget habe, daß er also nach dieser Richtung hin vergeblich war.

V. 10. Ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.

V. 10. Wir haben einen Opferaltar, von welchem zu essen keine Macht haben die dem Zelte Dienenden.

V. 9 war gesagt, daß das Befestigtwerden des Herzens durch die Gnade zu Stande komme, nicht aber durch Speisen, wie die Erfahrung gezeigt habe. V. 10 wird nun gezeigt, daß jetzt nach Darbringung des jener Gnade theilhaftig machenden Versöhnungsopfers der Genuß der Opferspeisen nicht nur unnütz wäre, sondern geradezu ein Hinderniß, an dem Genusse der neutestamentlichen Opferspeise Theil zu nehmen. Das περιπατεῖν ἐν βρώμασι ist mit dem Essen vom Opferaltar des N. B. unvereinbar. Der Apostel gibt also den Lesern zu bedenken, daß diejenigen, welche am levitischen Opfercults Theil nehmen, dadurch vom Genusse der heilbringenden christlichen Opferspeise sich ausschließen. Diese Stelle ist ein directes Zeugniß für den Opfercharakter der Eucharistie, wie schon die Väter der Kirche und die meisten katholischen Exegeten dieselbe auf die Eucharistie gedeutet haben. Ein genaueres Eingehen auf den Wortlaut wie auf den Zusammenhang dieser Stelle wird uns von der Richtigkeit dieser Anschauung überzeugen. Das Subject in ἔχομεν sind die Christen überhaupt im Gegensatze zu den τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, worunter zunächst die levitischen Priester zu verstehen sind. Daß es sich hier um verschiedene Subjecte handelt, geht schon aus dem Personenwechsel ἔχομνν und ἔχουσιν hervor. Es frägt sich nun vor Allem, was θυσιαστήριον hier bezeichne. Viele verstehen darunter das Kreuz Christi, auf welchem er als Opfer geschlachtet wurde, wobei dann das φάγειν im geistigen Sinne genommen wird [2]), nämlich als Theilnahme an all den durch das Kreuzesopfer erworbenen Gnadengütern mittelst des Glaubens. Allein diese Erklärung von φαγεῖν ist unzulässig schon wegen des Gegensatzes, in welchem das Essen vom neutestamentlichen Opferaltar zu den βρώματα des A. B. steht. Bezeichnet dieses Wort ein wirkliches Essen, was unbestreitbar ist, dann muß auch φαγεῖν ein leibliches, wirkliches Essen bezeichnen; denn hätte der Apostel mit φαγεῖν den Begriff eines blos geistigen Genusses verbunden, dann hätte zur Vermeidung jeglichen Mißverständnisses ein solch unvermittelter Uebergang vom leiblichen zum geistigen Essen auf irgend eine Weise angedeutet werden müssen. Da dies aber nicht geschieht, kann bei φαγεῖν an kein anderes Essen gedacht sein, als ein solches, wie er bei βρώματα im Auge ge-

1) Röm. 13, 13; Eph. 2, 2. 10; Col. 3, 7. Auch Estius erklärt ambulare mit vitam agere, versari cum assiduitate.

2) Vgl. Thom. Aq., Estius in h. l. u. A.

habt, also ein leibliches. Ist dem aber so, dann kann auch θυσιαστήριον nicht das Kreuz Christi bezeichnen, an welchem er sich als θυσία dargebracht hat; denn vom Opferaltar des Kreuzes essen wir nicht, sondern vom Altar der Eucharistie. Der Ausdruck φαγεῖν führt sonach auf den Genuß der Eucharistie, was selbst viele protestantische Exegeten der Neuzeit anerkennen, jedoch mit Aufrechthaltung des θυσιαστήριον als Kreuz Christi. Auf ihm, so sagen sie, als dem Altare des N. B. ist Christus als Opfer geschlachtet worden, und wenn wir Christi Leib in der Eucharistie genießen, so ist dies ein Essen vom Altare des Kreuzes her. Es leuchtet ein, daß bei dieser Anschauung die eucharistische Opfer**handlung** geleugnet wird; denn nach derselben ist die eucharistische Feier nur eine Wiederholung des Opfermahles, nicht aber auch des Opferactes. Es wird also ein Opfermahl ohne gleichzeitige Opferhandlung statuirt. Dagegen ist zu bemerken: Wer einmal zugibt, daß an unserer Stelle von der Eucharistie als einem Opfermahle die Rede sei, der muß consequenterweise unter θυσιαστήριον die Stätte verstehen, auf welcher das Opfermahl conficirt wurde und von welcher her man es erhielt und genoß. Und diese Stätte kann keine andere sein, als der im gottesdienstlichen Raume befindliche Altar, die paulinische τράπεζα κυρίου[1]), die mensa eucharistica. Aus dem Vorhandensein eines Opferaltars, der als Eigenthum der Christenheit bezeichnet wird (ἔχομεν) sind wir berechtiget, einen Schluß auf das Vorhandensein eines Opfers auf diesem Altare zu ziehen; denn ein Opferaltar ist ein solcher nur, wenn er als Stätte der Opferdarbringung gilt. Opferaltar und Opferfeier bedingen sich gegenseitig. Und wenn dann nach der Lehre des Apostels die Speise der Christen von diesem Opferaltare kommt, so ist sie dadurch als Opferspeise charakterisirt, die auf dem Altare zubereitet wurde, nicht droben am Kreuze; denn bei aller Identität des eucharistischen und des Kreuzesopfers muß gleichwohl die Opferhandlung als ein für sich bestehender Akt betrachtet werden. Schon die Wahl des Wortes θυσιαστήριον zur Bezeichnung des neutestamentlichen Altares spricht für die Betrachtungsweise von der Eucharistie als Opfer. Man hat sich zwar gegen diese Erklärung darauf berufen, daß dieser Ausdruck im N. T. sonst nirgends so gebraucht ist, und natürlich daraus gefolgert, daß er auch an unserer Stelle nicht so gebraucht sein kann. Dagegen ist geltend zu machen, daß schon der früheste kirchliche Sprachgebrauch die mensa eucharistica als θυσιαστήριον bezeichnet. Bekanntlich hat schon der heil. Ignatius[2]) statt des paulinischen τράπεζα κυρίου constant θυσιαστήριον gesetzt, was nicht hätte geschehen können, wenn man unter diesem Worte in der kurz vorhergehenden apostolischen Zeit das Kreuz des Erlösers verstanden hätte. Ebenso bezeichneten die Väter der altchristlichen Zeit die Stätte, auf welcher das heilige Opfer dargebracht wurde, bald als θυσιαστήριον bald als τράπεζα κυρίου, woraus ersichtlich ist, daß sie die beiden Ausdrücke als synonym betrachteten[3]). Ist nun θυσιαστήριον der Altar, auf welchem das eucharistische Mahl zubereitet wurde, dann muß auch die Bereitung der Eucharistie als Opferakt angesehen

1) Vgl. 1. Cor. 10, 21.
2) Ignat. ad Philad. c. 4; ad Eph. c. 5; ad Magnes. c. 7.
3) Vgl. Thalhofer l. c. S. 236.

werden, wornach dann die eucharistische Feier in das Opfern auf dem Altare und in das Essen vom Altare her zerfällt. Von diesem Altare, d. h. von der darauf bereiteten Opferspeise, zu essen, sind die dem Zelte Dienenden nicht berechtiget. Unter οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες sind die levitischen Priester zu verstehen[1]); denn der Ausdruck λατρεύειν τῇ σκηνῇ wird immer vom priesterlichen Dienste an der Stiftshütte gebraucht, nicht von den gottesdienstlichen Verrichtungen der Laien, zu deren Bezeichnung der Ausdruck λατρεύειν τῷ θεῷ dient. Die Ansicht, die λατρεύοντες seien die Christen als priesterliches an der himmlischen σκηνή dienendes Geschlecht[2]), ist gegen den Lehrbegriff des Hebräerbriefes, wornach der λειτουργός λατρεύων an diesem Zelte nur Christus ist; und dann ist nicht abzusehen, wie die Christen auf Erden einen specifisch priesterlichen Dienst (denn um einen solchen handelt es sich, vgl. 8, 5) an der himmlischen σκηνή ausüben können, man müßte nur das Recht, Gott zu nahen in λατρεύειν τῇ σκηνῇ finden, was gegen allen Sprachgebrauch des Hebräerbriefes wäre. In Rücksicht auf V. 9 konnte der Apostel bei σκηνῇ nur an die mosaische Cultstätte denken. Hätte der Apostel auf das himmlische Zelt hinweisen wollen, dann hätte er diesem Worte jedenfalls ein Prädicat, etwa ἀληθινή (8, 2) beigeben müssen. Der Sinn unseres Verses kann also dem Gesagten zufolge nur sein: Wir Christen brauchen die jüdischen Opferspeisen, von deren Genuß euch die levitischen Priester ausschließen wollen, ganz und gar nicht, wir haben ein eigenes Opfermahl, die wahre Opferspeise, von der hinwiederum die jüdischen Priester ausgeschlossen sind[3]).

V. 11. Ὧν γὰρ εἰςφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.

V. 11. Denn von den Thieren, deren Blut für die Sünde durch den Hohenpriester in das Allerheiligste hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt.

Dieser Vers begründet das im vorhergehenden Relativsatze Ausgesagte, daß nämlich die jüdischen Priester vom christlichen Opfermahle ausgeschlossen sind. Die typologische Begründung ist tief, gleichwohl aber einfach und klar. Nach den alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen mußten die Körper der Sündopfer des Versöhnungstages, von welchen der Hohepriester das Blut in das Allerheiligste trug, außerhalb des Lagers und beziehungsweise der Stadt verbrannt werden. Bei diesen Opfern gab es also für die Priester kein Opfermahl. Nach

1) Vgl. 8, 5; 9, 2. 3. — Was aber hier vom levitischen Priesterthume ausgesagt wird, gilt selbstverständlich auch vom jüdischen Volke.

2) Ihr zufolge wäre der Sinn von V. 10: Für uns Christen, die wir als solche Priester am himmlischen Zelte sind, gibt es kein Opferessen, kein Opfermahl; denn das am Kreuzaltar gebrachte Opfer ist Erfüllung des Sühnefestsündopfers, und diesem entsprach kein Opfermahl, auch nicht einmal ein solches für die Priester. Vgl. Thalhof. l. c. S. 234, Anmerk. 2, der mit Recht bemerkt: Christi Eines Opfer ist Erfüllung aller Arten blutiger Opfer zumal und hat daher als Sündopfer so gut wie als Paschaopfer kein Opfermahl.

3) Vgl. Thalhofer l. c. S. 235.

dem Gesetze war sonach ein Essen vom alttestamentlichen Versöhnungsopfer unzulässig und unmöglich. Dieses Verbot des Genusses trägt nun der Apostel auf Grund seiner typologischen Betrachtung auf das neutestamentliche Versöhnungsopfer als die Erfüllung des alttestamentlichen über. Wenn es dem levitischen Priesterthum gesetzlich verboten war, das ist die Argumentation, von dem vorbildlichen Versöhnungsopfer zu essen, wie sollte dann dasselbe am Opfermahl des neutestamentlichen Versöhnungsopfers Theil haben können. Außerhalb des Lagers wurden jene Opferthiere verbrannt und dadurch dem Genusse entzogen; außerhalb der Thore ist Christus gestorben, d. h. außerhalb der die Gemeinschaft des alttestamentlichen Bundesvolkes repräsentirenden Stadt Jerusalem hat Christus das wahre Versöhnungsopfer dargebracht, und ist dadurch der Beweis geliefert, daß das alttestamentliche Bundesvolk als solches keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus, d. h. mit seinem Versöhnungsopfer habe, und deshalb auch von dem im N. B. eingesetzten Opfermahle ausgeschlossen sei. Eine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus ist innerhalb des A. B. nicht möglich, das scheint mir der Grundgedanke von V. 11 und V. 12 zu sein, worin zugleich der Ausschluß vom Opfermahle des N. B. ausgesprochen ist. Diese Idee hat schon im Ritus des Versöhnungsopfers ihren vorbildlichen und in der Darbringung des wahren Versöhnungsopfers außerhalb der Stadt ihren eigentlichen Ausdruck gefunden. Bei dieser Auffassung wird nicht das Allesverbrennen als das specifisch Typische betont, woraus ja nicht blos der Wegfall des Opfermahles für die jüdischen Priester, sondern auch für die sämmtlichen Christen resultirte, was der ganzen Argumentation widerspräche; vielmehr das ἔξω τῆς παρεμβολῆς, mit welchem das ἔξω τῆς πύλης correspondirt. Der Verfasser hat die Stelle Lev. 16, 27 im Auge, nach welcher die am Versöhnungsfeste geschlachteten Opferthiere (das Kalb für den Hohenpriester und sein Haus, und der Bock für das Volk), deren Blut in das Heiligthum, d. h. in das Allerheiligste, getragen wurde, um es an die Kapporet zu sprengen, vor das Lager hinausgeführt und dort verbrannt wurden. Man hat an unserer Stelle nicht auch an die Lev. 4, 5 ff. und 4, 16 ff. erwähnten Sündopfer, sondern einzig und allein an das Sündopfer des großen Versöhnungstages zu denken. Das fordert die Uebereinstimmung unseres Verses mit der Grundstelle Lev. 16, 27, der Zusatz διὰ τοῦ ἀρχιερέως und namentlich die Zusammenstellung mit dem Kreuzesopfer Christi, als dem Antitypus des alttestamentlichen Sündopfers am Versöhnungsfeste[1]). Durch περὶ ἁμαρτίας[2]) wird das Blut als Sündopferblut bezeichnet; denn es ward vergossen zur Sündensühnung und zwar des ganzen Volkes, der Priesterschaft und der Gemeinde. Εἰς τὰ ἅγια bedeutet hier das

1) Ueber die Sündopfer, deren Blut in das Zelt des Zeugnisses gebracht wurde vgl. Lev. 4, 5—7; 4, 16—18; und Lev. 16.

2) Die Rec. und die meisten Dokumente lesen τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας; in der Pesch. steht τὸ αἷμα hinter τὰ ἅγια (ܠܒܝܬ ܩܘܕܫܐ ܡܛܠ ܚܛܗܐ), bei anderen findet sich περὶ ἁμαρτιῶν, bei einigen fehlt περὶ ἁμαρτίας ganz, weshalb die ursprüngliche Leseart schwer zu ermitteln ist. Wahrscheinlich ist dieser Zusatz aus Lev. 16, 27 eingeschaltet. In der Peschito ist αἷμα von περὶ ἁμαρτιῶν durch ἀρχιερεὺς εἰς τὰ ἅγια getrennt.

Allerheiligste; denn in dieses wurde das Blut der Sündopfer am Versöhnungstage gebracht, was bei den übrigen Sündopfern nicht der Fall war. Τούτων τὰ σώματα κλ. Bei den Sündopfern des Hohenpriesters für sich oder für das ganze Volk, also auch bei denen am Versöhnungsfeste, mußte mit Ausnahme der Fettstücke, welche auf den Altar kamen, Alles außerhalb des Lagers verbrannt werden. Diesen Umstand benützt nun der Apostel, um zu zeigen, daß Jesus das gegenbildliche Versöhnungsopfer der Menschheit außerhalb des Thores von Jerusalem gelitten habe, und legt auf diesen Umstand das Hauptgewicht.

V. 12. Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν.

V. 12. Deshalb hat auch Jesus, damit er durch sein eigenes Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten.

Διό darum weil das typische Opfer des Versöhnungstages ἔξω τῆς παρεμβολῆς verbrannt wurde, hat auch Jesus in gegenbildlicher Erfüllung dieses vorbildlichen Momentes ἔξω τῆς πύλης gelitten; denn Golgatha, die Stätte der Kreuzigung lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt Jerusalem. Vgl. Joh. 19, 20. Diese Thatsache wird hier durchaus als eine Veranstaltung Gottes betrachtet, durch welche die in dem Typus gegebene Weissagung erfüllt wurde, weshalb ich jenen nicht beizustimmen vermag, welche hier den Gedanken niedergelegt finden, daß die Juden einen alttestamentlichen Typus erfüllend, Jesum aus ihrer Mitte verstoßen und sich dadurch von ihm losgesagt haben. Von dieser menschlichen Mitwirkung zur Erfüllung jenes alttestamentlichen Typus ist im Contexte keine Rede. Dieser Gedanke schwebt dem Apostel erst in V. 13 vor. Der Grund des Leidens Jesu außerhalb des Thores ist ausgesprochen in dem Satze ἵνα ἁγιάσῃ κλ. Aus diesen Worten ist ersichtlich, daß sein Sündopfer Selbstopfer ist, (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος), daß das Blut Christi das Mittel ist, durch (διά) welches er heiligt, daß es allseitige Heiligung bezweckt, indem es nicht blos einzelnen Menschen und einzelnen Sünden gilt (λαόν)[1], daß endlich diese Heiligung des ganzen Menschengeschlechtes von allen Sünden eine einmalige abgeschlossene Thatsache bildet (aor. ἁγιάσῃ)[2]. In all diesen einzelnen Momenten erscheint das neutestamentliche Versöhnungsopfer als Gegenbild und Gegensatz des Sündopfers am Versöhnungstage. Die Gleichheit des Vorbildes und Gegenbildes besteht nur in der Destruction des beiderseitigen Opfers außerhalb des Lagers und außerhalb der Stadt Jerusalem. Da nun hier das ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν in Beziehung zu κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς gebracht ist, so frägt es sich, mit welchem Rechte der Verfasser diesen Vergleich anstellen konnte. Das konnte er, inwieferne das Ver-

1) Λαός bezeichnet zwar zunächst wie sonst im Briefe das Volk Israel, hier aber die ganze Menschheit, denn die Heiligung durch sein Selbstopfer erstreckt sich auf Juden und Heiden, auf das Menschengeschlecht im Ganzen und Einzelnen.

2) In ἁγιάσῃ selbst liegt zwar diese einmalige abgeschlossene Thatsache nicht an und für sich ausgesprochen, da die modi des aor. wenn auch hauptsächlich eine momentane, doch auch eine dauernde Handlung bezeichnen; ergibt sich aber aus der engen Verbindung mit ἔπαθεν und aus der bisherigen Lehrentwickelung des Briefes. Ueber den Begriff ἁγιάζειν vgl. 2, 11.

söhnungsopfer Christi alle wesentlichen Acte des vorbildlichen Sündopfers in sich enthält; denn der Vorgang auf Golgatha entspricht nicht nur der Schlachtung der Sündopferthiere draußen im Vorhofe der Stiftshütte, sondern auch der Opferung auf dem Altare, und der Verbrennung außerhalb des Lagers. Der Unterschied besteht nur darin, daß beim Opfer Christi all diese Momente außerhalb des gesetzlichen Heiligthums stattfanden, um anzuzeigen, daß es kein Opfer nach der Vorschrift des Gesetzes sei, weshalb auch die Juden an den Früchten desselben nicht participiren konnten. Daher die Ermahnung vom Judenthum sich völlig loszusagen und in Christus allein das Heil zu suchen.

V. 13. Τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.

V. 13. So laßt uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend.

Darum[1]), weil Christus außerhalb des Thores der Stadt Jerusalem gelitten hat, müssen die Judenchristen, wenn sie an seinem Versöhnungsopfer Theil nehmen und die Opferspeise genießen wollen, zu ihm hinausgehen außerhalb des Lagers, d. h. nicht nur von den alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen über Essen und Nichtessen sich lossagen, sondern aus der Gemeinschaft des Judenthums heraustreten. Die παρεμβολή ist hier bildlich die jüdische Gemeinde, die Jesum aus ihrer Mitte gleich einen Verbrecher hinausgestoßen[2]) und mit Schmach überhäuft hat. Schon Theodoret erklärt die Worte ἔξω τῆς παρεμβολῆς sehr treffend mit: ἔξω τῆς κατὰ νόμον πολιτείας. Dieser Gemeinschaft anzugehören wäre Verwerfung Christi, also Selbstausschließung von seinem Opfer und von seinem Opfermahl. Das wahre Versöhnungsopfer steht nicht im alttestamentlichen Gottesreiche, sondern außerhalb desselben. Es bleibt also nur die Alternative: entweder auf das Judenthum oder auf Christus zu verzichten. Wohl weiß der Apostel, daß der Austritt aus dem Judenthum, das Verlassen des alttestamentlichen Gottesreiches mit seinen Speisesatzungen und seiner Versöhnungsanstalt Schmach für die Leser im Gefolge hat; aber er nennt diese Schmach die Schmach Christi. Das Tragen des ὀνειδισμὸς Christi ist die Theilnahme an der ihm von den Juden zugefügten schimpflichen Mißhandlung, und diese Theilnahme besteht in der freudigen Erduldung gleicher oder ähnlicher Mißhandlung wegen des offenen und muthigen christlichen Bekenntnisses. Der Verfasser denkt hier wohl vorzugsweise an die Verstoßung Christi von Seite seines Volkes, um die Hebräer zu ermuthigen, im Hinblick auf Christus, die Excommunication von Seite der jüdischen Priester freudig über sich ergehen zu lassen, und so die Schmach Christi zu tragen.

In diesem Verse ist das aus den bisherigen Erörterungen über das Verhältniß des A. und des N. B. sich ergebende praktische Resultat klar und

1) Die Partikel τοίνυν steht gewöhnlich an zweiter Stelle (Luk. 20, 25; 1. Cor. 9, 26); bei späteren Schriftstellern und auch öfter bei den LXX an der Spitze des Satzes.

2) Erst in diesem Verse ist an dieses Hinausstoßen Christi von Seite der Juden Bedacht genommen.

präcis zum Ausdrucke gelangt. Es besteht in der völligen Lossagung von der christusfeindlichen Synagoge, mit der Christus gar nichts zu schaffen, sondern von ihr nur Schmach zu ertragen hat. Wer sonach diesem antichristlichen Judenthum angehört, der kann keine Gemeinschaft mit Christus haben, er gehört gar nicht mehr zum Volke Gottes, also auch nicht zu jenem alttestamentlichen Gottesvolk, zu jenem Saamen Abrahams, der mit den Gläubigen des N. B. ein Gottesvolk bildet. Die alttestamentliche Bundesanstalt hatte ihren Abschluß erreicht mit dem Opfertode des Messias, widrigenfalls die Leser nicht hätten aufgefordert werden können, aus derselben herauszutreten; denn so lange der A. B. zu Recht bestand, hatten dessen Glieder das Recht und die Pflicht in demselben zu bleiben. Diese Aufforderung ist der deutlichste Beweis der Abrogation des A. B.

V. 14. Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

V. 14. Denn wir haben hienieden keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir.

Dieser Vers enthält einen Ermunterungsgrund zum Hinausgehen zu Christus und zum Tragen seiner Schmach; der Grund ist, daß nicht das irdische vergängliche Jerusalem, d. h. das der Erde angehörige alttestamentliche Gottesreich, sondern das himmlische und unvergängliche Jerusalem, das Gottesreich der Vollendung unsere Heimath, das Ziel unserer Pilgerschaft ist. Wer aber nach dem himmlischen Jerusalem sich sehnt und in dasselbe eingehen will, der muß hienieden aus dem abrogirten Judenthum hinausgehen und an Jesus sich wenden, der uns das Anrecht auf dieses himmlische Jerusalem durch seinen Opfertod erworben und durch seine Opferspeise besiegelt hat. Die Bürgschaft für dieses himmlische Vaterland liegt also für uns im Opfertode Christi nicht im Sündopfer des Versöhnungstages. In πόλις liegt keine Beziehung auf die Stadt Jerusalem; denn der Apostel hat schon bei ἔξω τῆς παρεμβολῆς V. 13 nicht mehr Jerusalem im Sinne, und auch ὧδε nöthiget nicht an dieses zu denken, da es überhaupt auf das Diesseits hinweist = hier auf Erden. Es ist die Vergänglichkeit des A. B., welche der Apostel im Auge hat. Wie sollte also dieses irdische Jerusalem die Leser fesseln, da das Trachten des Christen auf eine bleibende[1]) Gottesstadt gerichtet ist. Wie sollte ihnen das Hinausgehen aus dem Synagogal-Verbande schwer fallen! Die Heimath unseres Glaubens und Hoffens ist droben wo Christus sitzt zur Rechten Gottes.

V. 15. Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τουτέστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

V. 15. Durch ihn laßt uns also Gott darbringen das Opfer des Lobes immerdar, d. i. die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.

Auf Grund des Dargelegten fordert nun der Apostel die Leser auf, statt der durch den Opfertod Christi abrogirten alttestamentlichen Opfer, Gott jetzt immerdar das geistige Opfer der Lobpreisung darzubringen und damit zugleich

1) Vgl. 11, 10; 12, 22.

das Opfer wohlthuender und mittheilender Liebe zu verbinden (V. 16). Das mit Nachdruck vorangestellte δι᾽ αὐτοῦ bezieht sich auf Jesus, unser Sühnopfer und zugleich unseren Hohenpriester[1]; denn die durch das Opfer Christi erwirkte Sündensühnung einer- und die fürbittende hohepriesterliche Thätigkeit Christi im Himmel andererseits[2]) ist die nothwendige Basis und Voraussetzung für unser Darbringen von Lobopfern. Als unser für uns bittender Vertreter bringt er wie unsere Bitten, so auch unser Lob und unseren Dank vor Gott. Also nicht durch Vermittlung des jüdischen Opfercultes und Hohenpriesterthums, sondern einzig und allein durch Christus nahen die Christen zu Gott und bringen das Opfer des Lobes dar. So hat denn der wahre Gottesdienst erst begonnen, seitdem das Opfer am Kreuze vollbracht und der Hohepriester mit seinem Opfer vor dem Angesichte Gottes erschienen ist, daß er ihn gnädig mache dem Menschengeschlechte. θυσία αἰνέσεως[3]) ist im alttestamentlichen Opferritual Name des gesetzlichen Friedopfers, das entweder zum Danke für empfangene Wohlthaten, oder zur Lösung eines Gelübdes oder zur Erlangung einer Bitte dargebracht wurde. An unserer Stelle bezeichnet θυσία αἰνέσεως im Gegensatze zu dem gesetzlichen Lob- und Dankopfer das geistige Opfer der Lobpreisung der Groß- und Liebesthaten Gottes. Schon in den Psalmen[4]) wird dieser Ausdruck zur Bezeichnung der inneren Opferthat im Gegensatze zum blos äußeren Opfer gebraucht. Das Opfer des Lobes soll dargebracht werden διαπαντός immerfort (vgl. 1. Theſſ. 5, 17 ἀδιαλείπτως), nicht nur von Zeit zu Zeit, wie es beim alttestamentlichen Opfercult geschah, es soll vielmehr ein ununterbrochenes Lobopfer sein. Was der Apostel unter diesem Opfer des Lobes verstehe, wird nun näher erklärt. Frucht von Lippen, die seinen (Gottes) Namen preisen. Καρπὸς χειλέων ist ein biblisches Bild, nach welchem die Gedanken als Zweige, die Worte als Früchte erscheinen, welche im Geiste wurzelnd durch Mund und Lippen hervorsprossen. Frucht der Lippen ist demnach nichts anderes als das Opfer des Lobgebetes, das als Gewächs aus dem Herzen auf den Lippen sproßt und wächst natürlich und lebendig; es ist also kein bloßes Lippengebet, wobei das Herz ferne von Gott bleibt. Der Ausdruck ist gewählt im Hinblick auf Hoseas 14, 2 und zwar nach der Uebersetzung der LXX: καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν, welche zwar vom massoretischen Texte abweicht[5]), aber im Zusammenhalte mit anderen alttestamentlichen Stellen[6]) als richtig erscheinen dürfte. Der Ausdruck ὁμολογεῖν τινι hat dieselbe Bedeutung wie das gewöhnlichere ἐξομολογεῖσθαι τινι[7]) = Jemand

1) Vgl. δι᾽ αὐτοῦ 7, 25.

2) Vgl. 10, 21.

3) Im Hebr. זֶבַח שְׁלָמִים Lev. 7, 11—15.

4) Pſ. 49, 14. 23: זֶבַח תּוֹדָה Opfer des Dankes.

5) Im Hebr. heißt es: wir wollen darbringen als Farren (פָּרִים) unsere Lippen, wofür die LXX lesen פְּרִי מִשְּׂפָתֵינוּ Frucht von unseren Lippen.

6) Prov. 18, 20; Jeſ. 57, 19.

7) Vgl. Mtth. 11, 25; Röm. 14, 11 a.; das Hebr. הוֹדָה לְ, welches die LXX mit ἐξομολογεῖσθαι τῷ . . übersetzen.

loben oder preisen; es bedeutet also mehr als „bekennen". Αὐτοῦ weist auf τῷ Θεῷ zurück, da unmittelbar vorher Gott genannt wird als derjenige, dem das Opfer des Lobes, d. i. die Frucht der Lippen darzubringen ist. Den Inhalt dieses ununterbrochenen Lob- und Dankgebetes bilden die durch Christi Blut erworbenen Heilsgüter: Entsündigung und Heiligung hienieden (V. 12) und Beseligung im Jenseits (V. 14). Die Anschauung des Apostels vom Leben der Gläubigen als einer fortdauernden Lobopferdarbringung hat die protestantische Exegese für die Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Christen benützt. Wie unrichtig dies sei, erhellt daraus, daß an unserer Stelle das Darbringen der θυσία αἰνέσεως in keiner Weise als eine priesterliche Thätigkeit der Christen dargestellt ist. Die Gemeinde des N. B. erscheint hier einfach als Gegenbild der alttestamentlichen Gemeinde. Hier wie dort Opferdarbringung; dort das geistige Opfer, hier die materiellen Opfer nach Vorschrift des Gesetzes; im A. B. Opferdarbringung durch die levitischen Priester, im N. B. durch Christus (δι' αὐτοῦ). Wie kann bei solch klaren antithetischen Verhältnissen noch von einem allgemeinen Priesterthum die Rede sein. Im ganzen Hebräerbriefe ist die Vorstellung eines priesterlichen Charakters der Christen schon durch den Grundgedanken der hohenpriesterlichen Vermittelung Christi ausgeschlossen.

V. 16. Τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ Θεός.

V. 16. Des Wohlthuns aber und des Mittheilens vergesset nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.

Mit der Aufforderung zur dankbaren Lobpreisung Gottes wegen des durch Christus erworbenen Heiles und der künftig zu erwartenden Güter steht die Mahnung zur christlichen Wohlthätigkeit im inneren Zusammenhange; denn der Hinblick auf die Fülle und Größe der Segnungen des Christenthums und die dankbar freudige Anerkennung derselben muß nothwendigerweise werkthätige Liebe gegen die armen und hilfsbedürftigen Mitbrüder erwecken. Wer nie vergißt, was Gott ihm Gutes gethan, der wird auch nie vergessen und nie müde werden, wohlzuthun und mitzutheilen. Mit der Frucht der Lippen mit dem begeisterten Lobe Gottes ist also auch das Thun und Handeln, die Liebe zu den Brüdern zu verbinden[1]). Die beiden Ausdrücke εὐποιΐα und κοινωνία werden gewöhnlich als Synonyma betrachtet, wofür sie auch insoferne gelten können, als beide thatsächliche Liebeserweisungen gegen den Nächsten bezeichnen. Sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß εὐποιΐα[2]) die

---

1) Duplex est sacrificium, inquit Thomas, quod super altare Christi offerre debemus: scilicet devotionem erga Deum, et miserationem erga proximum. Vid. Est. in h. l.

2) Εὐποιΐα eine spätere Bildung aus εὖ ποιεῖν (Mark. 14, 7), wofür sonst gewöhnlich καλῶς ποιεῖν steht (Matth. 5, 44; 12, 12; Luk. 6, 27 u. a.). —

christliche Wohlthätigkeit in ihrem ganzen vielgestaltigen Umfange, κοινωνία dagegen dieselbe in ihrer speciellen Richtung auf die Armen[1]) zum Ausdrucke bringt[2]). Das begründende τοιαύταις γάρ bezieht sich zunächst auf die Opfer wohlthuender, mittheilender Liebe, durch welche Gott in die Stimmung des Wohlgefallens versetzt wird. Wie die Lobpreisung Gottes werden auch diese Leistungen der Bruderliebe unter dem Gesichtspunkte von Opfern dargestellt und in Gegensatz zu den gesetzlichen Opfern gebracht, von denen die Schrift bezeugt, daß Gott an ihnen kein Wohlgefallen finde[3]). Θυσίαι heißen sie, insoferne sie aus Liebe zu Gott, zu seiner Ehre und Verherrlichung dargebracht werden. Jede That, die aus diesem Motive und zu diesem Zwecke geschieht, ist ein wahres gottwohlgefälliges Opfer[4]). Die passive Construction εὐαρεστεῖσθαι τινι = an etwas Wohlgefallen finden, kommt sonst in den heiligen Schriften nicht mehr vor, wohl aber in der späteren außerbiblischen Gräcität[5]). Man hat aus V. 15 und V. 16 gegen das eucharistische Opfer als Sühnopfer zu argumentiren versucht, indem man behauptete, daß nach der Lehre des Hebräerbriefes für die Christen kein anderes Opfer mehr übrig bleibe, als das Opfer dankbarer Lobpreisung und wohlthuender Nächstenliebe. Dies seien, seitdem das Opfer der Versöhnung droben am Kreuze vollbracht ist, die einzigen Opfer, welche die Christen darzubringen haben. Dagegen spricht der Wortlaut, der von der Einzigkeit dieser Opfer nichts aussagt, man müßte nur τοιαύταις θυσίαις im Sinne der Exclusivität interpretiren, wozu jede Berechtigung fehlt.

V. 17. Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσοντες· ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσι καὶ μὴ στενάζοντες· ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο.

V. 17. Gehorchet euern Vorstehern und seid ihnen willfährig; denn sie wachen über euere Seelen als solche, die darüber Rechenschaft ablegen werden, damit sie dies mit Freude thun und nicht seufzend; denn das würde euch nicht nützlich sein.

---

1) Die Peschito setzt ausdrücklich ܕܡܣܟܢܐ = der Armen, hinzu. Vgl. Röm 15, 26; 2. Cor. 9, 13.

2) Gut Estius in h. l. Beneficentiae nomine complectitur universim externa charitatis officia, quae proximis impenduntur, ea praesertim, quibus eorum inopia sublevatur. Ad haec autem sola pertinet communio seu communicatio, qua nimirum quis res suas indigentibus communes facit reputans, se eas non sibi soli accepisse a Deo, sed in usum communem erogandas.

3) Ps. 39, 8; 50, 18; Hos. 6, 6. Auf diesen Gegensatz macht auch Estius aufmerksam: Subest hic tacita antithesis inter hoc genus hostiarum et eas, quae secundum legem offerebantur, quas scriptura testatur Deo non placuisse, ut supra 10, 5 ex ps. 39: holocaumata et pro peccato non tibi placuerunt.

4) Vgl. Aug. de civ. Dei lib. 10 c. 6.

5) Die Peschito übersetzt: durch solche Opfer gefällt der Mensch (ܫܦܪ ܐܢܫ) Gott. Die Vulg. welche sonst εὐαρεστεῖν mit placere übersetzt (11, 6. 5; vgl. Phil. 4, 18), hat an unserer Stelle promereri, wodurch der Begriff des Verdienstes in den Vordergrund tritt, der aber dem griechischen Worte ursprünglich nicht zukommt, sondern

An die helfende Liebe zu den Brüdern reiht sich in natürlicher Ideen-sociation der Gehorsam gegen die Vorsteher der Gemeinde. Im Helfen zeigt h die Liebe gegen die Armen, im Gehorsam zeigt sich die Liebe gegen die orgesetzten. Von den Vorstehern ist der Apostel bei seiner Einschärfung be-nderer Lebenspflichten ausgegangen (V. 7), zu ihnen kehrt er wieder zurück. Während aber V. 7 die verstorbenen Vorsteher der Gemeinde als nachahmungs-ürdige Beispiele standhafter Glaubenstreue hingestellt werden, schärft er jetzt e Pflichten gegen die zur Zeit lebenden ein. Der Hinblick auf das Mar-rium jener und der Gehorsam gegen diese wird sie im Glauben und in der egeisterung für Christus erhalten.

Die Aufforderung: πείθεσθε . . . καὶ ὑπείκετε setzt voraus, daß die christ-chen Gemeindevorsteher im Glauben feststanden und sich von den Abfallsge-sten zum Judenthum frei erhielten. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß r Apostel durch die ἡγούμενοι Kenntniß von jenen Abfallsgelüsten der Ge-eindeglieder erlangte. Πείθεσθαι bezeichnet den willigen, zutraulichen Gehor-m; ὑπείκειν [1]) die nachgiebige Willfährigkeit, die hingebende Folgsamkeit. Sie llen ihren Vorstehern freudiges Gehör schenken und ihren Mahnungen und hren folgen. Die ἡγούμενοι [2]) sind die Seelsorger, d. i. die Bischöfe und die n ihnen bestellten Hirten der Gemeinde, was aus der folgenden Begründung r Ermahnung ersichtlich ist. Diese Begründung αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν — τοδώσοντες, womit den Lesern die Erhabenheit, Heilsamkeit und große Verant-ortlichkeit des Vorsteheramtes zu Gemüthe geführt wird, enthält indirecte und schonendster Weise zugleich auch für die Vorsteher eine Mahnung, sich fortan s treue Seelenhirten zu bewähren, ihres erhabenen Amtes stets eingedenk zu n; denn die Begründung ist nicht blos Aussage eines Thatbestandes, sondern gleich auch der in dem hehren Hirtenamte liegenden Verpflichtung. Der bild-he Ausdruck ἀγρυπνοῦν schlaflos sein = wachen ist verwandt mit ἐπισκοπεῖν [3]) d bezeichnet die Hirtensorgfalt der Vorsteher über die ihnen anvertrauten See-n [4]). In einigen Documenten stehen die Worte ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν erst nter ἀποδώσοντες (Vulg.). Unsere Wortstellung, welche auch die Peschito t, ist jedoch stärker bezeugt und zugleich den Parallelstellen Apgsch. 20, 28; Petr. 5, 2 conformer. Ὡς λόγον ἀποδώσοντες nämlich vor dem Richter-uhle Gottes, als dem Richter Aller (12, 23). Weil die Vorsteher Rechenschaft ben müssen über die Verwaltung ihres Hirtenamtes, ist damit auch ihre gött-

---

t durch logische Folgerung gewonnen werden kann: Was Gott gefällt ist wahrhaft t, das wahrhaft Gute aber ist verdienstlich und wird darum von ihm belohnt. Die rdienstlichkeit der Liebeserweisungen hat aber der Apostel an unserer Stelle nicht im ige.

1) Ὑπείκειν = weichen, nachgeben = folgen; im biblischen Griechisch nur hier. n Syrischen: Gehorchet euren Vorstehern und höret auf sie, (ܐܬܛܦܝܣܘ)

2) Die Pesch. euren Führern (ܠܡܕܒܪܢܝܟܘܢ).

3) Vgl. 1. Petr. 5, 2.

4) Estius in h. l. Vigilare curam et sollicitudinem significat, estque maxime oprium episcoporum.

liche Sendung ausgesprochen[1]); darum sind sie in Angelegenheiten des Seelenheiles der Gläubigen der weltlichen Macht keine Verantwortung schuldig, weshalb jede Einmischung von Seite der Staatsgewalt in das Hirtenamt der Kirche ein Frevel gegen die von Gott gesetzte Ordnung, eine Zerstörung der Verfassung der Kirche ist. In prägnanten Zügen ist hier das gegenseitige Verhältniß der kirchlichen Vorsteher und der christlichen Gemeinde dargelegt. Sie sollen ihren Vorstehern gehorchen und willfährig sein, damit jene ihres Hirtenamtes mit Freude und nicht mit Seufzen walten. Μετὰ χαρᾶς weil der Gehorsam der Gläubigen die Freude an der Ausübung der Amtsthätigkeit erhöht. Μὴ στενάζοντες, nämlich über eure Unfolgsamkeit und Widerspenstigkeit, steht als Aeußerung des durch Ungehorsam erregten Schmerzes und Kummers dem μετὰ χαρᾶς entgegen. Durch Folgsamkeit wird die Seelenleitung ein Freuden- durch Unfolgsamkeit ein Schmerzensamt, weil diese alle Hirtensorge und Hirtenliebe vereitelt. Τοῦτο, d. i. ἀγρυπνεῖν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, bezieht sich also auf die wachsame Sorge für das Seelenheil. In den Worten: ἀλυσιτελὲς γὰρ κλ. weist der Apostel die Leser auf den Nachtheil hin, der ihnen aus dem das Hirtenamt so erschwerenden Ungehorsam erwachsen müßte. Τοῦτο sc. τὸ στενάζειν würde ihnen zum Verderben gereichen. Der im N. T. nur hier vorkommende Ausdruck ἀλυσιτελές[2]) unnütz, unersprießlich, hat hier in Folge eines Litotes die Bedeutung: Unheil, Verderben bringend. Der Ungehorsam gegen die kirchlichen Vorsteher macht die seelsorgliche Amtsthätigkeit nicht blos zu einer fruchtlosen Mühe, sondern setzt sie auch der Gefahr aus, ihr Seelenheil zu verlieren und dem Strafgerichte Gottes zu verfallen.

Schluß des Sendschreibens.
(13, 18—25).

V. 18. Προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν· πειθόμεθα γάρ, ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσι καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι.

V. 18. Betet für uns; denn wir vermeinen, ein gutes Gewissen zu haben, indem wir in allen Stücken einen guten Wandel zu führen bestrebt sind.

Die Aufforderung zum Fürbittgebete für den Apostel findet sich auch sonst in den paulinischen Briefen[3]). Περὶ ἡμῶν bezieht sich auf Paulus allein, nicht zugleich auf die ἡγούμενοι; es ist der gewöhnliche schriftstellerische Plural, was schon daraus ersichtlich ist, daß in V. 19 dem ἡμεῖς ein ἐγώ substituirt wird. Die Mahnung zur Fürbitte wird motivirt durch πειθόμεθα γάρ κλ.[4]) wir vermeinen, ein gutes Gewissen zu haben. Diese Rechtfertigung ist vielleicht gegen Verdächtigungen und Anfeindungen der Person und Lehre des Apostels im

1) Apgsch. 20, 28.
2) Bei Luk. 17, 2 findet sich λυσιτελεῖ.
3) Röm. 15, 30; Eph. 6, 19; Col. 4, 3; 1. Thess. 5, 25; 2. Thess. 3, 1; 2. Cor. 1, 11.
4) Die Lesart πεποίθαμεν (Rec). ist zwar mehr paulinisch; aber πειθόμεθα ist überwiegend bezeugt.

Kreise der Leser gerichtet [1]). Πειθόμεθα = wir überreden uns, wir sind der Ueberzeugung, nicht: wir vertrauen, oder, sind der Zuversicht (πεποίθαμεν). Ein gutes Gewissen (καλὴ συνείδησις) ist ein solches, das uns die Uebereinstimmung unseres sittlichen Verhaltens mit dem heiligen Willen Gottes bezeugt. Wer ein solches Gewissen hat ist berechtiget, die Fürbitte zu fordern. Diese Ueberzeugung des Apostels im Besitze eines guten von jeglichem Vorwurfe freien Gewissens zu sein, gründet sich auf das ernstliche Streben, in allen Stücken recht zu wandeln. Eben weil er sich des aufrichtigen Strebens, in Allem recht zu wandeln, bewußt ist, darum hat er ein gutes Gewissen. Ja das Bewußtsein von diesem ernstlichen Streben ist selbst das gute Gewissen. Ἐν πᾶσι, welches nicht zu καλὴν συνείδησιν, sondern zu καλῶς θέλοντες κλ. gehört, ist neutrisch [2]) zu fassen = in allen Stücken, in allen amtlichen und persönlichen Pflichten.

V. 19. Περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ, τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν.

V. 19. **Um so angelegentlicher aber ermahne ich euch, dies zu thun, damit ich euch um so bälder wiedergegeben werde.**

Eine besondere Veranlassung das Fürbittgebet zu fordern ist ihm die Lage, in der er sich befindet, und die theilnehmende Liebe zu den Lesern, welche sehnlichst wünscht, recht bald wieder zu ihnen zu kommen. Also nicht blos seinet-, sondern auch der Leser wegen verlangt er die Fürbitte. Das steigernde περισσοτέρως [3]) gehört zu dem nebenstehenden παρακαλῶ, wobei ὑμᾶς zu ergänzen ist, das in der Vulg. und im syrischen Texte ausdrücklich steht. Mit ἵνα τάχιον [4]) κλ. ist auf den Erfolg der Fürbitte hingewiesen. Ἀποκαθιστάναι bedeutet: etwas wiederherstellen, erneuern, dann aber auch: wieder zustellen, wieder zu eigen geben. So hier. Aus diesem Worte kann nicht gefolgert werden, daß sich der Apostel zur Zeit der Abfassung des Briefes in der Gefangenschaft befunden habe. Hätte er vom Gefängnisse aus geschrieben, so würde er nicht versäumt haben, dieses Umstandes zu erwähnen, wie er dies bei allen in der Gefangenschaft geschriebenen Briefen gethan hat. Aus V. 23 ist sogar ersichtlich, daß er auf freiem Fuße steht, indem er zur Abreise bereit ist, und nur noch das Eintreffen des Timotheus abwarten möchte, um ihn als Reisegefährten mit sich zu nehmen. Dies Alles berechtiget zur Annahme, daß der Verfasser zur Zeit der Abfassung oder wenigstens Absendung des Briefes nicht in der Gefangenschaft gewesen sei, was aber nicht hindert, an eine solche zu denken, bevor der Brief geschrieben wurde.

Aus den Worten ἵνα τάχιον κλ. ergibt sich mit Sicherheit, daß der Ver-

1) Vgl. 2. Cor. 1, 12; Apgsch. 21, 20 ff.

2) Auch die Peschito hat das Neutrum ܒܟܠܡܕܡ = in omni re.

3) Vgl. 7, 15; Röm. 3, 1; 2. Cor. 7, 13. 15; 10, 8; 11, 23.

4) Statt des ältern und attischen θᾶσσον ist im N. T. die Form τάχιον die allein gebräuchliche. Diese Comparativform drückt den Gedanken aus: Eher als es ohne euer Gebet geschehen würde; hat also wirklich Comparativbedeutung.

fasser schon früher in einem nahen persönlichen Verhältnisse zu den Lesern gestanden habe. Worin dieses Verhältniß bestand, läßt sich zwar nicht näher bestimmen; immerhin aber war es ein solches, das den Lesern zum Nutzen gereichte und dessen Wiederherstellung im höchsten Grade erwünscht sein mußte; denn nur in diesem Falle konnte er die Leser auffordern zu beten, daß er ihnen recht bald wiedergegeben werde. Diese Worte allein sprechen gegen die Annahme, Clemens der Römer sei der Verfasser des Hebräerbriefes, vorausgesetzt, daß die Adresse an die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem gerichtet ist. Um so mehr aber passen sie auf Paulus, von dem wir wissen, daß er die Muttergemeinde in Jerusalem warm im Herzen trug, und überall liebethätige Theilnahme für sie zu erwecken suchte; bei der er auch in hohem Ansehen stand, seitdem er daselbst mit den Aposteln ein- und ausging. Nur in dem Falle, daß man bei diesem Verhältnisse ausschließlich an die Wirksamkeit des Verfassers als *διδάσκαλος* in der Gemeinde zu denken hätte, wäre die Autorschaft des Apostels in Frage gestellt. Das aber ist in unserem Verse nicht ausgesprochen und kann auch aus dem Wortlaute nicht gefolgert werden.

V. 20. Ὁ *δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν* Ἰησοῦν,

V. 20. Der Gott des Friedens aber, der herausgeführt hat aus den Todten den großen Hirten der Schafe im Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum,

V. 21. *καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ* Ἰησοῦ Χριστοῦ, *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

V. 21. der mache euch fertig in jedem guten Werke, auf daß ihr seinen Willen vollbringet, wirkend in euch das Wohlgefällige vor ihm durch Jesum Christum, welchem die Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen.

Der Aufforderung zur Fürbitte schließt sich ein Segenswunsch an, der alles zusammenfaßt, was der Apostel seinerseits für die Leser von Gott erfleht. Er wünscht ihnen den kräftigen Gnadenbeistand Gottes zur sittlichen Vollendung durch Christus den Mittler der göttlichen Gnade.

V. 20. Die Benennung Gottes als *θεὸς τῆς εἰρήνης* ist eine wesentlich neutestamentliche Gottesbenennung, welche sich in den paulinischen Schriften oft findet[1]). Es ist damit ausgesagt, daß Gott der Quell und Spender des Friedens ist, der das ganze neutestamentliche Heil in sich schließt. Ob der Apostel diese Bezeichnung auch gewählt habe mit Rücksicht auf den unter den Hebräern herzustellenden Frieden, inwieferne durch ihre judaisirenden Tendenzen Zwiespalt und Uneinigkeit eingerissen war, läßt sich aus dem Inhalte des Segenwunsches

1) Röm. 15, 33; 16, 20; 2. Cor. 13, 11; Phil. 4, 9; 1. Thess. 5, 23; 2. Thess. 3, 16.

icht ersehen, ist aber im Hinblick auf diese Zerwürfnisse und Verwirrungen[1]) icht unwahrscheinlich. Die weitere Charakteristik Gottes geht auf die Person esu über, um am Schlusse des Briefes noch einmal auf denjenigen hinzuweisen, r diesen Frieden in seinem Blute erworben, und ihn fortwährend vermittelt irch sein Hohespriesteramt droben im Himmel. Der Ausdruck ἀνάγειν ἐκ κρῶν[2]) findet sich auch Röm. 10, 7 und ist dort wie hier von der Aufer- eckung Christi aus dem Grabe gebraucht. Es ist dies die einzige Stelle in nserem Briefe, wo der Auferstehung Erwähnung geschieht, wobei aber zugleich e Erhebung zu Gott mitgedacht ist; denn die Auferstehung geschah zum Zwecke r Erhöhung und Verherrlichung Christi. Es schließt zwar ἀναγαγών nicht rade die Himmelfahrt ein, aber in ἀνά liegt der Begriff des in die Höhe ührens[3]), und nicht ohne Grund hat der Apostel statt des gewöhnlichen ἀνέ- τησε[4]) diesen Ausdruck gewählt. Für diese Auffassung spricht auch διὰ Ἰησοῦ ριστοῦ V. 21, das auf sein himmlisches Mittleramt hinweist; denn die Ver- ittelung derjenigen göttlichen Thätigkeit, welche in den Gläubigen wirkt, was or Gott wohlgefällig ist, gehört zur hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi droben n Himmel. Die schöne bildliche Bezeichnung Christi als ποιμὴν τῶν προβάτων ıßt diese Thätigkeit mit der regierenden und schützenden Wirksamkeit zusammen. iele Exegeten finden hier eine Anspielung auf Jes. 63, 11[5]) und deshalb nen Gegensatz zu Moses. Wie nämlich Christus im Verhältnisse zu Aaron ρεὺς μέγας (10, 21) genannt wird, so heißt er im Gegensatz zu Moses, dem irten der alttestamentlichen Gottesheerde, ποιμὴν μέγας. Und wie der alttesta- ıentliche Mittler von Gott ἐκ θαλάσσης, so ist der neutestamentliche Mittler νεκρῶν zur Vollführung seines Berufes emporgeführt worden. Einer solch künstelten Erklärung bedarf es aber nicht, um das Bild vom Hirten zu recht- rtigen; denn dieses Bild ist im alten wie im neuen Bunde ein nicht selten orkommendes[6]). Ebenso wenig ist bei dem Epitheton ὁ μέγας[7]) an einen Ge- nsatz gegen Moses zu denken; weder im Texte noch im Zusammenhang liegt efür ein zwingender Anhaltspunkt. Christus heißt vielmehr der große Hirte n Gegensatze zu den ἡγουμένοις (V. 17) und allen übrigen Seelenhirten[8]), e ihm wie die ganze Heerde[9]) als dem Herrn angehören, und zu ihm im

1) Vgl. 13, 9; 12, 14.

2) Die LXX gebrauchen ἀνάγειν als Uebersetzung des hebr. הֶעֱלָה vom Herausführen r Seele aus dem Scheol (1. Sam. 2, 6; Ps. 30, 4; 71, 20).

3) Das syr. ܐܣܩ er hat hinaufgeführt.

4) Joh. 6, 39. 40. 44; Apgsch. 2, 32; 13, 33.

5) Der Text nach den LXX lautet: ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα ῶν προβάτων; im Hebr. הַמַּעֲלֵם מִיָּם אֵת רֹעֵה צֹאנוֹ wo ist, der sie heraufführte aus m Meere mit dem Hirten seiner Heerde.

6) Joh. 10, 10 ff.; 1. Petr. 2, 25; 5, 4.

7) Vgl. 4, 44; 10, 21. — Μέγας in Ansehung seiner Person und seines Opfers.

8) In gleichem Sinne heißt Christus 1. Petr. 5, 4 ὁ ἀρχιποιμήν.

9) Auch Apgsch. 20, 28 wird die Kirche des Herrn als eine Heerde bezeichnet, die durch sein eigenes Blut erworben hat.

Dienstesverhältnisse stehen. Er ist der große Hirte, weil er über das Volk Gottes gesetzt ist, um dasselbe durch Ertheilung der neutestamentlichen Heilsgüter zu beleben, zu nähren, zu leiten und zu beschützen. Die Ausübung dieses erhabenen Hirtenamtes ist aber bedingt durch sein hohepriesterliches Opfer, wodurch der neue, ewige Bund aufgerichtet worden; denn ohne diese Selbstdarbringung hätte Niemand die verheißenen Güter empfangen können. Daß der Apostel die Erwähnung des großen Hirten mit seiner Herausführung aus den Todten in Verbindung bringt, geschieht wohl deshalb, um ihn als den ewig lebenden[1]) zu charakterisiren, der ununterbrochen seines Hirtenamtes liebend waltet. Mit ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου ist das eigene Blut Christi gemeint, durch dessen Vergießung er den neuen Bund gestiftet hat[2]). Dieser Bund heißt αἰώνιος im Gegensatze zu dem seiner Bestimmung gemäß blos temporären alten im Blute der Opferthiere gestifteten Bunde, inwiefern nämlich kein anderer Bund mehr auf ihn folgt[3]) und das durch ihn begründete Gottesreich ohne Ende ist (12, 28). Was die Verbindung der Worte ἐν αἵματι διαθ. αἰων. betrifft, so halte ich dafür, daß sie nicht mit ἀναγαγών[4]), sondern mit τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν zu geschehen habe; denn die Auferweckung Christi kam nicht zu Stande in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes; auch die Wortstellung paßt hiefür nicht. Es ist vielmehr angegeben, wodurch Christus zum großen Hirten der Schafe geworden, nämlich dadurch, daß er durch seinen Opfertod einen ewigen Bund gestiftet hat. Weil er sein Leben gelassen für seine Schafe, darum ist er der gute Hirte[5]). Wir fassen also die Präposition ἐν im Sinne der Vermittelung und verbinden ἐν αἵματι κλ. mit τὸν ποιμένα κλ. in der eben angegebenen Weise. Einige, welche das Herausführen aus den Todten auf die Himmelfahrt beziehen, verbinden ἐν αἵματι mit ἀναγαγών und fassen ἐν im Sinne der Begleitung (mit), wornach der Gedanke wäre: Jesus ist in das himmlische Allerheiligste eingegangen mit seinem Blute, um es vor Gott darzubringen. Sie berufen sich hiebei auf die analoge Ausdrucksweise 9, 25, wo vom alttestamentlichen und 9, 12, wo vom neutestamentlichen Hohenpriester ausgesagt ist, daß er im Allerheiligsten mit dem Blute des Opfers erschienen sei. So richtig dieser Gedanke an sich ist, so wenig paßt er hieher; denn es ist nicht abzusehen, zu welchem Zwecke der Apostel die Concomitanz des Blutes des auferweckten neutestamentlichen Hohenpriesters hätte hervorheben sollen, da die Prädicirung Christi

1) Röm. 6, 9.

2) Vgl. 9, 15; 10, 29.

3) Vgl. Estius in h. l. Bei den Evangelisten u. 1. Cor. 11, 25 wird das Blut Christi das Blut des neuen Bundes genannt. Bei der Consecration des Weines werden beide Epitheta mit einander verbunden.

4) Thom. Aqu. entscheidet sich für die Verbindung mit ἀναγαγών und erklärt: Eduxit autem ipsum in sanguine testamenti aeterni i. e. in virtute sanguinis Christi . . . Ipse vero Christus per passionem suam meruit sibi et nobis gloriam resurrectionis; ideo dicit, quod eduxit Dominum nostrum Jesum Christum de mortuis in sanguine testamenti aeterni.

5) Vgl. Joh. 10, 11. 15.

als des großen Hirten der Schafe durch diese Concomitanz des Blutes nicht bedingt ist. Das Kennzeichen des guten Hirten ist, daß er sein Leben für seine Schafe gibt, um sie zu retten und zu beseligen. In der Hirtenliebe bis zum Tode gründet das Merkmal des guten Hirten, nicht im Erscheinen mit seinem Blute vor dem Angesichte Gottes. Erklärend setzt der Apostel hinzu: τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν[1]). Κύριος heißt hier Jesus sehr passend im Hinblick auf seinen erwähnten Opfertod, auf sein vergossenes Blut (ἐν αἵματι), durch das er uns losgekauft[2]), und weil er ist der große Hirte der Heerde Gottes, der wir einverleibt sind. Ἰησοῦν erinnert an den menschgewordenen Gottessohn; denn daß er unser Hirte ist, gründet in seinem Selbstopfer am Kreuze, und dieses in seiner Menschwerdung.

V. 21 enthält den eigentlichen Segenswunsch, zu welchem V. 20 den großartigen Eingang bildet. Καταρτίσαι[3]) (imper. aor med.) = er mache euch sich fertig, er richte euch sich her. Dieses Wort hat in den heiligen Schriften eine doppelte Bedeutung 1) zubereiten[4]), 2) vollenden[5]). Hier ist die erste Bedeutung wegen des Finalsatzes εἰς τὸ ποιῆσαι κλ. vorzuziehen. Gott, der den großen Hirten der Schafe auferweckt hat, der Allmächtige, soll sie herrichten zu allem Guten, daß sie seinen Willen thun. Dieses καταρτίζεσθαι zu jedem guten Werke geschieht durch Mittheilung der erleuchtenden, bewegenden und stärkenden Gnade Gottes. Sehr treffend erklärt der heil. Thomas unsere Stelle: Quando quis voluntatem habet benefaciendi, dicitur aptus ad illud. Deus autem, quando inmittit ei bonam voluntatem, aptat eum i. e. facit eum aptum. Et ideo dicit Apostolus: Aptet vos in omni bono, i. e. faciat, eos velle omne bonum . . . Dupliciter aptatur homo ad bene faciendum. Uno modo exterius operando; et sic unus homo aptat alium persuadendo vel comminando. Alio modo aliquid interius exhibendo; et sic solus Deus aptat voluntatem, qui solus eam potest immutare juxta illud: Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, inclinabit illud[6]). Das εἰς τὸ ποιῆσαι κλ. ist der Zweck des καταρτίζεσθαι; denn alle Gnadenmittheilung zielt dahin ab, den Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens anzutreiben und ihn dabei zu unterstützen. Θέλημα ist der geoffenbarte Gotteswille, der seine Formulirung im Dekalog und in der Lehre Jesu Christi gefunden hat. Gott ist es also, der das Wollen gibt; er gibt aber

---

1) Die Peschito: der da ist Jesus Christus unser Herr. — Der Zusatz Χριστόν ist wahrscheinlich ein durch V. 21 veranlaßtes Glossem.

2) Vgl. 1. Cor. 6, 20.

3) Καταρτίζειν einrichten (die verrenkten Glieder), wieder in Ordnung bringen; dann überhaupt: herrichten, zubereiten.

4) Vgl. 10, 5.

5) Vgl. 1. Cor. 1, 10; 2. Cor. 13, 1. 1; 1. Petr 5, 10 u. a. Die Peschito nimmt καταρτίζειν in der Bedeutung „vollenden" ܢܓܡܪܟܘܢ = bringe euch zur Vollendung.

6) Thom. Aqu. z. d. St.

auch das Vollbringen. Ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ [1]). Wenn wir Gottes Willen ausrichten, so ist dies Gottes durch Christus vermitteltes Werk; er selbst ist es, der in uns wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist. So erscheint denn jedes gottwohlgefällige Werk als ein Wirken Gottes im Menschen und als ein Wirken des Menschen mit Gott. Jede tugendhafte Handlung ist also ein gottmenschliches Werk, inwieferne zu ihrer Realisirung ein göttlicher und menschlicher Factor erforderlich ist. Gott selbst vollbringt in uns seinen Willen, aber er vollbringt ihn nicht ohne uns. Die göttliche Gnade absorbirt die menschliche Freiheit nicht, diese aber ist aus sich allein unfähig, gottgefällige Thaten zu setzen. Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, weil er es ist, durch welchen Gott den Christen Kraft und Freudigkeit zur Erfüllung seines Willens verleiht [2]). Christus hat uns die Gnade verdient durch seinen Tod am Kreuze; durch seine hohepriesterliche Thätigkeit droben im Himmel wird sie uns fortwährend vermittelt. Darum schließt auch die Kirche ihre Gebete mit den Worten: Per Dominum nostrum Jesum Christum. Διὰ Ἰησ. Χρ. gehört wohl zunächst zu ποιῶν, ohne jedoch die Bezugnahme auf καταρτίσαι auszuschließen, inwieferne die Realisirung des ganzen Segenswunsches auf dem Verdienste und der Vermittelung Christi ruht. Die mit ᾧ angeschlossene Doxologie ist auf Christus zu beziehen [3]), das fordert die Stellung des Relat., das unmittelbar neben διὰ Ἰησ. Χρ. steht. Ueberwältigt von der Erhabenheit der Person Jesu Christi, deren Exposition den Hauptinhalt des herrlichen Briefes bildet, hingerissen von seiner Opferliebe am Kreuze und seiner fürdauernden hohenpriesterlichen Thätigkeit im Himmel ruft er am Schlusse aus: Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen. Wir haben hier ein Gebet und ist darum ἔστω zu ergänzen [4]). Durch den Artikel wird die δόξα als eine bestimmte, ihm wesenseigene bezeichnet. Es ist die Herrlichkeit, die er vom Anfange an als Gottessohn beim Vater hatte, ehe die Welt war [5]), an der er nun auch als Menschensohn Theil nimmt in seinem Sitzen zur Rechten der Majestät Gottes. Diese Ehre freudig anerkennen und feiern heißt: ihm die Ehre geben. Je nachdem man ἔστω oder ἐστί ergänzt, wird die eine oder die andere Erklärung aufzunehmen sein. Die Formel εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ist ein Hebraismus für „in Ewigkeit", und dem Apostel sehr geläufig [6]). Ἀμήν, das schon in den Psalmen [7]) als Abschlußformel der Gebete und Doxo-

1) Ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ist ein echt paulinischer Lieblingsausdruck (gegen Delitzsch): Röm. 12, 17; 14, 22; 2. Cor. 2, 17; 4, 2; 7, 13; 8, 21; Gal. 1, 20; 1. Tim. 5, 4. 21; 6, 13; 2. Tim. 4, 1.

2) Estius: Hoc addit, quia nihil a Patre impetratur nisi per Filium.

3) Vgl. Röm. 9, 5; 16, 27; 2. Tim. 4, 18; 2. Petr. 3, 18; Gal. 1, 5.

4) Die Vulg. cui est. Im Griechisch. ist bei den paulinischen Doxologien das Verb. nicht ausgedrückt; nur 1. Petr. 4, 11 steht es: ᾧ ἐστιν ἡ δόξα κλ.

5) Joh. 17, 5.

6) Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1. Tim 1, 17; 2. Tim. 4, 18. Mehrere Varianten lassen τῶν αἰώνων am Ende weg. Die meisten Codd. haben jedoch diesen Zusatz, ebenso die Peschito und Vulg.

7) Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53.

logien vorkommt (die LXX γένοιτο) dient zur Bekräftigung dessen, was man spricht oder wünscht.

V. 22. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.

V. 22. **Ich bitte euch aber, Brüder, ertraget das Wort der Ermahnung; denn ich habe euch kurz geschrieben.**

V. 22—25 ist eine Nachschrift, welche eine Bitte um freundliche Aufnahme des Briefes, eine Mittheilung über das Schicksal des Timotheus und den Reiseplan des Apostels, sodann Ausrichtung und Bestellung aufgetragener Grüße und zuletzt den Schlußsegenswunsch zum Inhalte hat. Die Nachschrift selbst ist jedenfalls von demjenigen, der den Brief geschrieben hat, oder in dessen Auftrage er geschrieben wurde. Der Verfasser des Briefes ist auch der Verfasser dieser Nachschrift, aus welcher zugleich ersichtlich ist, daß wir einen förmlichen Brief vor uns haben. Die Annahme, der Brief selbst sei direct oder indirect vom Apostel, die Nachschrift aber vom Schreiber des Briefes in seinem eigenen Namen beigefügt, hat im Wortlaute des Sendschreibens keine Stütze. In diesem Falle müßte man wenigstens die Namensbenennung des Schreibers erwarten [1]). Das nachträgliche παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί findet sich auch in anderen paulinischen Briefen [2]). Diese Bitte gründet sich wohl auf die Stellung des Verfassers zu den Judenchristen in Jerusalem, zu denen er nicht im Verhältnisse eines apostolischen Lehrers stand. Mit dem Zurufe ἀδελφοί beweist er ihnen, daß nicht Aufregung des Gemüthes es gewesen, wenn er ihnen manches ernste, ja harte Wort zu sagen genöthiget war. Es war die Liebe zu Jesus, die ihm jene Sprache in den Mund gelegt und der Eifer für ihr Seelenheil. Was er gelehrt, wovor er gewarnt, wozu er gemahnt, das hat der Geist der Bruderliebe aus ihm gesprochen. Die Hebräer sind seine Brüder durch die Beschneidung und im höheren Sinne durch das Christenthum; Brüder im nationalen und christlichen Sinne. Ἀνέχεσθε κλ. [3]) ertraget das Wort der Ermahnung, d. h. schenket ihm geduldiges, williges Gehör [4]). Dieses bittende ἀνέχεσθε erklärt sich theils aus dem oben angegebenen Grunde, daß er nämlich nicht im amtlichen Verhältnisse zu seinen Lesern steht, theils aus dem oft rügenden Inhalte des Briefes. Der Ausdruck λόγος τῆς παρακλήσεως, Worte der Ermahnung [5]), bezieht sich auf den ganzen Umfang des Briefes, der nur darauf abzielt, die Leser im Glauben zu beleben und zu befestigen, und vor Abfall zu bewahren; denn all die tiefen dogmatischen Abhandlungen bilden nur

1) Vgl. Röm. 16, 22.

2) Vgl. Röm. 15, 30; 16, 17; 1. Cor. 16, 15.

3) Die Leseart ἀνέχεσθαι ist weniger testirt; die Vulg. und Peschito übersetzen mit „daß" (ut, ܕ).

4) Apgsch. 18, 14; 2. Cor. 11, 4; 2. Tim. 4, 3. Die Peschito umschreibt den Begriff ἀνέχεσθε mit: daß ihr anreizen lasset euern Geist (ܕܬܪܓܓܘܢ ܪܘܚܟܘܢ) durch das Wort der Ermahnung.

5) Vgl. Apgsch. 13, 15.

die Grundlage für die darauf gebauten Paränesen. Die Griechen (Chrysostomus, Theophylakt, Oecumenius) nehmen παράκλησις im Sinne von solatium, wogegen aber mit Recht bemerkt wird, daß die Bitte um gute Aufnahme eines Trostschreibens überflüssig ist, da das freundliche tröstende Wort immer angenehm berührt und gerne gehört wird. Die Bitte wird motivirt mit der Kürze des Briefes[1]), welche es mit sich brachte, daß in den paränetischen Stücken oft scharfe Warnungen ganz unvermittelt ausgesprochen werden mußten, was bei eingehender Ausführung anders hätte formulirt werden können. Um dieser gedrängten durch Zeit und Umstände gebotenen Diction willen rechnet er auf Entschuldigung. Also nicht die Kürze an sich ist das Motiv seiner Bitte, als ob ein kurz gefaßter Brief als solcher schon eine gute Aufnahme bedingte, sondern die Berufung auf die Kürze des Sendschreibens soll zur Entschuldigung der in demselben vorkommenden ernsten Paränesen dienen. Nach dieser Auffassung ist καὶ γάρ im Sinne von etenim (Vulg.) zu nehmen, nicht = nam etiam, wornach dieses Motiv nur als ein zu andern in Gedanken liegenden Gründen hinzukommendes wäre. Ἐπιστέλλειν heißt seinem Etymon nach: zustellen, zuschicken durch einen Boten oder durch einen Brief; dann aber auch einen Brief schreiben[2]); so an unserer Stelle. Διὰ βραχέων[3]) in Kürze, bei 1. Petr. 5, 12 δι' ὀλίγων. Das Schreiben ist in der That kurz und gedrängt in Ansehung der darin behandelten Gegenstände, inwieferne nämlich dieselben einer viel ausführlichern Darstellung fähig gewesen wären[4]). Nach der Erklärung der Griechen nennt der Apostel das Schreiben „kurz" ὅσον πρὸς ἃ ἐπεθύμει λέγειν[5]).

V. 23. Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς.

V. 23. Wisset, daß unser Bruder Timotheus frei gelassen ist, mit welchem ich, falls er bald kommt, euch sehen werde.

Diese Nachricht über Timotheus berechtiget zur Annahme, daß er in Gefangenschaft[6]) gewesen sei und zwar in dem Lande, in welchem sich der Verfasser des Briefes aufhielt. Γινώσκετε ist als imperat.[7]) anzusehen: er setzt voraus, daß die Leser wohl von der Gefangenschaft des Timotheus Kunde

1) Eine ähnliche Bemerkung über das eigene Schreiben kommt auch Röm. 15, 15 vor: τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν.

2) Vgl. Apgsch. 15, 20; 21, 25. Die Peschito und Vulg.: scripsi.

3) Die Peschito: ܒܦܣܝܩܳܬܳܐ abrupt d. h. abgerissen, unverbunden, daher auch kurz.

4) Thom. Aqu. Pauca respectu mysteriorum, quae in hac epistola perstringuntur. Nam in ea fere omnia mysteria veteris testamenti continentur.

5) Theophyl. z. d. St.

6) Zeit, Ort und Umstände dieser Gefangenschaft sind in großes Dunkel gehüllt, da weder die Apostelgeschichte noch die andern paulinischen Briefe, noch die Kirchenschriftsteller hierüber etwas berichten.

7) Schon die Peschito hat den imper. ܕܥܘ von ܝܕܥ und fast alle Uebersetzungen. Die Construction des γινώσκετε mit einem Objects- und Prädicatsaccus. ist echt griechisch.

ıtten, nicht aber von dessen Befreiung. Die indicative Fassung machte die otiz überflüssig. Das pron. ἡμῶν bei τὸν ἀδελφόν[1]) ist nach überwiegender eugenschaft beizubehalten und entweder auf Paulus allein (V. 18 περὶ ἡμῶν) er auch zugleich auf die Leser zu beziehen. Timotheus ist selbstverständlich r bekannte Gehilfe des Apostels Paulus, ein Umstand, der ebenfalls den edanken nahe legt, Paulus sei der Verfasser des Briefes, zumal wenn die eit der Abfassung in die erste römische Gefangenschaft fällt; denn wir wissen, ıß damals Timotheus bei ihm war[2]). So viel steht jedenfalls fest, daß der Verfsser des Briefes in der engsten persönlichen Verbindung mit Timotheus stand, der m paulinischen Lehrkreis angehörte. Der Ausdruck ἀπολελυμένον, der sonst in den ıulinischen Briefen nicht vorkommt, wird gebraucht 1) von Entlassung aus der Haft er dem Gefängnisse[3]); 2) von amtlicher Abordnung[4]); 3) von feierlicher Verabhiedung[5]), und überhaupt von Entlassung[6]). An unserer Stelle ist ἀπολύειν im ichstliegenden Sinne zu nehmen und von der Entlassung aus der Haft zu verhen, weil die sub 2) angegebene Bedeutung zu μεϑ᾽ οὗ κλ. nicht paßt, und eil ἀπολύειν ohne jeglichen Zusatz steht, der nicht fehlen dürfte, hätte der postel eine Absendung auf eine dienstliche Reise[7]) gemeint. Aus den Worten ϑ᾽ οὗ, ἐὰν κλ. ist ersichtlich, daß Timotheus, da er in Bälde eintreffen ınn, in nicht weiter Entfernung vom Verfasser des Briefes sich aufhält, daß also mit diesem in Italien weilt; sodann, daß der Verfasser frei über seine erson verfügen kann, daß er sich also nicht in Gefangenschaft befinde. Man ıt zwar dagegen bemerkt, daß das ausgesprochene Vorhaben sich auch auf eine stimmte Zusage auf demnächstige Befreiung gründen könne, allein eine dertige Zusage schloß die Möglichkeit des Gegentheiles nicht aus, und auf ein os heidnisches Versprechen hin konnte er nicht so absolut schreiben ὄψομαι ιας; er hätte sich in diesem Falle anders ausgedrückt: ἐλπίζω, ὅτι ὄψομαι ιᾶς[8]). Ob der Apostel sein bestimmt ausgesprochenes Vorhaben, die Judenristen in Jerusalem zu besuchen, in Ausführung bringen konnte, läßt sich cht erweisen, da weder die heilige Schrift noch die Tradition hierüber sich ısspricht.

Auf die Frage, wie konnte denn der Autor die Leser V. 19 ermahnen, r ihn zu beten, daß er ihnen um so bälder wiedergegeben werde, wenn er ch so reisefertig war, antworte ich, er konnte dies im Hinblick auf die Gehren, welche bei der großen Entfernung von den Lesern seine Ankunft ver-

1) Ἀδελφός wird Timotheus auch genannt 2. Cor. 1, 1; Col. 1, 1; 1. Theff. 3, ; Philem. 1, 1.

2) Phil. 2, 19 ff.

3) Apgsch. 3, 13; 4, 21; 16, 35; 28, 18; Mtth. 27, 17; Joh. 19, 10 a..

4) Apgsch. 13, 3; 15, 30.

5) Apgsch. 15, 33.

6) Apgsch. 19, 41; 23, 22; Matth. 14, 22; Mark. 6, 45.

7) Apgsch. 13, 3; 15, 30.

8) Vgl. Philem. 1, 22; oder ἐλπίζω ὄψεσϑαι ὑμᾶς vgl. 1. Tim. 3, 14.

zögern oder ganz in Frage stellen konnten; denn die Aufforderung zum Fürbittgebet kann, muß aber nicht auf die Befreiung aus der Gefangenschaft sich beziehen. Die gestellte Frage beruht also auf einer unbegründeten Voraussetzung. Die andere Frage: warum schreibt er überhaupt, wenn er doch selbst zu ihnen kommen will, beantwortet sich dahin, daß der Entschluß, Jemanden zu besuchen, ein vorausgehendes Schreiben nicht überflüssig macht, um so weniger, wenn man annimmt, daß er nicht direct nach Jerusalem zu reisen gesonnen war, was um so wahrscheinlicher ist, als er auf dieser Reise durch manche Gemeinden kam, denen er früher das Evangelium predigte und an denen er nicht theilnahmslos wie ein Fremder vorüberziehen konnte. Τάχιον [1]) hat hier die Bedeutung eines Positiv; will man jedoch die comparative Fassung urgiren, dann ist der Sinn: wenn er bälder kommt, nämlich: als ich abzureisen gedenke, was aber nicht recht paßt, weil der Apostel mit seiner Abreise wo möglich bis zum Eintreffen des Timotheus warten zu wollen scheint. Am besten dürfte bei Beibehaltung der Comparativform die Uebersetzung lauten: wenn er bald kommt [2]).

V. 24. Ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.

V. 24. Grüßet alle euere Vorsteher und alle Heilige. Es grüßen euch die aus Italien.

Wie in anderen apostolischen Briefen [3]), finden sich auch im Hebräerbriefe die Grußbestellungen. Der erste Gruß gilt den Vorstehern der judenchristlichen Gemeinde, jenen, denen das Hirtenamt über ihre Seelen anvertraut ist, und die ihre Glaubenstreue so rühmlich bewährt haben (V. 17). Mit ἀσπάσασθε sind diejenigen angeredet, an welche der Brief behufs Vorlesung in der versammelten Gemeinde abgegeben wurde. Πάντας τοὺς ἁγίους sind die christlichen Gemeindeglieder in Jerusalem zunächst der judenchristliche Theil, um dessentwillen der Brief geschrieben wurde, dann aber auch die heidenchristlichen Glieder; denn die Gemeinde war aus Juden und Heiden zusammengesetzt. Ἅγιοι ist in den paulinischen Briefen eine gewöhnliche Bezeichnung der Christen [4]). Mit dem Apostel grüßen zugleich οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας [5]) d. h. die Italiener von Geburt. Die Präposition ἀπὸ in solcher Verbindung bezeichnet gewöhnlich die Abstammung oder Angehörigkeit ohne weitere Nebenvorstellung [6]), und hienach kann οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας als Umschreibung von οἱ

1) Die Peschito hat hier wie V. 19. den posit. ܥܓܠ = cito.

2) Die Betonung eines Adjectiv- oder Adverbialbegriffes wird im Lateinischen und Griechischen auch durch den Comparativ ausgedrückt.

3) Röm. 16, 3 ff.; 1. Cor. 16, 19—21; 2. Cor. 13, 12; Phil. 4, 21. 22; Col. 4, 10 ff.; 1. Theff. 5, 26; 2. Theff. 3, 17 u. a.

4) Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 2; 2. Cor. 1, 1; 13, 12; Phil. 1, 1; 4, 22; 1. Col. 1, 2; 1. Theff. 5, 27.

5) Der Zusatz fratres (Vulg.) findet sich weder in den griech. Codd. noch in der Peschito.

6) Mtth. 21, 11; 27, 57; Joh. 1, 45. 46; Apgsch. 10, 23. 38; 12, 1.

Ἰταλιῶται genommen werden. Es kann zwar bei dieser Erklärung nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Grüßenden und Paulus mit ihnen zur Zeit der Abfassung sich wirklich in Italien aufhielten; aber ebenso wenig kann daraus, daß ὁ oder οἱ ἀπό zuweilen von Personen gebraucht wird, welche gerade von dem beigenannten Orte abwesend sind[1]), das Gegentheil bewiesen werden, daß nämlich der Brief außerhalb Italien abgefaßt worden sei. Letzteres ist um so unwahrscheinlicher, als man in diesem Falle nicht blos von den dahin gekommenen fremden Italienern, sondern auch von den dort heimischen Christen Grüße an die Leser erwarten mußte. In Anbetracht dessen entscheide ich mich für die Abfassung in Italien. Von einer sprachlichen Unzulässigkeit[2]) dieser Anschauung kann in Ansehung der oben citirten Schriftstellen keine Rede sein; noch weniger von einer sachlichen Unzulässigkeit; denn die Bemerkung: ein Gruß von den Christen in ganz Italien könnte schwerlich anders, denn ein unbefugter angesehen werden, ist nicht blos im Hinblick auf 1. Cor. 16, 19: ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας unstichhaltig, sondern auch deswegen, weil οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας keineswegs die Christen in ganz Italien bezeichnet, sondern diejenigen, welche damals bei ihm sich befanden[3]).

V. 25. Ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἀμήν.	V. 25. Die Gnade sei mit euch Allen. Amen.

Mit diesem dem Apostel eigenthümlichen Schlußsegen[4]) wünscht er allen seinen Lesern die ganze Fülle des durch Christus erworbenen und vom Himmel aus vermittelnden Gnadenreichthums. Χάρις ist die freie wohlwollende Liebe, welche zuvorkommend und helfend dem Niedern und Bedürftigen sich naht. Die χάρις τοῦ θεοῦ das göttliche Wohlwollen gegen die freien Geschöpfe und die darin begründeten göttlichen Segnungen. Offenbar hat der Apostel an unserer Stelle die Gnade der Erlösung und zwar in ihrem ganzen Umfange im Auge, die Gnade κατ' ἐξοχήν, welche der vernünftigen Creatur aus freiem Wohlwollen mit Rücksicht auf die Verdienste Jesu Christi behufs Entsündigung, Heiligung und Beseligung mitgetheilt wird. In dieser Gnade wurzelt das geistige Leben, aus dieser Gnade wächst es heraus, durch diese Gnade wird es vollendet. Nach der herrlichen Abhandlung über das welterlösende Opfer

1) Mtth. 15, 1; Mark. 7, 1; Apgsch. 6, 9 u. a.

2) Die Griechen haben diesen Gruß von Italien aus als einen Fingerzeig für den Ort der Abfassung betrachtet. Schon der Cod. Alex. hat am Ende die Bemerkung: Wurde geschrieben von Rom aus. Diese Anschauung spricht für unsere Erklärung von οἱ ἀπό, und liefert den Beweis, daß die Beziehung der οἱ ἀπό κλ. auf die in Italien ansässigen Italiener sprachlich gerechtfertiget ist, wenn anders die Griechen noch griechisch verstanden. — Die Peschito hat am Ende des Briefes: Geschrieben von Italien, von Rom und gesandt durch Timotheus.

3) Vgl. Phil. 4, 22.

4) 2. Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; vgl. Röm. 16, 24; 1. Cor. 16, 23; 2. Cor. 13, 13; Gal. 6, 18; Eph. 6, 24; Phil. 4, 23; Col. 4, 18; 1. Theff. 5, 28; 2. Theff. 3, 18; Philem. 1, 25.

Christi, in welchem die Gnade ihren Quell hat, tritt deren Verständniß klar und ergreifend vor die Seele der Leser; sie kennen jetzt ihren unermeßlichen Werth, ihre Alles überwältigende Kraft und begreifen nun, was in diesem Segenswunsche liegt. Diese Gnade wird sie schützen, und im Glauben und in der Liebe zu Jesus befestigen und erhalten, daß sie den geraden Weg wandeln und das Ziel erreichen. Möge diese Gnade mit uns Allen sein und bei uns bleiben in den Tagen des Glaubenskampfes und der vielgestaltigen Lebensprüfungen, damit wir zur himmlischen τελείωσις gelangen!





